

FILOSOFIE

podle zásad sv. Tomáše Akvinského.

—♦—
Část druhá.

Kosmologie

se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním.

Napsal

Dr. Josef Pospíšil,

sídelní kanovník a docent filosofie na bohosloveckém ústavě v Brně, člen Akademie sv. Tomáše v Římě, dopis. člen Královské české společnosti nauk a České Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění v Praze.

*„Ad societatis bonum, ad scientiarum
omnium incrementum auream s. Thomae
sapientiam restituitis.“ Leo XIII.*

Vydáno přispěním České Akademie císaře Františka Josefa pro vědy,
slovesnost a umění v Praze.



V Brně 1897.

Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských.

Veledůstojnému Pánu,

Panu

Františku Klinkáčovi,

děkanu, konsist. radovi a faráři Telnického,

svému někdejšímu učiteli a otcovskému dobrodinci

na důkaz nehynoucí lásky a vděčnosti

věnuje

spisovatel.

Předmluva.

Již tomu třinácte roků, co jsem vydal první část „Filosofie sv. Tomáše“. A teprv po tak drahé době podařilo se mi ukončiti a veřejnosti odevzdati část druhou: „Kosmologii, se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním“. Hned po vydání první části počal jsem látku sbírat ku práci této. Než nebylo mi možno, v ní pokračovati s takovým úsilím, jakého objemná a při tom nesnadná látka žádala. Byl jsem nejdůst. svým velepastýřem povolán za prvního představeného bisk. klerikálního semináře, kde na mne čekaly práce a starosti přemnohé, práce, které obzvláště na počátku zaujaly úplně nejen všechny můj čas, nýbrž i také všecku moji mysl. K tomu mě Bůh navštívil ještě dlouhou bolestnou nemocí, pro kterou jsem po delší dobu ku každé práci se stal neschopným. I vzdával jsem se již již úmyslu v započaté práci pokračovati. Než mezi tím se dostalo prvnímu mému literárnímu pokusu se mnohých stran čestného uznání a při tom na mne od mých přátel stále naléháno, abych v započatém díle pokračoval. I vyhledal jsem konečně několik těch zaprášených archů, které jsem ještě před nástoupením regentského úřadu vypracoval, a dal se poznovu do práce. Čím jsem však dále pokračoval, tím větší překážky se mi v cestu stavěly. Nabýval jsem totiž pořád více přesvědčení, že mé hmotné prostředky nikterak nestačí, abych si aspoň nejnnutnější literární pomůcky ku práci této zaopatřil, ačkoliv jsem každoročně značnou summu na ten účel obětoval a při tom i dosti bohaté domácí knihovny pilně používal. Ve své tísní obrátil jsem se na slavnou Českou akademii císaře Františka Josefa v Praze a prosil jsem o peněžitou podporu, které se mi také dostalo. Poněvadž nevím, zda-li by mně bývalo možno bez této pomoci práci dokončiti, pokládám za svou svatou povinnost zmíněno slavné Akademii za podporu velkodušně mi poskytnutou tímto své nejpočívající díky veřejně vzdáti. Poněvadž však literatura, jež o thematech kosmologických jedná, jest téměř bezpočetná, pohřešoval jsem i při podpoře slavnou Akademií mi udělené velmi

bolestně velké veřejné knihovny, které bohužel se nám v Brně nedostává. Nepoužil-li jsem tedy toho neb onoho díla, jehož jsem pro jeho důležitost po soudu čtenářově neměl mlčením pominouti, pak prosím již napřed za laskavé prominutí. Které pomůcky jsem si mohl opatřiti, také jsem si opatřil. —

Ačkoliv první má práce se potkala proti všemu mému nadání se mnohým uznáním, přece vystupuji s touto druhou částí jen s chvějícím srdcem před veřejností.

V naší české literatuře o kosmologii podle zásad sv. Tomáše mimo malé některé, po různu v časopisech uveřejněné články soustavně ještě nepracováno. Proto jsem byl, obzvláště co se terminologie týká, odkázán sám na sebe. Jen panu prof. Msgr. Vladimíru Štastnému jsem v této příčině za mnohé vzácné pokyny zavázán. A poněvadž mimo to s velikou ochotou uvázal se se mnou v obtížnou práci korektury celého díla, nevím ani, jak mu mám býti vděčen. — Terminologie jiných děl o filosofii thomistické v naší literatuře jednajících nemohl jsem použiti, poněvadž bohužel u nás každý autor svou vlastní terminologii si kuje. Zajisté jest nejvyš na čase a dobré věci by jen prospělo, kdyby snad sv. Prokopské Dědictví zvláštní kommissi sestavilo, která by aspoň nejdůležitější termíny pro filosofii scholastickou určila a jaksi autoritativně předepsala, podobně jako v letech padesátých učinila kommissie v Praze k ustanovení vědeckého názvosloví pro gymnasia a reálné školy svým výtečným „Německo-českým Slovníkem vědeckého názvosloví.“

Zda-li se mně podařilo nalezi všude termíny, které jednak úplně vystihují význam příslušných terminů latinských, jednak také jsou zcela přiměřeny duchu naší milé mateřštiny, netroufám si tvrditi. A toť první příčina, pro kterou jen s bázni práci tuto veřejnosti odevzdávám.

Než hlavní příčina této mojí bázně jest ještě mnohem důležitější.

Sám jsem si práci znesnadnil tím, že jsem nepřestal na pouhém vysvětlení kosmologické soustavy Učitele Andělského, nýbrž že jsem zároveň přihlížel k moderním přírodovědám, stavě tak stále vedle sebe resultáty moderních nauk přírodních a nauku thomistickou. A tu jsem byl po veškeru dobu, co jsem o této druhé části pracoval, bez ustání zmítán pochybností, zda-li mé síly stačí ku práci tak ohromné, a to tím více, poněvadž jsem k ní z větší části mohl použiti jen noční doby, když jsem celodenním zaměstnáním, které mi povinnost mého úřadu ukládala, jak na těle tak na duchu byl již valně zemdlen a vysílen.

Nicméně se přece odvažují práci tuto veřejnosti odevzdati v té nezvratné naději, že moji laskaví čtenáři ji přijmou a posoudí s toužou blahovůli, s jakou přijali a posoudili prvou část mého literního pokusu. Jen jedinou prosbu k nim vznáším, aby z nedokonalosti a z nejasnosti, s jakou zde kosmologickou nauku sv. Tomáše snad tlumočím, neuzavírali na nedokonalost a nejasnost soustavy Učitele Andělského. Bude-li míti práce tato nějakou dobrou stránku do sebe, zásluha náleží velikému Akvinátu, všechny její nejasnosti a nedokonalosti buďtež však přičítány mé nedostatečnosti vzniknouti úplně ve velebnou a vznešenou pravdu jeho nade všechny pomysly geniální soustavy.

Jako prvou část tak i tento druhý díl věnuji na prvním místě našim milým theologům. Mním jim, pokud stačí mé slabé síly, podati důkaz, že křesťanství, jehož službě svůj život zasvětili, stojí na pevnějším základě, než všechny moderní materialistické a pantheistické theorie, které v nynější době ve vědě pořád více zobecňují a z vědy jak v soukromý tak i veřejný život společnosti lidské na její záhubu se vnášejí.

Jako Církev Kristem založená jest určena pro všechny národy všech věkův a zemí a proto všem jejich potřebám a požadavkům jest také přiměřena, tak i filosofie v lůně Církve této zvláštním přispěním Ducha Sv. vypěstovaná jest rovněž přispůsobena a úměrna všem vědeckým výzkumům a to jmenovitě výzkumům v oboru přírodovědeckém. Každý nový výsledek moderní přírodovědy vysvětluje a dokazuje opět a opět velebnou kosmologickou soustavu velikého Anděla školy.

Moderní přírodověda neubrání se materialismu, do kterého ji mnozí její nehodní stoupcenci úmyslně pudí, nebude-li se ve svém zpytu života přírodního řídití zase oněmi základními zásadami, na kterých ve starověku veliký Stagirita a ve středověku největší křesťanský mudrlec, sv. Tomáš, své kosmologické soustavy buďovali.

Ta Boží příroda jest skutečně knihou samým prstem všemoudrého a všemocného Boha psanou, a mezi touto knihou a mezi knihami Starého a Nového Zákona nejen není žádného sporu, nýbrž vládne mezi nimi nejkrásnější harmonie.

Moudrost křesťanská a to jak moudrost, do jejíž svatyně duch lidský již svými přirozenými silami vniká, tak i moudrost Bohem samým člověčenstvu zjevená nemá v sobě při všech záhadách a, pokud se týče, tajemství žádných rozumu se přičících sporův a absurdností, kdežto všechny jiné theorie a nauky, které se kře-

stánské moudrosti protiví, zahrnují v sobě nejen záhady, nýbrž holé a očividné nerozumnosti.


Kéž by se jen naši milí theologové se svatým nadšením pořád více ponořovali do hlubin kosmologické soustavy našeho Andělského Učitele a napájeli svou mladistvou duši jejími Božskými krasami a vнадami! Vniknou-li jen poněkud do myšlenkového světa, který svatý Tomáš člověčenstvu svou kosmologií otevřel a odhalil, pak budou z hlubokosti duše vzdávati dobrotivému Bohu nejupřímnější díky za zvláštní milosť, že je povolal, aby kdysi hlásali lidu našemu tuto velebnou, nade všechny domněnky moderní lichovědy povznesenou nauku křesťanskou a touto naukou otvírali mu zdroje nebeského blaha a štěstí, které mu sám Syn Boží ve křesťanství k jeho časné a věčné spáse zůstavil.

Obsahuje-li práce tato nějakou větu, která se přičí buď nauce katolické nebo hlavním zásadám filosofie velikého Akvináta, již nyní ji co nejrozhodněji zamítám a podrobuji se ve všem s celým srdcem neomylnému soudu Církve sv.

V Brně, na slavnost sv. Tomáše Akvinského 7. března 1896.

Ú v o d.

§ 1.

ejvýznačnější známkou nynější doby jest bez odporu zásadní boj, jenž se proti křesťanství ve veškerém světě rozzuřil. Také ve dřívějších stoletích útočeno na církve, ale hrot útoku byl namířen jen na jednotlivé její články víry. V době nynější však usiluje nevěra a v žoldu jejím stojící moderní lichověda podkopati samy základy církve a křesťanství, dobře vědouc, kdyby se jí podařilo dílo toto, že budova křesťanská sama se sřítí a v ssutiny se rozvalí. A boj tento jest tím prudší, poněvadž se prohlašuje za boj rozumu proti nerozumu, za boj vědy proti slepé pověře. Za tou příčinou se namlouvá světu, že křesťanství svou vniternou bytností a přirozeností stojí v příkrém odporu se všemi výzkumy a vymoženostmi moderního světa. Křesťanství prý již vykonalo svůj dějinný úkol ve vývoji člověčenstva, a musí proto ustoupiti duchu modernímu a jeho bujarému životu, jenž všecky dosavadní poměry a tvary lidské společnosti v nejhlubších jejích základech přeměňuje a přetvořuje a na vyšší stupeň povznáší. Křesťanství se svými naprosto ustálenými a proto všeho dalšího vývoje a pokroku neschopnými dogmaty není prý již s to, aby ve svých úplně ztrnulých a zkřehlých formách objalo a obsáhlo všecku tu kypící bujarost moderního života, tak jak se všude ve vědě, v průmyslu, umění atd. jeví. Proto prý nezbyvá nyní duchu lidskému než tato dvojitá alternativa: buď zůstati dále na stanovisku křesťanském a vypověděti válku veškeré moderní vědě, — anebo postaviti se na stranu nynější vědy a dáti výhosť všem dogmatům křesťanským. Jiné možnosti prý nezbyvá.

Než ti, již nyní prapor vzpoury a odboje proti církvi a nauce její jménem rozumu a vědy třímají, dopouštějí se osudného bludu, jenž v logice „petitio principii“ sluje.

Kdyby církve katolická se svojí naukou skutečně stála v zásadním sporu s moderní vědou, pak by ovšem nezbyvalo, než vztýčiti proti ní prapor vědy k boji na život a na smrt. Toť zajisté každému jasno, že by nebylo možno rozumně hájiti nauky křesťanské, kdyby skutečným výzkumům moderní vědy v jakékoliv

příčině odporovala. Než spor mezi křesťanstvím a exaktními výsledky nynější vědy, toť právě ona „petitio principii“, z níž moderní nevěra ve svém boji proti křesťanství vychází. Domnělý tento spor, toť jedna z největších a nejmělejších moderních lží, již se na křesťanství útočí. A poněvadž se tato veliká lež v nejrůznějších variacích stále opakuje, stala se již okřídleným slovem, o jehož pravdě nikdo již nepochybuje.

Moderní nevěra kuje sobě své nejbřitší zbraně proti církvi obzvláště z resultátů věd přírodních. Mezi přírodovědci a naukou křesťanskou zeje prý propast, která se žádným způsobem nedá překlenouti.

Ano mnohým přírodopyscům, již mají v učeném světě dosti zvučné jméno, na ničem tak nezáleží, než aby onu zdánlivou propast pořád více ještě rozšiřovali a prohlubovali. Za tou příčinou chápou se každé, s naukou křesťanskou zdánlivě neshodné a nesdružené věty, kterou ten neb onen přírodopyscec snad jen náhodou pronesl, a prohlásivše ji beze všeho dalšího zpytu za zcela exaktní resultát moderní přírodovědy dokazují, že nauka křesťanská stojí v zásadním sporu s moderní přírodovědou. Tak se stala bohužel přírodověda v nynější době rejdištěm, na němž moderní nevěra své válečné výpravy proti nauce křesťanské hlavně osnuje.

Nedá se popírati, že v nynější době ve přírodovědě více méně zobecněly mnohé theorie, které se s naukou křesťanskou neshodují. Připomínáme zde na př. jen theorii Darwinovu v její Häckelovské výstřednosti. Vůbec můžeme říci, že nynější přírodovědou při všech výzkumech, se kterými se potkala, zmitají přemnohé více méně absurdní theorie a hypotese. Jako v rozbouřeném moři při vši pravidelnosti dolních proudů hořejší massy vod házejí různé vlny, které se buď za sebou ženou aneb na sebe se kupí, tak i ve přírodovědě víří a krouží nekonečný počet nejrůznějších názorů, domněnek, teorií a hypotesí. Duch lidský není nyní v žádné vědě tak rozřešen a rozvlněn, jako právě ve vědě přírodní. Poněvadž v oboru tomto dobyl v poslední době tolik slavných vítězství, kterými se mu podařilo přírodu a síly její své službě tak skvělým způsobem podrobiti, domnívá se, že již našel onen kouzelný prut, jímž všecky taje a záhady života přírodního dovede rozřešiti. Poněvadž poznal zákon, jímž se ty neb ony zjevy a děje přírodní řídí, soudí, že tímto zákonem může i mnohé jiné zjevy vysvětliti. Tak se stává, že fysické zákony často příliš generalisuje a platnost jejich rozšiřuje i na obory, které jim svou vniternou povahou přímě od-

porují. Proto jest v moderních přírodovědách co nejpřísněji lišiti výsledky nade vši pochybnost dokázané a postavené od pouhých teorií, které sice mají do sebe nějakou napohlednou větší nebo menší pravděpodobnost, nicméně však dosud nejsou ještě nikterak zjištěny a ztvrzeny. Nynější nevěra úplně mísí tento dvojí moment ve přírodovědě, čili jasněji řečeno, připisuje pouhým, dosud ničím nedokázaným teoriím právě takovou vědeckou jistotu a platnost, jakou se vyznamenávají exaktní, s naprostou evidencí dokázané resultáty různých odvětví vědy přírodní. A tímto mísením pouhých teorií se skutečnými vědeckými resultáty povstal nejen hrozný zmatek v samé přírodovědě, nýbrž i spor mezi přírodovědou a naukou křesťanskou. Co se skutečných resultátů týká, vládne mezi moderní přírodovědou a křesťanstvím nejkrásnější a nejvelebnější harmonie. Kdo tvrdí, že i tu spor vládne, tenť nauky křesťanské buď nezná, nebo zná-li ji, pak úmyslně mluví nepravdu.

Proto budeme o moderní přírodovědě průběhem této práce ve dvojm smyslu uvažovati: ve smyslu vědy exaktní, a tu budeme dokazovati její úplnou shodu s naukou křesťanskou, a ve smyslu přírodní liché pavědy, se kterou se křesťanství srovnati nedá. A důkaz tento, že exaktní přírodověda s naukou křesťanskou se úplně snáší a jen přírodní pavěda jí odporuje, toť bude hlavním předmětem a úkolem práce této. A při tom budeme pokračovati tím způsobem, že při každé jednotlivé otázce a stati prvé uvážíme různé, nauce křesťanské více méně odporné theorie moderní přírodovědy a na to teprv rozebereme a vysvětlíme nauku křesťanskou samu se zvláštním zřetelem k exaktním resultátům přírodovědeckým. *Contraria juxta se posita magis elucescunt.* Při tom již napřed prosíme své p. t. čtenáře za trpělivost, až je budeme prováděti různými těmi bludišti moderních teorií. Když však ze spletených těchto křížovatek konečně vyjdou a spatří jasně zářící slunce pravdy křesťanské, tu si zajisté oddechne duch jejich a pokochá se s tím větší rozkoší na kráse její, čím větší byla tíseň, jež je svírala na chůzi všemi těmi nesčetnými chodbami moderních kosmologických nauk a teorií. Tak budeme jednati hned na počátku o nejdůležitější otázce ve veškeré nauce kosmologické: o vniterné skladbě hmoty podle nauky moderní — o atomismu — a podle nauky scholastické — o materii a formě. Po této stati budeme uvažovati poměr mezi světem a Bohem, tak

příčině odporovala. Než spor mezi křesťanstvím a exaktními výsledky nynější vědy, toť právě ona „petitio principii“, z níž moderní nevěra ve svém boji proti křesťanství vychází. Domnělý tento spor, toť jedna z největších a nejmělejších moderních lží, již se na křesťanství útočí. A poněvadž se tato veliká lež v nejrůznějších variacích stále opakuje, stala se již okřídleným slovem, o jehož pravdě nikdo již nepochybuje.

Moderní nevěra kuje sobě své nejbřitší zbraně proti církvi obzvláště z resultátů věd přírodních. Mezi přírodovědami a naukou křesťanskou zeje prý propašť, která se žádným způsobem nedá překlenouti.

Ano mnohým přírodopytčům, již mají v učeném světě dosti zvučné jméno, na ničem tak nezáleží, než aby onu zdánlivou propašť pořád více ještě rozšiřovali a prohlubovali. Za tou příčinou chápou se každé, s naukou křesťanskou zdánlivě neshodné a nesdružené věty, kterou ten neb onen přírodopytce snad jen náhodou pronesl, a prohlásivše ji beze všeho dalšího zpytu za zcela exaktní resultát moderní přírodovědy dokazují, že nauka křesťanská stojí v zásadním sporu s moderní přírodovědou. Tak se stala bohužel přírodověda v nynější době rejdištěm, na němž moderní nevěra své válečné výpravy proti nauce křesťanské hlavně osnuje.

Nedá se popírati, že v nynější době ve přírodovědě více méně zobečnely mnohé theorie, které se s naukou křesťanskou neshodují. Připomínáme zde na př. jen theorii Darwinovu v její Häckelovské výstřednosti. Vůbec můžeme říci, že nynější přírodovědou při všech výzkumech, se kterými se potkala, zmitají přemnohé více méně absurdní theorie a hypotese. Jako v rozbouřeném moři při vši pravidelnosti dolních proudů hořejší massy vod házejí různé vlny, které se buď za sebou ženou aneb na sebe se kupí, tak i ve přírodovědě víří a krouží nekonečný počet nejrůznějších názorů, domněnek, teorií a hypotese. Duch lidský není nyní v žádné vědě tak rozřešen a rozvlněn, jako právě ve vědě přírodní. Poněvadž v oboru tomto dobyl v poslední době tolik slavných vítězství, kterými se mu podařilo přírodu a síly její své službě tak skvělým způsobem podrobiti, domnívá se, že již našel onen kouzelný prut, jímž všecky taje a záhady života přírodního dovede rozřešiti. Poněvadž poznal zákon, jímž se ty neb ony zjevy a děje přírodní řídí, soudí, že tímto zákonem může i mnohé jiné zjevy vysvětliti. Tak se stává, že fyzické zákony často příliš generalisuje a platnost jejich rozšiřuje i na obory, které jim svou vniternou povahou přímě od-

porují. Proto jest v moderních přírodovědách co nejpřísněji lišiti výsledky nade vši pochybnost dokázané a postavené od pouhých teorií, které sice mají do sebe nějakou napohlednou větší nebo menší pravděpodobnost, nicméně však dosud nejsou ještě nikterak zjištěny a ztvrzeny. Nynější nevěra úplně mísí tento dvojí moment ve přírodovědě, čili jasněji řečeno, připisuje pouhým, dosud ničím nedokázaným teoriím právě takovou vědeckou jistotu a platnost, jakou se vyznamenávají exaktní, s naprostou evidencí dokázané resultáty různých odvětví vědy přírodní. A tímto mísením pouhých teorií se skutečnými vědeckými resultáty povstal nejen hrozný zmatek v samé přírodovědě, nýbrž i spor mezi přírodovědou a naukou křesťanskou. Co se skutečných resultátů týká, vládne mezi moderní přírodovědou a křesťanstvím nejkrásnější a nejvelebnější harmonie. Kdo tvrdí, že i tu spor vládne, tenť nauky křesťanské buď nezná, nebo zná-li ji, pak úmyslně mluví nepravdu.

Proto budeme o moderní přírodovědě průběhem této práce ve dvojm smyslu uvažovati: ve smyslu vědy exaktní, a tu budeme dokazovati její úplnou shodu s naukou křesťanskou, a ve smyslu přírodní liché pavědy, se kterou se křesťanství srovnati nedá. A důkaz tento, že exaktní přírodověda s naukou křesťanskou se úplně snáší a jen přírodní pavěda jí odporuje, toť bude hlavním předmětem a úkolem práce této. A při tom budeme pokračovati tím způsobem, že při každé jednotlivé otázce a stati prvé uvážíme různé, nauce křesťanské více méně odporné theorie moderní přírodovědy a na to teprv rozebereme a vysvětlíme nauku křesťanskou samu se zvláštním zřetelem k exaktním resultátům přírodovědeckým. *Contraria juxta se posita magis elucescunt.* Při tom již napřed prosíme své p. t. čtenáře za trpělivost, až je budeme prováděti různými těmi bludišti moderních teorií. Když však ze spletených těchto křížovatek konečně vyjdou a spatří jasně zářící slunce pravdy křesťanské, tu si zajisté oddechne duch jejich a pokochá se s tím větší rozkoší na kráse její, čím větší byla tíseň, jež je svírala na chůzi všemi těmi nescetnými chodbami moderních kosmologických nauk a teorií. Tak budeme jednati hned na počátku o nejdůležitější otázce ve veškeré nauce kosmologické: o vniterné skladbě hmoty podle nauky moderní — o atomismu — a podle nauky scholastické — o materii a formě. Po této stati budeme uvažovati poměr mezi světem a Bohem, tak

jak jej pojímá moderní monismus a nauka křesťanská. Při tom zvláštní zřetel budeme bráti k Darwinismu. V rozboru nauky křesťanské o poměru mezi světem a Bohem pojednáme o stvoření světa z ničeho, o výtvaru, zachovávání světa a spolupůsobení Božském s fyzickými činnostmi bytostí stvořených a Božské prozřetelnosti. Na tento traktát připojíme pojednání o zázracích a účelnosti ve přírodě. Toť hlavní myšlenky, jež budeme rozebíratí.

Jak patrně, jest předmět práce této eminentně důležitý, a to ze dvou hlavních příčin. Předně jest zkum posledních příčin života přírodního: odkud, čím a k čemu jest tento viditelný svět se všemi svými nesčetnými bytostmi, již sám sebou pro každého myslícího ducha na výsoť poutavý a zajímavý. A ještě poutavějším a zajímavějším jest zkum tento v nynější době, kde se jím nejgeniálnější duchové s napjetím všech sil zabývají. Můžeme směle říci, že těžiště vědecké práce u všech vzdělaných národů nyní právě ve přírodopytu záleží.

Mimo to jest látka kosmologická ještě z jiné příčiny velice důležitá.

Poněvadž duch lidský jest ve všech svých činnostech jednotný, hledí z teorií, jimiž vysvětluje život přírodní, také dovoditi život lidský ve všech jeho vztazích a projevech. Proto mají theorie kosmologické i pro náš praktický život význam předůležitý, jak důkaz toho podávají naše v nejhlubších svých základech rozjitřené poměry společenské. Záleží-li, tak jak moderní atomistická theorie učí, všechno přírodní dějstvo jen v atomech a mechanickém, nutnosti fyzické podrobeném pohybu, pak i člověk jest jen konglomeratem atomů, které se v něm shlukly buď slepou náhodou nebo co totéž jest, fyzickou nutností. Člověk nemá duchové, nesmrtelné duše, nemá svobody, není za své skutky přičeten; veškeren jeho život jest naprostou fyzickou nutností determinován, právě tak jako každá jiná bytost přírodní. V životě lidském není žádného mravního ani právního řádu, jen fyzická síla vládne. A je-li jednotlivý člověk jen konglomeratem atomů, pak není i společnost lidská než summou či souborem těchto atomových konglomeratů, které ve veškeré své činnosti se řídí týmiž zákony mechanického pohybu, jako každý atom jednotlivý.

A tyto konsekvence, k nimž vede přírodovědecký materialismus, neobmezují se posluchárnami našich vysokých škol a vědeckými spisy našich katedrových učenců, nýbrž vnášejí se i mezi lid, a to

nejen v jeho vyšší a vzdělanější stavy, nýbrž i ve vrstvy nejnižší: v řemeslnictvo a dělnictvo.

Pohledme jen, jak přežalostný obraz poskytuje nám doba naše!

Národ náš jest rozštěpen na různé politické strany, které místo aby jeho ohrožené existence hájily proti skutečnému nepříteli, samy mezi sebou se potírají a ničí, a to často způsobem, jenž jest na výsoť nehoden národa vzdělaného. Veřejný život pořád více u nás mravně pustne a suroví. Naše politické časopisectvo namnoze již nedbá desatera Božích přikázání domnívaje se, že naproti nepříteli není vůbec vázáno mravním zákonem.

Naši vědu a naše písemnictví otravují bludy nejabsurdnější. Nevypělí mladíci, kteří se ještě ničemu řádnému nenaučili, domnívají se, že jsou povoláni, aby razili nové dráhy jak ve veřejném politickém životě tak i v literatuře.

A jak tento přírodovědecký materialismus působí na naše řemeslnictvo a dělnictvo, vidíme na hrůzyplném zápasu mezi moderním kapitalismem a socialismem. V zápasu tomto dán úplně výhost všem mravním zásadám, jen fysická síla, jen pěstní právo mezi sebou zápolí. Proti hmotné síle kapitalismu postavili socialisté svou hmotnou sílu a čekají jen na okamžik, až vzrostou a zmohutní jejich šiky tou měrou, aby mohli kapitalismus rozdrtití a na jeho troskách zbudovati svůj vybájený stát socialistický. Jak asi bude tento stát vypadati, to nám socialisté veškerou svou činností zcela jasně na oči stavějí. Již nyní stojí úplně nejen mimo křesťanství a nábožensko-mravní řád, nýbrž i mimo veškeren společenský a národní život. Nejvyšší statky, pro které pokolení lidské podle svědectví dějin vždy ochotně svůj život až do těch hrdel nasazovalo, prohlašují socialisté za bezcenné cetky, jen „panis a circenses“ mají pro ně význam a kouzlo. Tím ovšem nechceme říci, že není oprávněna snaha jejich po spravedlivé nápravě namnoze nesnesitelného stavu nynějšího řemeslnictva a dělnictva, do kterého je moderní kapitalismus uvrhl.¹⁾

Slovem: všude to u nás vře a víří. A v této vřavě, a v tomto víru nebude již brzy žádného společného pevného stanoviska, na němž bychom si mohli porozuměti a se dohodnouti, jakým způsobem by bylo možno, učiniti přítrž nynějšímu bohopustému boji, jenž rozrývá a hubí život našeho národa v nejhlubší jeho podstatě. A proto pokládáme za čin eminentně vlastenecký, poukážeme-li roz-

¹⁾ Viz v této příčině velezajímavý spis: H. E. Ziegler, Die Naturwissenschaft und die socialdemokratische Theorie. Stuttgart 1894.

jitřené strany a vrstvy v národě našem k majáku, jenž nám v nynějším hrůzyplném vlnobití osvítlí a ukáže cestu ku přístavu blahého a spasného míru. I můžeme konstatovati s povděkem, že i u nás mnozí duchové, kteří v nynějším děsném ryku politických bojů neztratili ještě smyslu a citu pro pravdu, uznávají již nebezpečnost nauk materialistických vůbec a pro národ náš zvláště a že zase pozvídají zraků svých k oněm ideálním výšinám, s nichž křesťanská filosofie patřila vždy jak na dějstvo hmotné přírody tak i na život člověčenstva. A mužům těmto pravdu upřímně a poctivě hledajícím míníme ukázati, že jedině v nauce křesťanské nalezneme v nynější době cestu ke smíru mezi vědou a mezi životem. Za tím účelem pokusíme se podati důkaz, že nauka o všemmíru, tak jak ji hlásá křesťanská filosofie, podobá se vznešenému gothickému dómu, jehož rozměry jsou tak ohromny, že moderní přírodověda má v něm ku svému vývoji a pokroku dosti prostranství.¹⁾

Proto bude mítí práce naše účel povýtečně irenický. Již jsme se dost mezi sebou napřeli, nuže uvažme jednou také to, co jest nám společno, a podejme si poctivě pravici ku svorné práci, této jedině podmínce blaženější budoucnosti našeho drahého národa.



¹⁾ V. Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet u. Dr. Jos. Pohle. Fulda 1888. I. Bd: 1. Heft S. 1 ff.

A. Atomismus.

I. Krátký dějepisný nástin nauky atomistické.

1. Atomismus antický.

§ 2.

Ačkoliv již Leucipp nauku atomistickou ve starověku byl hlásal, přece ji uvedl teprve Demokrit (nar. okolo r. 460. v Abdeře) v úplnou soustavu. Jeho nauka opírá se o tyto hlavní zásady:

1. Z ničeho nemůže něco vzniknouti. Nic, co existuje, nemůže býti zničeno. Veškerá změna ve světě záleží toliko ve spojení a rozloučení jednotlivých částí tělesa.

2. Nic se neděje nahodile, nýbrž vše pochází nutně z jednoho toliko původu.

Touto větou popírá Demokrit zcela přímě veškeru účelnost ve přírodě. Neb dotčený původ (λόγος), z něhož vše pochází, není nic jiného, než zákon mathematicko-mechanický, jemuž všechny jednotlivé hmotné částice — atomy (od τέμνω — dělití, štípati a α privativum) — s naprostou nutností jsou podrobeny.¹⁾

3. Nic neexistuje než atomy a prázdny prostor. Tyto atomy jsou nejmenší hmotné částice, které se již dělití dále nedají.²⁾

4. Atomy jsou počtem nekonečny. A ačkoliv co do jakosti jsou sobě všechny úplně rovny, liší se přec od sebe velikostí, tvarem a tíží. Od věčnosti padají v nekonečném prostoru jedním směrem. A poněvadž atomy těžší padají rychleji než atomy menší a lehčí, narážejí ve svém pádu na atomy lehčí. Tímto nárazem přecházejí do pohybu postranního a okružního a pohyb tento jest počátkem výtvaru světového. Nesčetné světy vznikají a zanikají jak vedle sebe, tak po sobě.

5. Různost všech věcí pochází z různosti počtu, velikosti, tvaru a způsobu spojení jednotlivých atomů. Atomy působí na sebe toliko tlakem a nárazem. I duše lidská neliší se podstatně od ostatní hmoty, jsouc toliko z atomů jemnějších, hladších a okrouhlejších

¹⁾ Mullach: *Fragm. phil. graec.* Par. 1869. p. 338.

²⁾ Mullach, *l. c.* p. 357.

složena. Tyto duševní atomy jsou také pohyblivější než ostatní hmotné atomy, a tímto svým pohybem, jimž celé tělo pronikají, způsobují život a všechny různé projevy jeho.¹⁾

Atomistiku Demokritovu dále vyvíjel Epikur (nar. okolo r. 341. na Samu). V hlavních zásadách postavil se úplně na stanovisko Demokritovo. I podle jeho nauky nemůže z ničeho něco vzniknouti, poněvadž by pak ze všeho vše mohlo povstati a se vyvinouti. Vše, co jest, jest tělesem, netělesný jest jen prázdný prostor. Tělesa jsou buď složena nebo jednoduchá. Jednoduchá tělesa — atomy — jsou nedělitelná a naprosto neměnitelná. Všechna ostatní tělesa jsou z těchto jednoduchých atomů složena. Vesmír jest nekonečen, a proto musí i světových těles býti bez počtu. Atomy jsou v ustavičném pohybu, z jehož různé povahy různost hmotných bytostí pochází. Atomy nemají žádné zvláštní jakosti mimo velikost, tvar a tíži. Následovně nemají také žádné vniterné činnosti. Veškerá jejich činnost jest jen zevnější, mechanická. Co do velikosti jsou atomy menší, než každá měřitelná veličina. I tvar mají velezrůzný. Totéž platí o jejich tíži.

V každém konečném tělese jest jak počet tak i různost atomů jen konečná. Proto dělitelnost těles do nekonečna není možná.

V nekonečném prostoru není žádného místa hořejšího a dolejšího, přece však jest v něm různé ano i opačné směry pohybu předpokládati, poněvadž by se jinak nedal vznik různých těles vysvětliti.

I duše lidská jest jen jemnou, po celém tělesném skupenství rozptýlenou hmotou.²⁾

Mechanický názor světový, tak jak jej Demokrit a Epikur mezi Řeky vypěstovali, mezi Římany velice rozšířil a utvrdil Titus Lucretius Carus (nar. 99. před Krist.) svou poučnou básní: „De natura rerum lib. VI.“ Opíraje se úplně o nauku Epikurovu hleděl dále rozvinouti a důsledně provésti ony momenty její, které v nauce Demokritově byly více méně jen nejasně a neúplně vyjádřeny aneb v jiných jasných naukách zavinitě obsaženy. I Lucretius má za to, že jest naprosto nemožno, aby z ničeho něco povstalo. Neb pak by toto vznikání něčeho z ničeho nemělo žádné meze a žádného konce. Všechno by mohlo ze všeho vzniknouti: člověk na př.

¹⁾ Zeller Die Philosophie der Griechen. Leipzig. I. Th. S. 728 f.; viz také Fried. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl. Iserlohn 1876. I. Buch, S. 1. f.

²⁾ Dr. Albert Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Mainz 1889. I. Abth. S. 165. ff.

z moře, ryba ze země, žádná rostlina, žádný živočich nemohl by se v mezích svého určitého druhu a rodu udržeti.

A poněvadž nemůže z ničeho něco vzniknouti, nemůže také v pravdě nic zaniknouti.

Všechn zánik záleží toliko v rozkladu jednotlivých částí, z nichž hmotná bytost složena jest, právě tak jako vznik věci pochází ze spojení těchto hmotných částí.

Prostor světový není celý hmotnými atomy vyplněn, má úplně prázdné mezery. Kdyby těchto prázdných mezer v prostoru nebylo, nebyl by vůbec možen pohyb těles, který přece v celém všemíru ustavičně pozorujeme. I nejtvrdí žulou pronikají krůpěje vodní, látky výživné živých bytostí prostupují celé jejich tělo, zima, zvuk vnikají i stěnami do světnice. Avšak mimo tělesa a prázdný prostor jiného nic neexistuje. Vše, co jest, jest z těchto dvou momentů — ze hmoty a prázdného prostoru složeno, čili jest toliko zjevem hmoty v prázdném prostoru se pohybující. Také čas není ničím v sobě, nýbrž jest jen naším subjektivním pocitem toho, co v nějaké době časové dříve anebo později se stalo. Čas sám v sobě nemá ani té jestoty, která prázdnému prostoru přináleží, a proto jest také všechny události dějepisné toliko za pouhé hmotné úkony v prostoru míti.

Tělesa jsou buď složena aneb jednoducha. Tato poslední nazval Lucretius: „*principia aneb primordia rerum.*“ Tělesa jednoduchá nedají se žádnou mocí zničiti. Dělitelnost těchto jednoduchých těles není nekonečna. Nekonečná dělitelnost zničila by veškeru pravidelnost a zákonnost ve vzniku věci všude ve přírodě patrnou. Kdyby hmotné věci neměly nejmenších nezměnitelných částic za svůj pevný původ a základ, musily by beze všeho pravidla vznikat a zanikat.

Lucretius uvádí pro nekonečnost a neobmezenost světa důvod, který jest mu mezi všemi antickými materialisty zcela vlastní. Popíraje sílu gravitace čili přitažlivosti má za to, že by ve případě, kdyby svět měl skutečné meze, musila se veškerá hmota na dně báně světového prostoru nakupiti.

Co nám u Lucretia musí býti s podivením, jest jeho pokus ke konci I. knihy, účelnost na přírodě vysvětliti z pouhé působnosti mechanických sil přírodních. Myšlenka Darwinova, že jak v říši rostlinné tak i živočišné ze všech možných tvarů, které tokem vývoje přírodního vznikly, udržují se jen tvary, které podmínkám životním jsou nejprůměřejší, jest tu dosti jasně vyjádřena.

„Nebot“, [tak praví v I. k. 1021—1034]¹⁾ „atomy samy sebe zajisté po důmyslné úvaze do svého pořádku neuvedly aniž se smluvily, jaký pohyb každý jednotlivý atom má způsobiti; poněvadž však ve velikém počtu přerozmanitým způsobem ustavičnými nárazy po všemmíru jsouce strkány na věky se honí, zakusily všech možných způsobů pohybu a skladby a dospěly konečně do pořádku, v němž tento stvořený svět záleží. Svět po mnohá a dlouhá leta se zachováváje od toho času, co do patřičného pohybu byl uveden, jest příčinou, že veletoky svými bohatými vlnami dychtivé moře živí, že země paprskem slunečním jsouc zahřívána nový život plodí a pokolení živoků roste a kvete a mihavé étheru kmity ustavičně se vlní.“

Účelnost ve přírodě jest takto jen zvláštním případem, který při nesčetných různých kombinacích hmotných atomů tokem věčnosti sám od sebe udáti se musí. V knize II. popisuje Lucretius pohyb atomů a jejich vlastnosti. Atomy jsou podle jeho názoru ve věčném pohybu, jenž podle přirozeného zákona původně v ustavičném stejnoměrném pádu nekonečným prázdňným prostorem záležel. Než jak vznikly z tohoto stejnoměrného pádu jednotlivé světové bytosti? Padají-li hmotné atomy úplně prázdňným prostorem, jak se mohou sraziti a tím z kolmého pádu směry postranními vybočiti? Na otázku tuto odpovídá Lucretius, že atomy jsouce podobně jako člověk a zvíře samovolným pohybem opatřeny samy sebou z kolmého pádu vybočily a nejružnějšími směry pohybovati se počaly.²⁾ Tvar připisuje atomům nejrozmanitější. Brzy jsou hladky a kulaty, brzy drsný a ostrý, rozvětveny a háčkovity. Počet různých

¹⁾ *Nam certo neque consilio primordia rerum
ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in talis disposituras
qualibus haec rerum consistit summa creata
et multos etiam magnos servata per annos,
ut semel in motus coniectat convenientis
efficit, ut largis avidum mare fluminis undis
integrent amnes et solis terra vapore
fota novet fetus summ'issaque gens animantium
floreat et vivant labentes aetheris ignes.*

Lange l. c. S. 140.; cf. S. 107.

²⁾ Kn. II. 655—660 (680); Lange l. c. S. 141.

těchto tvarů jest obmezen, avšak atomů v každém tomto tvaru jest počet nekonečný. V každém tělese spojují se nejrůznější atomy ve zvláštních poměrech, a z těchto rozmanitých kombinací vzniká nekonečná ta různost hmotných bytostí. Počet světů je nekonečný. Světy tyto vznikají v nesměrných dobách časových a vzdálenostech po sobě, vedle sebe, nad sebou a pod sebou a trvajíce vždy delší neb kratší dobu, zase zanikají. Daleko za hranicemi našeho viditelného světa jsou nesčetné atomy, které se buď ještě v tělesa nespojily aneb které ze světů před nekonečnými časy rozptýlených zbyly. A tyto atomy padají zcela tiše rozměry prostornými a časovými, jichž nikdo pochopiti a vyměřiti nemůže. Všude za naším prostorem bytují jiné světy v počtu nekonečném, a tyto světy přitahujíce k sobě nové atomy ze zevnějšího nekonečného prostoru a vysílajíce jiné zase do téhož prostoru, jsou ustavičnému vzniku a zániku podrobeny. Naše země stárne. Starostlivý rolník kormoutí se přečasto nad nezdarem práce a námahy své a připisuje bohatší úrodu dob dřívějších větší zbožnosti svých předků, vlastně však tuto rostoucí neúrodnost země sama pořád více stárnoucí zavinuje.

Ve knize III. snaží se Lucretius bytnost duše lidské vystihnouti a vysvětliti. Rozeznává v člověku duši (anima) a ducha (animus). Obě tyto části náležejí k podstatě lidské. Jako ruka, noha, oko atd. jsou ústroji jedné a téže živé bytosti, tak také duše a duch. Teplo a životní vzduch, který při smrti tělo opouští, tvoří duši a její nejjemnější a nejvniternější částka, kteráž v hrudi má své sídlo a která jedině pocitů schopna jest, jest duch. Obě tyto části jsou tělesny, skládajíce se z nejmenších, nejokrouhlejších a nejpohyblivějších atomů. Zmizí-li květ (bouquet) z vína, vůně z masti, nikdo nepozoruje, že by jejich tíže se umenšila, rovněž tak, když duše tělo opustí. Proto jest smrt věcí zcela lhostejnou. Člověk smrti přestává toliko cítiti zlo, jímž v životě byl stihán. Avšak při své bázni před smrtí domnívá se, když tělo na zemi klesá, v plamenech ohně se pálí, aneb divou zvěří roztrháno bývá, že on sám to jest, který vše toto trpí a snáší, zapomínaje na to, že při skutečné smrti již nežije a proto všeho toho cítiti nemůže. Kdo smrti se hrozí a praví: „Již tě drahá vlast nebude vítati a tvá věrná choť a tvé milé dítky nebudou tvým polibkům vstříc spěchati a srdce tvého blahou rozkoší naplňovati, — všech těchto dober zbavil tě jediný neblahý den,“ zapomíná připojiti: „Avšak ty již nemáš při tom žádné touhy po věcech těchto.“ Smrti přestává člověk nejen všech rozkoší, nýbrž i také všech strastí zakoušeti, upadaje ve věčný

příjemný spánek, z něhož není žádného probuzení. A jako nemá příjemný a libý spánek nic hrůzyplného do sebe, tak ani smrt, již člověk upadá ve spánek věčný.

V knize IV. jedná o speciální antropologii, a v knize V. o původu země, moře, hvězd a živých bytostí. Co se člověka týká, praví Lucretius, že povstal nenáhlým vývojem z nižších organických tvarů.

Knihy VI. a poslední jedná o blesku a hromu, o krupobití a mračnech. A jako v předešlé knize pojednával o pradějích člověka jen jakožto o části kosmogonie, podobně uvádí i zde nemoce člověka ve prazvláštní spojení s podivuhodnými těmito zjevy přírodními. Celé dílo zakončuje líčením hrůzyplného moru.

Z uvedených hlavních rysů, které jsme z Demokrita, Epikura a Lucretia načrtli, jest jasno, že tito hlavní zástupci antického atomismu v hlavních zásadách nauky atomistické úplně souhlasí. Veškeren svět vzniknul z nedělných atomů, které majíce úplně stejnou bytnost vší vlastní vniterné činnosti jsou prosty a toliko zevnějšími mechanickými silami v pohyb přicházejí a pohybem jednotlivé hmotné bytosti ze sebe vytvářejí.¹⁾

2. Atomismus novější doby.

a) Atomismus mechanický (korpuskulární).

§ 3.

Vlivem křesťanství, jež svou soustavu filosofskou budovalo na základě Sokraticko-Aristotelském, zmizel téměř úplně veškeren atomismus a s atomismem i mechanický názor světový. Podle názoru křesťanského jest vnější svět uskutečněnou soustavou odvěčných ideí Božských, které se ve světě jako ve svém zrcadle obrazy. Následovně jest svět jak ve své celistvosti tak i ve všech svých jednotlivých částech úplně účelně zařízen. A proto působí ve světě mimo příčiny mechanické ještě také příčiny vzorné a účelné.

Poněvadž tento názor světový Sokratem a Aristotelem v hlavní podstatě již vyslovený a světlem nauky křesťanské vytríbený a zdokonalený ve veškerém vzdělaném středověkém světě úplně zobecněl, proto se v této době jen po řídku atomisté, jako na př.

¹⁾ Lange l. c. S. 107.—122.; viz také: Paulus Mielle. De substantiae corporalis vi et ratione. Lingonis 1894. p. 8 sqq.

Vilém Conchesský,¹⁾ Mikuláš z Autricurie,²⁾ vyskytují. Teprve Bakona Verulamského (nar. 1561. v Londýně, zemř. r. 1626.³⁾) jest v novější době za obnovitele starého atomismu pokládati. Bako položil za základ své soustavy Demokritovu nauku o atomech. Atomy jsou sice rozměrný, avšak nedělitelný a neviditelný chovající v sobě v zárodku již všechny vlastnosti a síly hmotných bytostí. Avšak z pouhých atomů nedá prý se přece vznik a činnost těles vysvětliti. A proto běře útočiště k jakýmsi dobrodružným duchům (spiritus), kteříž jsouce každému tělesu immanentní jsou principem jeho vzniku, trvání a zániku. Těchto duchů nemyslil si však Bako po způsobu Aristotelské energie jakožto něco ideálního t. j. jakožto podstatný tvar, jenž určuje nejen skutečnost, nýbrž i veškeru činnost věcí, nýbrž pokládal je za podstaty číře hmotné, byť i velice jemné a neviditelné. Tito duchové podobají prý se sice vzduchu, jsou však přece podstatně od něho rozdílni. Jsou rozličného druhu: někteří jsou teplí, jiní studení, jiní mokří atd., způsobující takto různé vlastnosti těles. V tělech oduševněných jsou dvojí tito duchové: jedni, kterými také neživá tělesa jsou opatřena a tyto nazývá: „spiritus mortuales“, a druzí, kteří tělům život vdechují — a kteří „spiritus vitales“ slují. I tito životní duchové jsou hmotní a od duchů neživých liší se jen svou jemností.

Ačkoliv Bako pokládá atomy oživené za stvořené a tím se podstatně liší od svého mistra Demokrita, přece vylučuje ze zpytu přírody a života jejího veškeru účelnost a záměrnost a praví, že všecky zjevy přírodní výhradně jen z příčin účinkujících podle zákona kausálního jest vysvětlovati.

Ačkoliv Bako již k atomismu se kloní, náleží přece ještě více do doby přechodné od scholastiky k materialismu novějšímu, který teprv v 17. stol. většího vlivu a rozhodnější platnosti počal nabývati. A tohoto nového materialistického ruchu původcem a hlavním také zástupcem jest bez odporu Petr Gassendi (1592—1655). Význam Gassendiho záleží v tom, že úplně se vrátil ve svém světovém názoru k Epikurovi, jehož hlavní zásady kosmologické za základ i své soustavy položil. I Gassendi přijímá prázdný prostor a v něm

¹⁾ Dr. M. Schneid: Die Schol. Lehre von Materie und Form. 2. Aufl. Eichstätt 1890. S. 10.

²⁾ Prantl: Geschichte der Logik im Abendl. B. 4. S. 25 f.

³⁾ Schaller: Geschichte der Philosophie von Bako von Verulam bis auf unsere Zeit. Leipzig. 1841. I. Bd.

nesčetný počet atomů. Jen v tom se liší od Epikura, že nekonečného prostoru a nekonečného počtu atomů nepřipouští. Jak prostor jest konečen, tak i atomy v něm obsažené. I průběh, jímž z atomů tento svět vzniknul, vysvětluje podle Epikura.

Atomy jsou též bytnosti, jen velikost a tvar mají různý. Různé vlastnosti věcí pocházejí právě z této různosti velikosti a tvaru. Teplo na př. záleží v rychlém pohybu ostrých atomů, sucho v těsném jejich spojení. Tíží atomů dovozuje z immanentní jejich síly, již se vespolek přitahují a odpuzují. Vznik a zánik věcí záleží v pouhém spojení a rozpojení atomů. Shoří-li dřevo, oheň, kouř, popel atd., již dříve podle atomů existovaly, jen spojení jejich bylo jiné. Všechna změna v tělesech jest jen pohybem jednotlivých částí věcí. — Dále však nechce mistra svého následovati. Proto nepopírá Boha, tvůrce všemohoucího tohoto světa, ano učí zcela rozhodně, že tento svět byl Bohem z ničeho stvořen. Mimo to uznává patrnou účelnost v tomto světě, a z této účelnosti všude se jevíci soudí, že Tvůrce světa musí býti bytostí nekonečně moudrou a rozumnou. A stvořil-li Bůh tento svět, jest nezbytno, aby jej též zachovával a k cíli mu vytknutému řídil.

Podle Cartesia (1596—1650.) záleží vnitřní bytnost všech tělesných věcí v jejich rozsažnosti. Atomy nemají žádné vnitřní síly. Samy ze sebe jsou zcela mrtvy, nemajíce v sobě žádného principu pohybu a činnosti. Všechna činnost, všechnen vznik a zánik ve přírodě pochází ze příčiny vnější, t. j. od Boha, jenž toliko vlivem mechanickým jednotlivé atomy do pohybu uvádí a tak veškeru činnost ve přírodě způsobuje. V rozsažnosti atomů jest též jejich dělitelnost obsažena a tato dělitelnost jest nekonečná, poněvadž vše, co jest rozsazno, musí býti též neobmezeně dělitelno. Abychom tedy vznik hmotného světa vysvětlili, jest nám předpokládati, že původní hmota skutečně do nekonečna rozdělena byla. V původní úplně rozdělenou hmotu uvedl Bůh jistou míru pohybu, kterou v něm nyní ustavičně udržuje. Tato míra pohybu nemůže se proto ani zvětšiti ani zmenšiti. Pohyb Bohem ve hmotu uvedený přechází zcela mechanicky z atomu na atom a přechodem tímto způsobuje jak vznik světa tak i všechnen další vývoj jeho.

Poněvadž bytnost věcí v jejich prostorné rozsaznosti záleží, může skutečný prostor jen tam býti, kde jest skutečné těleso. Prázdný prostor jest nemožný. Z čehož následuje, že pohyb v jedné části hmotné způsobený na veškeru hmotu přecházeti musí. Jakmile tedy původně v chaotické hmotě pohyb vzniknul, musil se nezbytně

rotací veškeré hmoty jeviti. A rotací touto vznikla pak všechna jednotlivá tělesa nebeská, která ve vlnícím se étheru jako spící plavci v lodi klidně odpočívají.¹⁾

Mechanická činnost tlaku a rázu, již jednotlivé útvary světové vznikly, jest příčinou i živých bytostí. Rostliny a zvířata nemají žádného immanentního životního principu (forma substantialis ve smyslu scholastickém = duše rostlinná a zvířecí), nýbrž jsou toliko umělými stroji, které vlivem vnější příčiny pohybu a činnosti docházejí. — Cartesius upíraje atomům každý immanentní princip pohybu a života proměnil celý vesmír v pouhý mrtvý mechanismus.²⁾

Ačkoliv Bako za původce směru materialistického a Cartesius směru idealistického v novější filosofii se pokládají, můžeme přece vším právem tvrditi, že oba k utvrzení atomistického názoru světového v novější době stejnou měrou přispěli. Oba zaujali proti dosavadní filosofii aristotelsko-scholastické stanovisko co nej-příkřejší, oba vyšli ze zásady, že o každém poznatku dotud jest pochybovati, dokud jasně dokázán není. A ačkoliv Cartesius v kritériu, podle něhož pravdu poznati lze, podstatně od Bakona se liší, přece konečně oba k témuž výsledku dospěli.

Bako prohlásil jen to za pravdu, co nepředpojatým pozorováním vnější smyslné přírody poznati lze, kdežto Cartesius jedině sebevědomí lidské za jistý a nezvratný děj předpokládaje usiloval odtud vnější smyslnou přírodu jakožto nutný postulát vyvoditi. A právě z této příčiny dal podnět idealistickému ruchu ve filosofii, jenž z myslící úsoby nejen vši pravdu, nýbrž i vši jestotu apriorně dovozuje. Kdežto u Bakona převládá metoda induktivní, hleděl Cartesius opačně dedukcí z myslící úsoby vši pravdu dovoditi. Avšak tím, že Cartesius prohlásil dedukci za jediný prostředek poznání našeho, postavil nutně nejčirější tvar veškeré dedukce — matematiku — ve své soustavě do popředí. Tak se stalo, že z Cartesia vyšel onen matematický směr ve filosofii přírodní, jenž na všechny zjevy ve přírodě kláde měřítko čísla a geometrického tvaru.

Ačkoliv novější atomismus z Bakona obyčejně vychází, přece ráz číře mechanický vtisknul mu na prvním místě Cartesius.

Netrvalo dlouho a z výlučné indukční metody, již Bako jedině se řídil, vyvinul se úplný empirismus. Zakladatelem jeho

¹⁾ V. Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1889. 3. Aufl. 2. Abth. S. 95 ff.

²⁾ V. Schneid: l. c. S. 11 f.

stal se Tomáš Hobbes (1588—1679). Hobbes obmezil předmět všeho našeho poznání a následovně i všeho filosofského zkumu pouhými smyslnými zjevy věcí. Vše, co má poněkud povahu jen nehmotnou, nadsmyslnou, leží prý úplně mimo obor našeho poznání.

Co se pojmu hmoty týká, liší se Hobbes ode svých materialistických předchůdců. Rozeznává v ní toliko těleso a případnost.

Tělesem jest mu vše, co beze všeho vzhledu k našemu myšlení část prostoru vyplňuje a s ním v jedno spadá. Případnost však není ničím skutečným čili objektivním, jako jest těleso, nýbrž jest pouhým způsobem, jakým těleso pojímáme. Případnost těles se ustavičně mění, jen rozsaznost a tvar jejich jsou beze změny. Pojmy tělesa a podstaty jsou tožny. Co není tělesem, to nejen není podstatou, nýbrž to vůbec není. Netělesná podstata jest nesmysl. Všechna tělesa skládají se z nejmenších částic, které však nejsou naprosto nedělitelný.¹⁾

Hmota není jedním z ostatních těles, ani tělesem zcela zvláštním, od ostatních rozdílným, nýbrž pouhým jménem čili pouhou abstrakcí, již myslící úsoba hmotu v její všeobecnosti pojímá a sobě myslí. To, co ve všech změnách hmotných beze změny trvá, není hmota, nýbrž těleso samo, kteréž toliko své případnosti ztrácí, a nových nabývá, t. j. brzy tak, brzy jinak námi vnímáno bývá.

Když tedy nějaký hmotný předmět svou barvu mění, tvrdým anebo měkkým se stává, ve své části se rozpadá nebo s novými částmi se spojuje a slévá, původní jeho kolikost trvá bez ustání.

Avšak podle různých dojmů, kteréž předmět se měnící na naše smysly činí, vyjadřujeme jej různými jmény. Zda-li nějaké změněné těleso pokládáme za úplně nové nebo je máme za tožné s tělesem ještě nezměněným a připisujeme mu jen nové vlastnosti, kterých před změnou nemělo, závisí prý výhradně na jazykovém určení pojmu, tedy na naší vlastní libovůli. Proto jest rozdíl mezi tělesem (podstatou) a případností toliko poměrný, na našem názoru závislý. Skutečné těleso, kteréž stálým pohybem svých částí vzbuzuje přiměřené pohyby v našich smyslových ústrojích, není žádné jiné změně mimo dotčený pohyb svých jednotlivých částí podrobno.²⁾

V nauce jeho o pocitu jest již sensualismus, který později John Locke provedl až do nejzazších konsekvencí, v hlavních rysech zcela jasně obsažen. Podle nauky Hobbesovy jest i člověk jako všechny ostatní bytosti pouhým tělesem. Neskládat se z těla a duše

¹⁾ Stöckl l. c. S. 81 ř.

²⁾ Lange: l. c. S. 245—247.

tím způsobem, jakoby duše byla duchovou podstatou od těla bytně rozdílnou. Veškero naše poznání jest následovně jen smyslové, k zevnějšímu viditelnému předmětenstvu se odnášející. Hobbes má za to, že pohyby tělesných věcí prostřednictvím vzduchového media našim smyslům se zdělují, ze smyslů pak k mozku, z mozku konečně až k srdci se přivádějí. Na každý pohyb ve smyslových ústrojích vnějšími předměty způsobený následuje v těchto ústrojích ihned zpětný pohyb a z tohoto dvojího pohybu dovozuje Hobbes vznik pocitů v duši naší. Naše pocity záleží takto v pohybu našich ústrojů, který v nich zevnější hmotné předmětenstvo působí.

Ze zpětného pohybu, jímž pocit vzniká, dá se také vysvětliti, proč obrazy předmětů v jednotlivých smyslových ústrojích způsobené z těchto ústrojů na venek přenášíme.

Obrazy předmětů, kterými vnější předměty postřehujeme, nejsou tyto předměty samy, nýbrž toliko pohyby z našeho nitra se proudící. Ze svítících těles nevychází žádné světlo, ze zvučících žádný zvuk; jak světlo, tak i zvuk jsou toliko pocity, které teprve v našem nitru jakožto zpětné, ze srdce vycházející pohyby vznikají. Z toho plyne, že tak zvané smyslné vlastnosti těles nepřínaležejí tělesům samým, nýbrž jen v nás po dojmu zevnějších předmětů vznikají.

Mezi anglickými atomisty nesmíme mlčením pominouti chemika Roberta Boyla (nar. 1626.), jenž svým dílem: „Chemista scepticus“ lučbě nové dráhy vykázal. Studium Gassendiho seznámil se s naukou Epikurovou, již si až na její atheismus úplně osvojil. Učil prázdnému prostoru, neprostupnosti atomů, jejich rozdílu ve velikosti a tvaru, právě jako Epikur. Nejen vznik a zánik v neživotné přírodě, nýbrž i všechny životní pochody v ústrojenstvu nejsou mu leč pohyby atomů. —

Všichni dosavadní atomisté hledali bytnost atomů v pouhé rozsaznosti čili rozměrnosti. Hmota nemá žádných vlastních sil, žádné vlastní činnosti. Veškerá činnost ve přírodě se jeví záleží v pouhém mechanickém pohybu. Avšak čím více přírodověda snažila se z pouhého mechanismu veškeren život přírodní vysvětliti, tím více nabývala přesvědčení, že pouhý mechanický pohyb nikterak nestačí k vysvětlení a odůvodnění všech zjevů života přírodního. Obzvláště život organický zůstával jí podle tohoto principu záhadou naprosto nepochopitelnou. A proto jak přírodověda tak i filosofie počala brzy mimo zevnější

mechanický pohyb i vniterné síly atomům připisovati. Počátek učinil John Locke. Jsa o nedostatečnosti pouhého mechanického pohybu úplně přesvědčen, učil, že tělesa svými vlastními silami působí. A proto připisoval jim mimo rozsažnost také ještě bytnou vlastnost — huťnost. Takto uveden zase mimo mechanismus do přírodovědy také dynamismus, jehož důležitost a nezbytnost v této době především Newton s velikou rozhodností dokazoval poukazuje k tomu, že pouhá mechanická rotace, z níž Cartesius dovozoval původ všech věcí světových, pohybu jednotlivých nebeských těles nikterak nevysvětlí. A proto položil příčinu pohybu do těles samých. Tak se mu podařilo, že odhalil svou tížnou silou nejen jednotu a harmonii ve všemmíru všude vládnoucí, nýbrž i vystopoval dráhy jednotlivých těles nebeských. A síla tato jest nejen tělesům, nýbrž i nejmenším hmotným částicím — atomům — vlastní.

Co se vzniku jednotlivých hmotných těles z atomů týká, měl Newton za to, že Bůh na počátku stvořil hmotu tím způsobem, že prvé její částky, z nichž později nynější hmotná příroda povstala, byly pevné, tvrdé, neprostupné a pohyblivé. Jejich velikost, tvar a počet stál ve přiměřeném poměru k prostoru, v němž se měly pohybovati, jakož i k účelu, k němuž byly určeny. Jelikož atomy jsou zcela husté, jsou také mnohem tvrdší než každé těleso, které z nich složeno jest, ano jejich tvrdost jest tak veliká, že nemohou se ani otřítí ani zmenšiti a ve veškerém oboru přírody není žádné síly, která by je dovedla v části rozdělití. Tyto původní hmotné částice jsou nejen setrvačné, nýbrž mají mimo trpné pohyby také vniterné činné principy.

Po Newtonovi aspoň ve fysice a lučbě pořád více půdy nabýval názor, že atomy jsou vniternými silami obdařeny. Síla tíže, přitažlivosti a odpudivosti slouží pořád více k vysvětlování dosud záhadných zjevů jak fysikálních tak chemických. Od té doby již nevyrazil ze přírodovědy dualistický názor, jenž atomu dva živly: „látku“ a „sílu“ připisuje.¹⁾

b) Atomismus dynamický (energetický).

§ 4.

Jak jsme viděli, klade mechanický atomismus podstatu hmoty do pouhé látky, již upírá každý vniterný princip pohybu a

¹⁾ Paulus Mielle. l. c. p. 20 sqq.

činnosti. Jemu jest hmota jen látkou, jež zevnější příčinou do pohybu uváděna býti může. Atomismus dynamický zaujímá opačné stanovisko. Popíraje elementární látku prohlašuje toliko sílu za podstatu hmotnou a učí, že se těleso neskládá z rozsažných hmotných částí, nýbrž z nerozsažných a v prostoru nerozložených podstat, jež silami nazývá. Tu mizí úplně látka jakožto podklad čili substrát síly a celé těleso jest jen projevem síly beze všeho hmotného základu.

Jako mechanický atomismus jest východištěm a hlavní oporou materialistického názoru světového, tak jest tento dynamismus základem, na němž idealismus a jemu spřízněný pantheismus své nauky osnuje.¹⁾

Ve starověku byl to především Pythagoras, jenž první tomuto dynamismu cestu razil. Podle Aristotela²⁾ vycházel Pythagoras ze zásady, že bytností (*οὐσίαι*) a původem (*ἀρχή*) všech věcí jest počet. Každá věc záleží svou vniternou bytností v počtu a celý vesmír není než velikou číselnou soustavou. Vše, co poznáváme, obsahuje v sobě počet, bez něhož nemůžeme ničeho mysliti a poznávati. Jen počtu jest pravda vlastní a takořka vrozena. Žádný klam nepřijímá na sebe povahy počtu a harmonie jím způsobené. Počet dává zákony a vládne všem věcem.³⁾

Principy, z nichž počet vzniká, záleží v neobmezenosti a v mezi. Poněvadž však počet jest bytností věcí, jest patrné, že principy počtu: neobmezenost a meze jsou také principy všech věcí. Každá věc obsahuje v sobě neobmezenost a mezi čili to, co neobmezenost omezuje a určuje. Neobmezenost záleží v pouhém prázdňém prostoru, kdežto její meze vzniká ze množství jednoduchých bodů, které v onom prázdňém prostoru nějakým způsobem jsou spojeny. A proto věta: „všechny věci jsou počtem“ dá se také vyjádřiti větou: „všechny věci jsou složeny z bodů, které ve své skladbě nějaký počet vyjadřují.“ —

Pythagoras skládaje každé těleso z ploch, plochu z čar a čáru z bodů, zaměňuje povahu mathematického tělesa s tělesem skutečným a učí, že ze spojení jednoduchých bodů vzniká skutečná čára, z vedlebylostí čar skutečná plocha a ze sdružení ploch konečně skutečné, hmotné těleso. Body, čáry a plochy jsou tedy věcnými

¹⁾ Schneid: l. c. S. 14.

²⁾ Aristotela *Metaph.* 1, 5. 6.—12.; 6, 8.—13. 6.

³⁾ Dr. Jos. Kachník. *Historia philosophiae. Olomucii.* 1896. p. 14. sq.

jednotkami, z nichž hmotné těleso jest složeno. Poněvadž těleso z dotčených tří částí (z bodů, čar a ploch) jakožto něco čtvrtého následuje, proto jest vždy také čtveřicí (τέτρακτις). Avšak pouhé jednoduché body nestačí ještě k utvoření tělesa. Všechny jednoduché body byvše spojeny musí nutně v jeden bod splynouti. Podobně také čáry a plochy. Jen tenkrát mohou z jednoduchých bodů čáry, z čar plochy, z ploch tělesa vzniknouti, když mezi body mezery se rozprostírají. Tato prázdnota jednotlivé body od sebe dělicí není nic jiného, než ona neobmezenost, kteráž jest podkladem či substrátem meze v bodech obsažené. Takto vzniká těleso z neobmezenosti či z mezer, jež body, aby nesplynuly, od sebe vzdalují, a z mezí, jež právě v těchto bodech mezery ukončujících záleží. Avšak mezery nejsou v témže smyslu konstitučními principy tělesa, jako body. Mezery jsou toliko nezbytnou podmínkou, pod níž neprostorné jednotky se vespolek spojují a tak těleso ze sebe vytvářejí. Skutečným stanovným principem těles jsou tedy jen dotčené jednotky, které ze sebe skládají počet a tím i podstatu těles.

Že nauka Pythagorova o povaze hmoty vede nutně k čirému idealismu, jest samo sebou patrné. Záleží-li veškerá podstata hmoty toliko v ideálních jednotkách a vzájemných vztazích jejich, pak mizí úplně hmotnost těles. Jejich různost pochází toliko z různé skladby dotčených jednotek, která zase na různosti mezer jednotky od sebe dělicích závisí.¹⁾

Tento idealistický názor o hmotě došel i u některých ss. Otců jakéhosi ohlasu. Tak na př. pokládal sv. Řehoř Nyssejský hmotu za něco číře intelligibilního. Ve středověku zastupovali tento směr někteří židovští filosofové, jako na př. Avicebron (Ibn Gebirol). Učíce emanaci vnějšího světa z podstaty Božské, přijímali takto mimovolně i dynamický názor o povaze hmoty.²⁾

V novější době nabyl tento názor především vlivem filosofie Leibnitzovy veliké důležitosti. Leibnitz (1646—1716) nemoha se nikterak s čirým mechanismem ve přírodě vládnoucím sprátněti, pokládal za věc zcela nemožnou, aby hmotné bytosti byly úplně prosty vlastního principu činnosti a jen vlivem vnějšího mechanismu do pohybu byly uváděny. Za tou příčinou chtěl zase ve přírodě moment dynamický k platnosti přivesti. Avšak nezachovávají

¹⁾ Stöckl: l. c. S. 57 sqq.

²⁾ Schneid: l. c. S. 15.

při tom patričních mezi dospěl až ku psychickému dynamismu, podle něhož všechny světové věci skládají se z jednoduchých, duším lidským úplně podobných duševných bytostí.

Popíraje proti Cartesiovi nekonečnou dělitelnost hmotných těles, učil, že dělením dospějeme k částem, které se již dále dělití nedají.¹⁾ A tyto jednoduché dále nedělitelné podstaty nazývá monadami. Těleso z těchto jednoduchých podstat složené není v pravém smyslu podstatou, nýbrž toliko souborem či agregatem mnohých podstat čili monad.²⁾

Monada liší se od atomu tím, že jest úplně jednoduchou podstatou, takorčaka metafysickým bodem, kdežto atom i kdyby byl sebe menší, přece ještě jest rozsažen a v prostoru rozložen. Monadu jest úplně po způsobu lidské duše mysliti. Monada nemůže býti přirozenými silami ani způsobena, ani zničena. Jak její znik tak i její zánik může býti jen účinem všemohoucí tvůrčí moci.³⁾

Monada jakožto jednoduchá podstata jest bytně jen silou, která postřehou a snažností (záměrností — per perceptionem et appetitum) se jeví, podobně jako duše lidská, jež mohutností poznávací a vůlí obdařena jest. Monada jest bytostí představující a chtějící [se snažící].⁴⁾

Silou svou postřehující (vnímající) jest každá monada schopna, celý vesmír sobě představit, a svou snažností usiluje také o to, aby si jej celý představila. Takto jest každá monada živým zrcadlem, v němž se celý vesmír ovšem vždy s jiné strany obrází. Kdo by tedy úplně poznal jen jedinou monadu, viděl by v ní celý vesmír.⁵⁾

Ačkoli monady jsou čirými silami, nemohou přece působiti na venek, veškerá jejich činnost jest toliko immanentní a následovně mohou jen sebe pozměňovati, nikoliv však na vzájem na sebe působiti. Monady nemají oken, kterými by se mohlo do nich vcházeti a zase z nich vycházeti.⁶⁾ Immanentní činnost, již každá monada se pozměňuje, jest všeobecným zákonem vyměřena a vymezena, a to tak, že každá následná změna či modifikace má svůj dostatečný důvod ve změně předchozí. Všechny změny posloupné, jimž každá

¹⁾ Durdíkův překlad Leibnitzovy Monadologie. Praha. 1884. Str. 23. n. 1.

²⁾ l. c. str. 23. n. 2.

³⁾ l. c. n. 5. 6.

⁴⁾ l. c. str. 27. n. 14. 15.; str. 29. n. 18. 19.

⁵⁾ l. c. str. 43. n. 56.

⁶⁾ l. c. str. 23. n. 7.

monada podrobena jest, souvisejí mezi sebou jako dobře článkovaný řetěz, tak že z každé změny přítomné s naprostou nutností jest souditi na změnu budoucí.¹⁾

Poněvadž monady nemohou vespolně na sebe působiti, nemají také mezi sebou žádné zevnější spojitosti. Veškeren svazek, jenž jak jednotlivé monady v tělesa spojuje, tak i vzájemné vztahy mezi jednotlivými tělesy určuje, jest toliko ideální.²⁾

Tato spojitost ideální má v tom svůj původ, že Bůh každou jednotlivou monadu původně již vzhledem ku všem ostatním monadám stvořil a všechny monady tak vzájemně spojil a uspořádal, že v každém okamžiku jejich vniterné činnosti a modifikace těmito činnostmi v nich způsobené činnostem a modifikacím všech ostatních monad v celém všemíru jsou úplně přiměřeny.³⁾ Tuto ideální spojitost mezi jednotlivými monadami a činnostmi jejich nazývá Leibnitz „předurčenou harmonií (harmonia praestabilita).“⁴⁾

Ačkoli všechny monady jsou opatřeny vniternou činností, již vesmír sobě představují a zobrazují, není tato činnost u všech stejná. V jedněch jest představa všehomíra jasnější, v jiných jest temnější. Monady, jejichž představa jest zcela temná, takorča v mrákotu ponořená, nazývá Leibnitz prostými. Jiné se již povznášejí ku smyslým pocitům a tím také již k temné představě celého všehomíra, jak u duší zvířecích pozorujeme.⁵⁾ A konečně jsou monady, které jasné a určité vědomí majíce, jasně a určitě také vesmír představují. Tyto monady jsou duše lidské.⁶⁾

Nade všemi stvořenými monadami povznáší se monada nestvořená, kteráž celý vesmír vyrovnaně (adaequate) poznává, a monada tato jest Bůh.⁶⁾

Dále jest rozeznávati mezi monadami centrálními (ústředními) a periferickými (obvodovými).

Monada centrální jest monada, okolo níž jako okolo svého středu všechny ostatní monady v každé přírodní bytosti se seřaďují. A monady okolo centrální monady sestavené a sestrojené slují pak monadami periferickými.⁷⁾

1) l. c. str. 31. n. 22.

2) l. c. str. 41. n. 51.

3) l. c. str. 41. n. 51. 52.

4) l. c. str. 31. 33. n. 25. 27.

5) l. c. n. 28. sqq.

6) l. c. str. 39. n. 47.

7) l. c. str. 49. n. 70.

Z tohoto rozdílu dá se také již vysvětliti, jakým způsobem různá tělesa z jednoduchých monad se skládají.

Ze spojení monad prostých vznikají tělesa neústrojná. Prosté monady jsou vůbec „*materia prima*“, z níž celý hmotný vesmír vytvořen jest. Vesmír není takto věcnou jednotou, nýbrž toliko skupinou (aggregatem) jednot.¹⁾ Poněvadž hmota jest pouhou skupinou monad, není rozsažnost, jak Cartesius tvrdil, bytností, nýbrž toliko zjevem věcí. Totéž platí o všech ostatních smyslných vlastnostech věcí, jako jsou neprostupnost, porovitost, dělitelnost hmoty atd.

Neústrojná hmota jest podkladem (substratem — *materia secunda*) bytostí ústrojných, které tím vznikají, že okolo jedné ústřední monady se seřaďuje větší aneb menší množství monad obvodových. Tato centrální monada jest pak entelechií či podstatným tvarem celého tělesného ústrojí. A proto ústrojná bytost není již pouhou skupinou monad, nýbrž jest v jistém smyslu věcnou jednotou. Monada ústřední jest zároveň monadou vládnoucí, takorčka duší celého ústrojí.²⁾ Z čehož plyne, že žádná duše nemůže býti bez těla: není duší od těl zcela odloučených, není duchů bez těla.³⁾

Všechny monady jsou původně od Boha stvořeny; neb jen pod touto podmínkou mohl je Bůh harmonicky předzříditi. Poněvadž však ústřední monady (duše jak ústrojí tělesných, tak i duše lidské) beze svých těl nedají se mysliti, musily býti již od počátku jimi opatřeny. Avšak tato těla jejich byla původně jen ve stavu zavitém či stočitém⁴⁾ a monady (duše) samy byly jakousi mráкотou zastřeny, tak že všechny představy jejich byly v nich utlumeny a proto nejasny. Proto není nikde ani zplození úplného ani smrti dokonalé. Co plozením nazýváme, jest toliko rozvoj původních těl, jež v ústředních monadách od počátku byla obsažena, kdežto smrt na obrat záleží v návratu z rozvoje těles v jejich původní závit.⁵⁾

Toť jsou hlavní rysy monadologie Leibnitzovy.

Ačkoliv Leibnitz tím, že moment dynamický zase do přírody uvádí, hleděl překonati jednostrannost příkrého atomistického mechanismu, tak jak mu Gassendi a Cartesius učil, přece se mechanismu neuvaroval.

¹⁾ I. c. str. 23. n. 2.

²⁾ I. c. str. 49. n. 70.

³⁾ I. c. str. 49. n. 72.

⁴⁾ I. c. n. 73.

⁵⁾ I. c. str. 49. n. 73.

Tentýž Bůh, který pevné a rozsažné atomy Gassendiho účelně seřaďuje, předzřizuje také silojevné atomy — monady — ku všeobecnému souladu a pořádku. Tak odstranil sice Leibnitz výlučný hmotný mechanismus svých předchůdců, avšak na jeho místo postavil zase dynamický mechanismus.

Ačkoliv nauka Leibnitzova pro svou velkolepost a aestheticickou krásu našla mnoho stoupenců, přece mnohé její neshody a nesrovnalosti, kteréž v sobě obsahuje, nezůstaly dlouho bez povšimnutí.

Leibnitz uložil své myšlenky v různých spisech, které teprve po jeho smrti nejhlavnější jeho stoupenec Christian Wolff (1679—1754) sebral a v jednotnou soustavu uvedl.

Wolff přijímaje právě jako Leibnitz jednoduché monady v tom od mistra svého odbočil, že jim připisoval také přechodnou sílu a činnost, kterouž mohou na sebe vespole působiti a působením tímto se spojovati. Různost tělesných bytostí vysvětloval hlavně z různosti jednoduchých monad.

U ostatních přívrženců soustavy Leibnitzovy nabyl vrchu názor, že monady jsou úplně stejny, a že různost těles pochází z různého množství monad, jež v tělese jsou spojeny, jakož i z různého způsobu, jak vespole jsou seřaďeny a spojeny. Jako z bodů tužkou na papíře učiněných všechny možné písmeny a z těchto písmen všechna možná slova lze vytvořiti, podobně prý vznikají z jednoduchých a stejných monad různé molekuly a z molekul pak různá hmotná tělesa.

Nauku Leibnitzovu dále vyvíjel Jesuita Bošković (Boskovich, 1711—1787), jenž učil, že se tělesa skládají z jednoduchých, nerozsažných podstat, které jsou dvojí silou opatřeny: silou přitažlivou a odpudivou. Síla přitažlivá působí, že jednoduché monady vespole se spojují, kdežto síla odpudivá zabraňuje, aby se nedotýkaly, nýbrž aby v určité vzdálenosti od sebe trvaly. Součinem těchto dvou sil vzniká rozprostraněnost těles, kteráž, jak patrně, není skutečná, nýbrž toliko zdánlivá.

Různost těles vysvětluje Bošković podobně jako stoupenec Leibnitzovi z rozmanitosti, jakouž se monady vespole spojují.

Mezi Němci zobecněl dynamismus především vlivem Kantovým.

Podle Kanta jest každé těleso dělitelné a proto složeno.

Avšak tato složitost jest pouhým vztahem. Odmyslíme-li sobě tento vztah, jest každá část tělesem o sobě. Poslední živly, z nichž se hmota skládá, jsou tedy jednoduché monady. Avšak

hmota vyplňuje prostor. Jak to možno? Jsou-li monady pouhými body, nemají žádné rozsažnosti. Jsou-li však rozprostraněny, nejsou jednoduchy. Na to Kant odpovídá: Monady nevyplňují prostoru svým pouhým bytem, nýbrž svou činností. Co silozpyt prostorem nazývá, není žádnou kladnou vlastností těles, nýbrž toliko projevem jejich sil, jimiž prostor zaujímají. Proto musí býti těleso dvojí silou opatřeno: odpudivou a přitažlivou. Poněvadž síla odpudivá jest zároveň příčinou, že jednotlivé hmotné části rozsažnosti v prostoru nabývají, lze tuto sílu také silou rozsaživou nazývati. Kdyby však hmota jen touto rozsaživou silou byla opatřena, musila by se do nekonečna rozptýliti. A proto jest nutno, aby proti této rozsaživé síle působila zároveň síla přitažlivá, již hmota se ustavičně snaží vzdálenost svých částí a tím také prostor těmito částmi zaujatý pořád více umenšovati.¹⁾ Avšak Kant touto svojí naukou nechce ničeho tvrditi o bytnosti hmotných věcí, tak jak tyto věci v sobě jsou, nýbrž toliko, jak se naší mohutnosti poznávací jeví. A proto dotčené dvě síly, rozsaživá a přitažlivá, jejichž součinem hmota se stává v prostoru rozsažnou, jsou toliko dvěma zákony, které nás nutí hmotu tak a nejinak sobě mysliti.

Rozdíl mezi dynamismem Kantovým a předchůdců jeho záleží v tom, že Kant bytnost věcí do vnější dynamické činnosti klade a tím skutečnou nepřetržitost čili spojitost hmoty zcela zjevně připouští, kdežto Leibnitz a ostatní dynamikové před Kantem přijímajíce pouhé jednoduché monady čili ústředivé, pouhými imanentními činnostmi opatřené síly spojitost tuto za pouhý jev prohlašují.²⁾

3. Atomismus nejnovější doby.

§ 5.

Vynálezy Boylovy a Newtonovy způsobily nejen ve přírodopytu velké převraty, nýbrž přispěly také k pozměně nauky atomistické samé. Odtud, co přírodopytci počali atomům vniterné síly připisovati, staly se rozličné tvary, které jim staří atomisté připisovali, zcela bezvýznamnými. Všechnu různost těles vysvětlovali

¹⁾ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 2. Thl. Dynamik V. Bd. Rosenkranz'sche Ausgabe. S. 320.—362.

²⁾ Pesch: *Die grossen Welträthscl.* I. Band, S. 469.—480.; sr. Dr. Lud. Weiss: *Anti-Materialismus.* Berlin. 1871. 2. Bd. S. 64. ff.; Paulus Mielle l. c. p. 38. sqq.

již z různého skupení atomů vnitřními silami různě na sebe působících. — Nemenší vliv na další vývoj atomistiky v novější době mělo lišení mezi važitelninami a nevažitelninami (ponderabilia et imponderabilia). Avšak tím zároveň nabyl atom tolik různých významů, že nyní již není možno podati nějaký výměr, v němž by všichni atomisté souhlasili. Jinak pojímá atom Dalton, jinak Boerhave, jinak Gay Lussak, jinak Ampère atd.¹⁾ Poněvadž pojem atomu jak v moderní přírodovědě tak i filosofii má význam předůležitý, budeme hleděti pokud možno vysvětliti aspoň nejhlavnější názory, které jak ve fysice a chemii tak i ve filosofii nabyly jakési platnosti.²⁾

a) Atomismus fysikální.

§ 6.

Ačkoliv fysikální atomisté v novější době o pojmu atomu hájí nejrůznějších domněnek, přece můžeme tvrditi, že asi v těchto hlavních zásadách namnoze souhlasí: ³⁾ Važitelná hmota skládá se z částí prostorně přetržitých (diskretních), kteréž obkličuje látka nevažitelná (éter). Ačkoliv věda o povaze étheru a poměru jeho k važitelné hmotě ještě nenabyla úplného světla, přece tolik, jak se zdá, jest jisto, že tento éther jest v prostoru rozsažen a rovněž z částí diskretních složen. Mezi diskretními částmi étherovými buď jest naprosto prázdňý prostor, aneb látka étheru samého ještě mnohem jemnější, od níž však přírodověda ve svém zkumu hmoty a zjevů jejich úplně odezírá, poněvadž smyslovému našemu poznání nikterak se nejeví. Kdyby však étherové atomy byly obkličeny látkou sebe jemnější, musila by i tato látka se skládati z částí přetržitých, okolo nichž prázdňé prostory se rozprostírají. Všechny nejmenší hmotné částice — atomy — jak važitelné tak i nevažitelné, stojí svými silami k sobě právě tak, jako jednotlivá nebeská tělesa, v jistém poměru a jsou týmž všeobecným zákonům rovnováhy a pohybu podrobeny. Atomy, z nichž hmota se skládá, jsou buď v sobě nezničitelný, aneb aspoň v oboru fysikálním a chemickém není žádného prostředku, jímž by se daly zničiti. Z většího aneb menšího počtu atomů vznikají v oboru hmoty važitelné malé skupiny, molekuly (složené atomy) zvané, kteréž od sebe více

¹⁾ Lange l. c. II. Bd. S. 181.—220.

²⁾ Paulus Mielle l. c. pag. 29. sqq.

³⁾ Fechner: Die physikalische und philosophische Atomenlehre. Leipzig, 1864. S. 93. ff.

jsou vzdáleny, než jednotlivé atomy v molekulách umístěné. Jednotlivé molekuly mohou opět v menší aneb větší skupiny vcházeti. Tak lze hmotné těleso rozčleniti ve větší neb menší skupiny molekul, tyto skupiny v jednotlivé molekuly a molekuly konečně v atomy. Ony skupiny jakož i molekuly jsou zničitelny, nikoli však atomy. — Co se vzdáleností jednotlivých atomů od sebe týká, jest jen tolik jisto, že jsou mnohem větší, než rozměry atomů samých. O naprostých rozměrech atomů ničeho s jistotou nevíme. — Molekulám (složeným atomům) můžeme již nějaký určitý tvar připisovati, o tvaru atomů není ničeho známo.

Síly atomové jsou jak přitažlivy tak i odpudivy. Doposud nepodařilo se obě tyto síly na sílu jen přitažlivou uvesti. Tyto síly působí podle poměru vzdálenosti jednotlivých částic. Úplný zákon těchto sil není rovněž ještě vyzpytován.

Éther ve světovém prostoru a ve všech tělesech umístěný skládá se rovněž z částic, které v jistých vzdálenostech od sebe jsou postaveny. A ačkoliv tyto vzdálenosti jsou menší, než u atomů važitelných, přece jsou tak veliké, že rozměry étherových částic proti nim úplně mizí.¹⁾ Od tíže étheru, má-li vůbec jakou, můžeme úplně odezíratí. Éther jest za nevažitelný pokládati. Klade-li pohybu světových těles jakou překážku, není až doposud zjištěno. Není sice úplně nestlačitelný, avšak jeho části dají se mnohem snáze k sobě pomykati, než stlačováním k sobě přibližovati. Éther jest ve stavu úplné pružnosti, t. j. síla, s níž étherový atom ze své rovnováhy vyrušený v tuto polohu zase snaží se navrátiti, jest vzdálenosti od jeho rovnováhy úplně úměrna. Pro tuto pružnost jsou étherové částice chvění právě tak schopny, jako částice vzdušné, a chvění toto rozšiřuje se z částice na částici právě tak jako zvukové chvěje ve vzduchu. Chvěje étherové jsou příčinou světla a sálavého tepla, kteréž ode světla toliko různou rychlostí chvějí se liší. Chvěje, které tyto zjevy působí, jsou příčny a nikoliv podélny t. j. dějí se na příč a nikoliv po délce paprsku světelného.

Toť asi jsou zásady, v nichž atomisté jakž takž souhlasí. Pravíme však jakž takž, neb není téměř ani dvou atomistů, kteří by přijímali uvedené zásady beze změny. A proto máme za to, že nebude od místa, vytkneme-li i rozdíly tyto aspoň u čelnějších stoupenců theorie atomistické.

¹⁾ Secchi: Die Einheit der Naturkräfte. Übers. von Prof. Dr. L. Rud. Schulze. Braunschweig. 1891. 2. Aufl. I. Bd. S. 290.

Již svrchu jsme pravili, že Hobbes atom jakožto pojem poměrný pojímal. Proto připouštěl také atomy rozličných řádů, podobně jako matematikové předpokládají různé řády veličin nekonečně malých. Z tohoto názoru plynulo nutně, že v prostorách mezi jednotlivými atomy važitelnými (ponderabilními) jsou obsaženy atomy nevažitelné, které vzhledem k važitelným atomům jakožto nekonečně malé mysliti se musí.

Z toho názoru o atomu, tak jak jej Hobbes vytknul, dospěl ke konci minulého století Dalton k nauce, že všechna tělesa jak pevná tak i kapalná jsou složena z velikého počtu nejmenších hmotných částic čili atomů, které jsou vespole silou přitažlivou spojeny. Síla tato má podle okolností buď větší aneb menší moc a nazývá se, pokud rozptýlení jednotlivých atomů zdržuje zcela vhodně „přitažlivostí soudržnosti“ (attrakcí cohaese), pokud však atomy rozptýlené na př. páry vodní shromažďuje „přitažlivostí skupenství“ (attrakcí aggregacé) čili jednoduše „přibuzenstvím.“ Mimo tuto sílu přitažlivosti, která ovšem jen atomům važitelným jest vlastní, potkáváme se v nich ještě s jinou silou, která jest rovněž všeobecná a tato síla záleží v odpuzování jednotlivých atomů od sebe a proto silou odpudivou (odpudivostí) sluje. Síla tato pochází z působnosti tepla, jehož atmosféra atomy všech těles obkličuje a takto brání, aby neprostředně se nedotýkaly.¹⁾

Poněvadž atomy se nedotýkají, není potřeba různých tvarů jim připisovati, jak dřívější atomisté činili. A proto nebrání nic domněnce, že všechny atomy jsou sobě úplně rovny.

Rovnost atomů vedla k určení a vysvětlení tíže atomové. Pravidelnost v tíži, s jakouž se jednotlivé hmotné živly v chemických sloučeninách spojují, pochází odtud, že jeden atom jedné hmotné podstaty s jedním atomem anebo také s dvěma atd. druhé podstaty se spojuje. Proto jest příčina různosti atomových tíží živlů se spojujících v atomech samých obsažena. Kdyby se dala naprostá tíže jednoho atomu určití, mohla by se vypočísti také tíže tělesa z těchto atomů složeného. Dotčená atomová tíže množila by se jednoduše počtem atomů v tělese obsažených, aneb opačně z tíže atomové a z tíže celého tělesa dal by se dělením počet atomů v celém tělese vypočísti.

S atomistikou Daltonovou nabývala v optice pořád více platnosti theorie undulační, kteréž konečně r. 1819. úplné vítězství

¹⁾ Kopp: *Gesch. d. Wissensch. in Deutschland; Entwickel. der Chemie. München 1873. S. 286.*

nad dosavadní theorii emanační zjednal Fresnel svou prací o difrakci či ohybu světla zvláštní cenou od Pařížské akademie poctěnou.

Do téže skoro doby spadá také důkaz Joungův o počtu étherových chvějů při rozličných barvách paprsků slunečních.

Tak se stávala theorie světelná víc a více mechanikou atomův étherových, čímž nezbytně i pojem atomu samého nových proměn musil zakusiti. I počali zase mnozí atomům všeroku rozsaznost v prostoru upírat, vracejíce se opět k názoru dynamickému, tak jak jej v 18. století především Bošković hlásal.

Názor dynamický o atomu zobecněl hlavně v kruhu fysiků francouzských. Jakmile počali se zdíleti o názor, že atomy svou hmotnou massou neprostředně se nedotýkají, nýbrž toliko svými přitažlivými a odpudivými silami, které z atomu na atom prázdnými prostory přecházejíce vespolek na sebe působí, nemohl jim atom býti již ničím jiným, než nosičem dotčených sil, v němž mimo jeho holou podstatnost není nic obsaženo, co by se z pouhé působnosti oněch sil nedalo vysvětliti. Z té příčiny jim připadalo, že rozsaznost atomů nemá ve přírodovědě žádného rozumného účelu. Hmotné atomy zdály se jim býti toliko prázdnými pojmy, kteréž tradicí ve přírodovědě jaksí utkvěly a tak platnosti nabyly. Tím však atom nabyl zase významů nejrozmanitějších.

Gay Lussac (1778—1850) na př. myslil sobě atomy podle obdoby velikosti mathematické diferenciály jakožto nekonečně malé těleso v poměru k tělesům, která se z nich skládají.

Ampère (1775—1836) a Cauchy (1789—1857) pokládali atomy již v plném smyslu za nerozsazné, jednoduché, dynamické body. Podobným pojmem žičil se Séguin (nar. 1812.), s nímž také Moigno (nar. 1804.) souhlasil s tím toliko rozdílem, že se mu (Moignovi) zamlouvalo tyto nerozsazné atomy s Faradayem nazývati jednoduchými středisky silojevnými.¹⁾

I v Němcích má tento dynamismus mnoho stoupenců. Tak na př. tvrdí Pfeilstricker,²⁾ že atomy nemají žádných vlastností, nejsouce ani rozsazny ani neprostupny ani těžky. Vše, co se dá o nich říci, jest, že jsou něčím pohyblivým.

Za tou příčinou nazývá také atomy „kinety“ a soustavu svoji soustavou kinetní. Poslední částice vši hmoty záležejí

¹⁾ Fechner: Atomlehre. 2. Aufl. S. 231 f.

²⁾ Pfeilstricker: Das Kinetsystem oder die Elimination der Repulsivkraft und überhaupt des Kraftbegriffes aus der Molekularphysik. Ein Beitrag zur Theorie der Materie. Stuttgart 1873.

prý v pevných geometrických bodech, jež mimo svou pohyblivost žádných jiných hmotných vlastností nemají. Pfeilstricker chce vůbec i pojem síly ze přírodovědy úplně vymístiti. Neb pohyb kinetů pochází ze zevnější příčiny a děje se úplně podle mechanických zákonů.

Ještě jednodušeji pojímá Wiessner pojem atomu. Podle něho atom nejen nemá žádné činnosti, žádného pohybu, nýbrž není ani vůbec přitažlivé a odpudivé síly schopen. Jediná vlastnost, která atomům přísluší — lze-li vůbec ještě u atomův o vlastnosti mluvit — jest ta, že běhají. A proto je nazývá také běhavými body (Laufpunkte). Tento běh, v němž všechna jejich činnost jest obsažena, leží již v jejich přirozenosti. Atom a síla jsou v dotčeném běhavém bodu úplně tožny.¹⁾

Redtenbacher (1809—1863), jenž sobě o mathematickou theorii molekulárních pohybů veliké zásluhy získal, skládá své molekuly z dynamid. Dynamidy jsou podle jeho názoru rozsažné, tíží opatřené tělesné atomy, jež jsou obkličeny atmosférou přetržitých (diskretních), silou odpudivou opatřených částecek étherových. A v poměru k těmto étherovým částicím jest tělesný atom nejen rozsažen, nýbrž i ohromně velik.

Takto zavrhl zase Redtenbacher Cauchyovy tečkové (punktuální) atomy, a to z té příčiny, poněvadž se domníval, že různá pružnost, jež jest příčinou chvějů hmotných atomů v různých směrech, jinak vysvětliti se nedá, leč dynamidami étherovou sférou opatřenými.²⁾

Büchner³⁾ nazývá atomy nejmenšími hmotnými částicemi, které jsou již buď vůbec nedělitelný neb aspoň nerozděleny. Tyto hmotné částice jsou opatřeny dvojí silou: přitažlivou a odpudivou. Všechny jednotlivé hmotné bytosti jsou složeny z těchto nejmenších částic, a to vzájemnou působností dotčené dvojí síly.

Büchner při tom zcela upřímně vyznává, že slovo „atom“ jest toliko výrazem, jímž svoji představu nejmenší hmotné částice

¹⁾ Wiessner: Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfaktor. Leipzig 1875.

²⁾ Redtenbacher: Das Dynamidensystem. Grundzüge einer mechanischen Physik. Mannh. 1867. S. 95 f.

³⁾ Kraft und Stoff. Leipzig. 1874. 13. Aufl. S. 28 f.

vyjadřujeme, poněvadž bychom bez této představy atomu přemnohých zjevů přírodních vysvětliti nemohli. Avšak skutečného pojmu o věci, kterou atomem nazýváme, úplně pohřešujeme nevědouce ničeho o jeho velikosti, tvaru, poloze atd. Atomu ještě nikdo neviděl. Ano i spekulativní filosofie, praví Büchner dále, popírá bytí atomů, nemohouc připustiti, že by mohla existovati hmotná bytost, která se již nemůže dále děliti. A proto ani zkušenost ani spekulace o atomu nevede nás k nejmenším hmotným částicím, kterou jsou již naprosto nedělitelný. Nejsilnější drobnohledy nejsou s to, aby nás o povaze molekul nerci-li atomů nějak poučily.

Nejmenší zrno soli, jež sotva na jazyku cítíme, obsahuje v sobě miliardy atomových skupin, jež smyslné oko nikdy nepostřehne. Jako vzdálenosti nebeských těles v prostoru všehomíra nám poskytují jen změtivý obraz nesměrnosti, podobně činí na nás veličiny, které se nám v atomistické skladbě těles namítají, dojem matného pocitu nekonečně malé veličiny. A proto prý nám nezbyvá než tvrditi: Hmota a tím i veškeren svět skládá se z nekonečného počtu atomův, a na tom nezáleží, zdá-li se myšlenka tato býti absurdní našemu rozumu, jenž při své obmezenosti jest zvyklý všude míru a cíl hledati.¹⁾

V poslední době počala nová theorie o teple, Clausiem postavená, zvláštní názor o atomu šířiti.

Podle Clausia jsou molekuly plynové stále v přímočárném pohybu, jehož živá síla jest teplu úplně úměrna. Má-li však nějaké těleso skupenství kapalné, roste s jeho teplem přímočárný pohyb molekul, jenž přemáhá sice přitažlivost dvou sousedních částic, avšak nemá dosti síly, aby přitažlivost veškeré massy překonal. Ve skupenství pevném konečně překonává přitažlivost vedlejších částic pohnutku (impuls) tepla, tak že molekuly svou poměrnou polohu jen v úzkých mezích mohou měniti.

Tato theorie, která z nauky o proměně tepla v živou sílu a na obrat se vyvinula, zamítá éther, vysvětluje všechny změny skupenství zcela jednoduše ze přímočárního pohybu jednotlivých hmotných molekul. Všeobecná přitažlivost hmoty jakož i všechny ostatní síly molekulární mizí úplně před pohybem tepelným přímočárně z atomu na atom přecházejícím. Za tou příčinou přijímá také theorie tato kulaté, zcela pružné atomy.

¹⁾ Büchner: l. c. S. 28 f.

Touto theorií nabyla dřívější mechanika, jež všecken pohyb hmoty ze zevnějšího rázu vysvětlovala, v přírodovědě zase nové platnosti. Avšak brzy také odhaleny slabé stránky její.

Předně počali chemikové protestovati proti kulatým atomům. Mimo to i v naprosté pružnosti jejich nalézali přírodozpytci mnohé nesnáze.

Podle jejich domněnky nedá se pružnost mysleti bez posunutí relativní polohy částic pružného tělesa. Z toho uzavírali, že každé pružné těleso nejen jest měnitelno, nýbrž zároveň také z přetržitých částic složeno. A proto tytéž příčiny, pro které měli za to, že hmota je z atomů složena, vedly je také k domněnce, že i atomy, jsou-li pružny, musí se rovněž ze přetržitých částic, z atomů nižší kategorie, skládati. A tyto nižší atomy jsou buď zcela jednoduchy, pouhá silojevná střediska, nebo zase složeny z atomů ještě nižších a menších, a tak až do nekonečna. Poněvadž však v obojím případě hmota jakožto hmota v niveč se rozpadá, pokoušeli se pozdější přírodozpytci hmotě její hmotnou podstatnost zase pojistiti.

Helmholtz¹⁾ vzdává se již veškeré naděje, že přírodovědě se kdy podaří, o atomu nabyti jasného pojmu. Ačkoliv atomů nikterak nezamítá, přece vyznává, že z číře hypotetických domněnek o atomové skladbě těles základy theoretické fysiky se nikdy nevysvětlí. Mnohé z těchto domněnek potkaly se svým časem s velikým souhlasem, a přece prý nyní jest již všeobecně známo, že se s pravdou nikterak nesrovnávají.

Helmholtz kloní se takto k názoru, že přetržité a nedělitelné atomy, tak jak je přírodověda namnoze přijímá, nejsouce již předmětem empirického poznání, nemohou ku poznání působnosti hmoty a jejich různých zákonů ničím přispívati.

Jak patrnó, neřeší Helmholtz otázky o atomu a povaze jeho, nýbrž ponechává její rozřešení filosofské spekulaci.

Lothar Meyer má za to, že počet atomů v molekule ob- sažených není příliš veliký. Také rozměry atomů vzhledem k molekulám nejsou nekonečně malé.²⁾

Avšak hned na to zase praví, že atomy nejsou ještě posledními a nejmenšími částkami, z nichž hmota je složena. Jako hmota se skládá z molekul čili ze hmotných částic prvého řádu, tak jsou tyto

1) Rede zum Gedächtnis an Gustav Magnus. Berlin 1871. S. 12.

2) Lothar Meyer: Die modernen Theorien der Chemie. Breslau. 1884. 5. Aufl. S. 132 f.

části prvního řádu zase z částic druhého řádu a částice druhého řádu z částic třetího řádu složeny.

Kdyby prý atomy byly nezměnitelnými a nedělitelnými veličinami, bylo by prý jen tolik různých základních hmot předpokládati, kolik chemických živlů známe. Ale jest prý pravdě nepodobno, že by jen asi 60 různých chemických prvků existovalo.¹⁾

Přijímá-li Meyer hmotné částice prvního, druhého a třetího řádu, jest nezbytno ve skladbě atomů třetího řádu dále pokračovati, a tak předpokládati atomy řádu čtvrtého, pátého atd.

Než k jakému konci vede tento neskončený pochod ve skladbě hmotných těles?

Buď vůbec nedospějeme k žádnému konci, nebo jest nám konečně stanouti u jednoduchých nerozsažných středisk dynamických, tak jak theorie dynamická činí.

Jiní fysikové chtějíce uniknouti obtížím, které pojem atomu v sobě zahrnuje, utíkají se k jiným zase domněnkám.

Tak na př. tvrdí Mach,²⁾ že jen teorií o prostoru s více než třemi rozměry dají se všechny záhady zjevů přírodních vysvětliti.

Podobně uzavírá Zöllner,³⁾ že temný pojem prostoru světového jen tenkrát se dá pochopiti, není-li náš prostor euklidický.

Poněvadž novější přírodověda v názoru o atomu v nejrůznější strany se rozchází, nemá také o poměru mezi hmotou a její silou pojmu jednotného.

Někteří přírodopytci uznávají jen *a)* hmotu beze vsí síly, jiní zase jen *b)* silu beze všeho hmotného podkladu, jiní konečně *c)* prohlašují hmotu a sílu toliko za dva různé pojmy jednu a touž věc se dvojího různého stanoviska vyjadřující, a jen *d)* malá část má hmotu za rozsažný podklad síly.

ad *a)* Jak jsme viděli, přijímají všichni přírodopytci, kteří se kloní k atomickému světovému názoru, toliko hmotu beze vsí vniterné síly, majíce veškeru činnost ve hmotě se jevící za pouhý lokální pohyb, vnější příčinou mechanicky ve hmotu uvedený. Tito přírodopytci snaží se pojem hmoty beze vsí síly vysvětliti. Jim jest hmotou to, co hmatati můžeme, beze všeho vzhledu

¹⁾ l. c. p. 133.

²⁾ Mach: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Prag. 1872. S. 30. 55.

³⁾ Zöllner: Die Natur der Kometen. Leipzig 1872. 2. Aufl. S. 299 f.

k tomu, co se v tom čili za tím, co hmatáme, skrývá. Avšak tato hmatavost jest pouze základem pojmu o hmotě, a proto přírodověda nemůže prý na této hmatavosti přestati. Shledává totiž, že s touto všeobecnou a základní vlastností veškeré hmoty jsou ještě mnohé jiné vlastnosti spojeny, jako na př. rovnováha a pohyb těles, které zrak mnohem lépe než hmat postřehuje. Ačkoliv éther smysly našimi nedá se postřehnouti, lze jej přece za hmotu míti, poněvadž právě tak jako všechna ostatní tělesa hmatává řídí se všeobecnými zákony rovnováhy a pohybu. Mimo to není nikterak podle stavu nynější vědy vyloučena domněnka, že važitelniny a nevažitelniny (*ponderabilia et inponderabilia*) jsou jedné a téže hmotné jestoty, a to tak, že važitelniny (hmotná hmatavá tělesa) jsou toliko zhuštěnými a stlačenými nevažitelninami étheru, a na obrat nevažitelniny jsou jen ve veškerém prostoru světovém jemně rozptýlenou hmotou.¹⁾

Poněvadž jen hmota hmatavá aneb vůbec smyslově poznatelná jest předmětem zkumu fysikálního, nemůže prý přírodověda připustiti síly, jež by ve hmotě jakkoli tkvěla čili seděla. Neb vše, co smyslově postřehujeme, jest toliko hmatavá, viditelná, v prostoru rozložená hmota a její mechanické pohyby. A proto není přírodovědě síla ničím jiným, než výpomocným výrazem k označení zákonů, jimiž se vespolečné postavení hmoty čili její rovnováha a pohyb řídí.

Na námitku, že pohyb tělesné hmoty musí přece míti svůj dostatečný důvod, odpovídají, že tento důvod, proč se na př. nějaké těleso pohybuje tak a ne jinak, záleží právě v zákonu tohoto pohybu. Fysická síla v tělesech nesedí, ani na druhá tělesa nepůsobí, ani nejeví své činnosti na místech, kde není, ani není silou nějakou v tělese utajenou, jež by teprve vlivem jiného tělesa působila, nýbrž vše, co o ní lze říci, záleží toliko ve všudepřítomné zákonnosti hmotného pohybu.

ad b) Jako ve Francii tak i v Němcích popírají mnozí přírodovědci zase opáčně veškeren hmotný, v prostoru rozsázný podklad sil domnívajice se, že hmota jest jen soustavou jednoduchých sil vespolečné na sebe působících. Avšak jako ostatní fysikové, kteří atomy mají za rozsázná tělesa, hlásají i tito dynamičtí přírodovědci čirý mechanismus v téže příkrostiti, v jaké jemu Demokrit a Epikur učili. Rozdíl mezi výstředními atomisty a těmito dynamisty záleží

¹⁾ Secchi: *Die Einheit der Naturkräfte*. Leipzig 1876. II. Bd. S. 269.

toliko v tom, že onino skládají veškeru hmotu z rozsázných, diskretních hmotných částic, jež zevnější mechanickou příčinou do pohybu přicházejí, kdežto tito (dynamisté) hmotu prohlašují za skladbu z diskretních dynamických bodů, jež rovněž docházejí pohybu svého jen zevnějším mechanismem (rázem a tlakem).

ad c) Jiní opět ztotožňují úplně hmotu se silou tvrdíce, že vlastně není ani hmoty ani síly. Oba tyto pojmy jsou prý pouze abstrakce hmotných věcí vespolech se podmiňující a se doplňující. Samy o sobě nemají nejen žádného bytu, ale ani žádné jestoty. A proto prý nelze hmoty mysliti bez síly, jakož i síly beze hmoty. V celém všemmíru není ani jediné hmotné částičky, jež by nebyla svými zvláštními silami opatřena. Ale ani pomyslně nejsme prý s to, abychom si hmotu beze síly představili. Mysleme si prahmotu jakéhokoliv způsobu, vždy jest nám zároveň mysliti soustavu vzájemné přitažlivosti a odpudivosti mezi jejími nejmenšími částmi, jinak by musila sama sebe buď zrušiti aneb v prostoru světovém se rozplynouti.

Avšak rovněž tak prázdnen a bezpodstaten jest pojem síly beze hmoty. Poněvadž jest všeobecným zákonem, že síla jen na hmotě může se jeviti, může prý také jen na hmotě bytovati. Není tedy síly beze hmoty. Proto se nemohou také síly zdělovati, nýbrž toliko vzbuzovati. Tak na př. nemůže se magnetismus s tělesa na těleso přenášeti, nýbrž může toliko vznikat v nějakém tělese tím, že stav skupenství jeho media se mění. Mysleme si magnetismus aneb elektřinu bez železa aneb vůbec bez tělesa, na němž obyčejně tyto zjevy lze pozorovati, pak prý nám nezůstane než prázdňový pojem, pouhá abstrakce. Kdyby nebylo hmotných těles, které mohou nabyti stavu elektrického aneb magnetického, nebylo by žádné magnetičnosti ani elektřiny, a všechny abstrakce by nestačily, abychom si utvořili nějaký pojem o těchto zjevech.

„Síla, pokud ji myslíme jakožto příčinu pohybu, jest pouhým výplodem naší náklonnosti k personifikaci, která jest nám vrozena. V pojmech síly a hmoty jeví prý se tentýž dualismus, jako v našich představách o Bohu a světě, o duši a těle. Jest prý to táž jen poněkud zjemněná potřeba, kteráž dříve lidi pudila, by křoví, prameny, skály, vzduch a vodu atd., výtvořily své obrazivosti oživovali.“¹⁾

¹⁾ Du Bois Reymoud: *Untersuch. über thierische Elektrizität*. Berlin. 1848.

ad *d*) Jiní liší poněkud hmotu od síly a kloní se taktok nauce scholastické.

Tak na př. nazývá Moleschott¹⁾ silou onu vlastnost těles, která jejich pohyb umožňuje. Živelné látky jeví své vlastnosti jen potud, pokud stojí v poměru k jiným látkám. Nejsou-li tyto látky patričně sebe blízký, nejeví dotčených vlastností, tedy ani sil přitažlivých ani odpudivých. Ale i když hmota těchto sil nejeví, není jich zbavena, a jen proto jich nejeví, poněvadž nemá příležitosti k jejich projevu.

Podobný názor hlásá také Helmholtz.²⁾

Přírodověda uvažuje prý předměty vnějšího světa podle dvou abstrakcí: předně podle jejich pouhého bytu odezírajíc od jejich působnosti na jiné předměty. V tomto smyslu nazývá je hmotou. Byt hmoty jest sám v sobě něčím klidným, nečinným. Hmota jakožto hmota nemá žádných jakostních rozdílů. A kdykoliv o těchto rozdílech mluvíme, klademe je vždy do různé působnosti hmoty, čili co totéž jest: do různých jejích sil. Hmota sama v sobě nemůže následovně jiným změnám býti podrobena, než prostorným v místním pobytu záležejícím. —

Než přírodní bytosti nejsou nečinný. Ano z těchto činností je právě poznáváme, soudice z nich na činný podmět, který se jimi jeví. A proto kdykoliv uvažujeme hmotu, tak jak v sobě jest, musíme vždy nejen její byt (kladný, hmotný substrát sil), nýbrž i síly samy míti na zřeteli, tak že ve skutečnosti nelze hmoty od síly a síly od hmoty odloučiti. Poněvadž čirá hmota (hmota bez síly) nemůže ani ve přírodě ani v našich smyslech působiti žádné změny, nedá se ani mysliti. Ale ani čirá síla není možná. Síla beze hmoty nemůže existovati, neb jak svrchu řečeno, to, co bytuje, není silou, nýbrž hmotou. Proto jest také nesprávnou hmotu míti za skutečnou jestotu, sílu však jen za pouhý pojem beze vší skutečné věčnosti či reálnosti. Jak hmota tak i síla jsou v jistém smyslu skutečnými reálnostmi, avšak reálnostmi, které se nedají od sebe ani oddělit ani odmyslit.

¹⁾ Moleschott. *Kreislauf des Lebens*. Berlin. 1848.

²⁾ Helmholtz. *Über die Erhaltung der Kraft*. Berlin. 1847. S. 3 f.

b) Atomismus chemický.

§ 7.

Nesčetný téměř jest počet hypothesí, podle nichž chemikové v poslední době snažili se vniternou povahu a bytnost hmoty vystihnouti a vysvětliti. Odezírajíce však úplně od této směsice domněnek nejrůznějších, pokusíme se zde podati přehled oné theorie, která v nynější době mezi chemiky téměř úplně zobečněla.

Hlavní zásady theorie této jsou:

Jest rozdíl činiti mezi podstatou vážitelnou a nevážitelnou. Podstatou vážitelnou jest viditelná hmota. Je-li také podstata nevážitelná čili éther podstatou hmotnou, nedá prý se s naprosto jistotou určití, ačkoliv nyní již větší část chemiků étheru hmotnost připisuje.

Hmota vážitelná jest buď jednoduchá aneb složená. Hmoty jednoduché neskládají se již ze hmotných podstat různých druhů v a proto se nedají také v různé hmoty rozložiti. Hmoty tyto nazývá chemie prvky čili živly, jichž dosud 63 aneb 64 bylo známo.

V poslední době objevil ruský učenec Mendělejev nových 6 prvků tak, že se jich nyní počítá již 70.¹⁾

Hmoty složené skládají se ze dvou neb více různých prvků, v něž se dají zase rozložiti. Tak jest na př. voda hmotou z kyslíku a vodíku složenou, kyslík a vodík, poněvadž se dále v různé prvky rozložiti nedají, slují hmotami jednoduchými (prvky, živly). Tím však nechceme říci, že tyto zásady všichni chemikové přijímají. Co se prvků týká, slují jen proto jednoduchými, poněvadž se doposud nepodařilo je rozložiti. Jsou-li však tyto prvky vůbec jednoduchy a proto již naprosto nerozlučitelny, aneb skládají-li se ještě z různých hmotných částic — toť otázka, jež není doposud rozřešena. A proto se domnívají někteří chemikové, že všechny prvky jsou z jediné úplně sourodné látky slozeny.²⁾

Abychom však vniternou slohu hmoty, tak jak si ji moderní chemie představuje, zevrubněji poznali, uvažme poněkud

¹⁾ Natur und Offenbarung. Jahrg. 1883. S. 19.—32. V poslední době objevili Angličané lord Rayleigh a professor Ramsay dva nové, dosud zcela neznámé prvky: argon a helium, tak že nyní máme již 72 prvků. V. Živu ročník V. 1895. Str. 271. sld. Srov. také: Natur und Offenbarung. 1895. S. 257.

²⁾ Kotikovský: Über die Nichteinfachheit der gegenwärtig so genannten einfachen Stoffe. Wien 1854.

místněji povahu vody, jejíž vlastnosti zajisté každému nejvíce ze všech ostatních hmot jsou známy.

Voda vyskytá se ve trojím stavu: jakožto led, jakožto tekutá voda a jako pára. Ačkoliv tyto tři stavy jsou zcela různé, přece má voda jisté vlastnosti, kterých nepozbývá v žádném z dotčených tří stavů. —

Led, tekutá voda a pára má dvojí činnost: jednu, která se jeví na měřitelných jejich částech a měřitelných vzdálenostech, a druhou, která toliko působí mezi neměřitelnými částicemi a neměřitelnými vzdálenostmi. Tyto neměřitelné částice slují molekuly (molecula odvozeno od moles), a činnosti, jimiž tyto částice na sebe působí v neměřitelných vzdálenostech, nazývají se činnostmi molekulárními, a liší se od činností molárních, které jeví měřitelné hmotné massy čili mole (od moles) ve vzdálenostech rovněž měřitelných.

Tak na př. vespolečná přitažlivost nebeských těles, pohyb padajícího tělesa, tlak tělesa na podlohu jsou činnosti molární. Tyto činnosti pozorujeme jako tíži také při ledu, tekuté vodě a páře.

Uvažujeme-li však jejich molekulární činnosti, snadno se přesvědčíme, že se dějí dvojím, sobě protivným směrem. Molekulární přitažlivost působí proti molekulární odpudivosti. Onu vidíme na př. na ledu, tuto zase na páře. Molekulární přitažlivost jest příčinou skupenství pevného — ledu — molekulární odpudivost příčinou skupenství vzdušného — páry. Ve vodě drží obě tyto činnosti mezi sebou rovnováhu.

Tyto molekulární činnosti poznáme ještě lépe, přihlédneme-li místněji k dělitelnosti hmoty. Jest rozeznávati dvojí dělitelnost: molární a molekulární. Dělitelnost molární záleží v mechanickém drobení a štípání hmoty, tak jako na př. mlýnem a hmoždířem se děje. Kdyby led v sebe jemnější prášek se rozemlel, i nejmenší jeho částčky (mole) byly by ještě skupinou mnohých molekul a daly by se vlivem tepla proměnit ve vodu, která by svou tekutostí a posunností svých částí jevila složitost ještě z jemnějších částí. Až doposud není ani jeden případ znám, že by mechanickým zdobením led ve vodu se proměnil. A proto jest předpokládati, že i nejmenší částice, jichž mechanickým dělením lze dobytí, jsou skupinou ještě menších částí.

Kdybychom v dělení molárním chtěli pokračovati, musilo by se konečně proměnit v dělení molekulární, jež by teprv v molekulách došlo konečného cíle svého. Tyto molekuly jsou

nejmenší, jistou sférou odpudivé síly opatřené hmotné částice, jež ještě o sobě a pro sebe mohou existovati.

Molekuly jsou jak mezi sebou tak i s tělesem, jehož částicemi jsou, jednostejny. Při tom však mohou buď z jednoho aneb ze dvou, tří atd. prvků záležeti. Molekuly jednoduchých hmot záležejí ve stejných prvcích, molekuly však složených hmot zahrnují v sobě různé prvky. Tak na př. molekuly kyslíku zahrnují v sobě jen jeden prvek, molekuly však rumělký dva různé prvky: rtuť a síru.

Myslíme-li sobě jakékoliv těleso mechanicky v nejmenší jeho samostatné části rozděleno, slují tyto části molekulami do- celnými (stejnorodými), poněvadž z nich celé těleso se skládá jako na př. nejmenší částice křídly. Tyto molekuly mohou v sobě buď jen jeden prvek, aneb více prvků obsahovati.

Molekuly však chemickým dělením vzniklé nazývají se stanovnými (různorodými), jelikož tvoří čili stanovují složené těleso. Tak jsou na př. nejmenší částice vodíku a kyslíku stanovnými molekulami vody. Jednotlivé molekuly stanovené obsahují v sobě vždy jen jeden prvek.

Dělení molekulární, t. j. dělení „molí“ čili částí měřitelných v molekuly, nedá se již žádným skutečným mechanickým prostředkem provesti. Proto jest molární dělení dělením věcným, dělení molekulární však dělením ideálním. Rozdíl tento jest před- důležit. Neb nesmíme zapomínati, že všechny představy, jimiž chemie povahu molekul a jejich skupení ve hmotě uvažuje, jsou toliko výplody theoretické spekulace, byť se opíraly o přemnohé zjevy empirické. Především nauka o teple ozářila vniternou slouhu hmoty tou měrou, že názory o molekulách a atomech, tak jak nyní ve fysice a chemii zobecněly, jsou pro obor empirický zcela odůvodněny.

Zde budiž jen tolik podotknuto, že moderní fysika má teplo toliko za pohyb molekul, kterýž v opačném směru proti jejich vespolné přitažlivosti se děje. Promění-li se pevné těleso přiměřeným teplem v kapalinu, nabývá v ní tepelná síla rovnováhy s jednou částí přitažlivosti mezi molekulami působící. A přechází-li konečně kapalina dalším působením tepla ve vzdušinu, není toliko přitažlivost mezi jejími molekulami opačnou tepelnou silou úplně zrušena, nýbrž vzdušné molekuly nabyly ještě snahy pořád více od sebe vzdalovati.

Než přechod ze stavu pevného do stavu kapalného a z tohoto stavu do stavu vzdušného není jediným účinem působení tepla.

Jest známo, že teplo všechny hmoty (až na malé výjimky) roztahuje. Tato roztažnost jeví se nejméně při hmotách pevných, více při hmotách kapalných a nejvíce při vzdušínách, při nichž mimo to tato roztažnost zcela poměrně se zvýšením teploty se děje. Proto slouží také vzdušiny nejlépe ku poznání vniterné slohy a skladby a vespolného skupení nejmenších částic, z nichž se hmota skládá. Obzvláště jejich vlastnost, podle níž při stejném teple a tlaku stejně se stahují a roztahují, odhaluje nám vniternou slohu každé hmoty. Poněvadž teplo molekuly vzdušin pod týmiž fysikálními podmínkami stejně od sebe vzdaluje, jest nezbytno z toho uzavírat, že vzdušiny při stejném teple a tlaku ve stejných objemech vždy stejný počet molekul obsahují. Proto na př. obsahuje litr vždy tentýž počet molekul, ať jest již naplněn vodíkem anebo chlorovodíkem anebo jakýmkoliv jiným jednoduchým anebo složeným plynem. Skutečně nelze ovšem hmoty až na molekuly rozdělit a proto nemáme také žádného prostředku naprostou velikost molekul určit. Kdykoliv tedy chemie mluví o molekulách, myslí sobě vždy nejmenší hmotné částice, které, ačkoliv jich skutečně od sebe nemůže oddělit, přece jakožto od sebe oddělené předpokládá. V pouhé ideji nedá se nikterak tato dělitelnost obmeziti. Každá i sebe menší částice dá se ještě na dva díly a každý z těchto dvou dílů zase na dva díly atd. dělit. V pouhém pomyslu můžeme každou částku pořád dělit až nás obraznost opustí, a přece jsme v tomto dělení nedospěli ke konci. Ve skutečné dělitelnosti hmoty však do nekonečna pokračovati nelze. Ve skutečnosti má každé dělení jistou mezi, přes kterou hmoty nelze dále dělit. A teprve touto mezí jest pojem molekuly vyměřen a vymezen. Proto lze jen relativní velikost molekul určit. K určení této velikosti slouží zjevy tepelné, z nichž lze uzavírat, že molekuly vzdušin jak živelných (elementarních) tak i složených pod týmiž fysikálními podmínkami mají touž velikost. A je-li tento sousledek správný, lze s touže jistotou též relativní váhu molekul určit, neb váhy molekul musí státi v témže poměru jako váhy objemů dotčených vzdušin jak jednoduchých tak i složených.

Ačkoliv molekuly jsou nevýslovně malé hmotné částičky, přece jsou ještě složeny ze součástí, které jsou ještě menší než molekuly. A tyto nejmenší částice nazýváme atomy. Pohlédme na př. na chlorovodík. Jeden litr vodíku a 1 litr chlóru spojuje se ve 2 litry chlorovodíku. Je-li v jednom litru vodíku neurčitý počet n molekul, musí v 1 litru chlóru býti obsaženo rovněž n

chlorových molekul a následovně musí 2 litry chlorovodíku 2 n molekul chlorovodíku v sobě zahrnovati. A poněvadž každá molekula chlorovodíku aspoň 1 atom vodíku a 1 atom chlóru v sobě musí obsahovati, jest ve 2 n molekul chlorovodíku nejméně 2 n atomů vodíku a 2 n atomů chlóru. Neboť těchto 2 n atomů vodíku a 2 n atomů chlóru vzniklo z n molekul vodíku a z n molekul chlóru. Následovně přispěla každá molekula vodíku aspoň 2 atomy vodíku a každá molekula chlóru aspoň 2 atomy chlóru k vytvoření chlorovodíku, t. j. jinými slovy: 1 molekula vodíku skládá se ze 2 atomů vodíku a 1 molekula chlóru ze 2 atomů chlóru.

Tytěz výsledky lze také při všech ostatních vzdušínách pozorovati. Molekuly jak jednoduchých tak i složených vzdušín jest tedy míti za skupiny atomů.¹⁾

Po této úvaze jest nám již také možno rozdíl mezi molekulami a atomy místněji a určitěji vytknouti.

Molekuly jak stejnorodé tak i různorodé jsou nejmenší hmotné částice, které mají ještě samostatný byt, kdežto atomy, z nichž jsou molekuly složeny, nejsou již schopny samostatné existence. Atomy mají pro nás jen význam jakožto součástky molekul, kteréžto (součástky), jakmile opouštějí jednu molekulu, v témže okamžiku vcházejí do molekuly druhé. Atomův o sobě a pro sebe existujících nelze si proto mysliti. Nebo jakmile na př. 1 molekula vodíku s 1 molekulou chlóru se spojuje, vznikají 2 molekuly chlorovodíku, v něž ihned a současně 2 atomy vodíku a 2 atomy chlóru vcházejí. Chceme-li však na obrat chlorovodík v jeho součástky (ve vodík a chlór) rozvesti, jest nám aspoň tolik molekul rozložití, aby se 2 atomy vodíku na jedné a 2 atomy chlóru na druhé straně mohly spolu spojití a tak 1 molekulu vodíku a 1 molekulu chlóru vytvořiti. Proto jest aspoň 2 molekuly chlorovodíku rozložití, poněvadž jen tak 2 atomy vodíku a 2 atomy chlóru, jichž ku vzniku 1 molekuly vodíku a 1 molekuly chlóru jest potřebí, sejítí a spojití se mohou.

Ze 70—72 nyní známých prvků jest větší počet hmot dvouatomových, t. j. takových, při nichž vždy 1 molekula se skládá ze 2 atomů. Při některých tvoří teprve 4 atomy 1 molekulu, jako na př. při fosforu a arsénu, ale i na obrat jsou hmoty, jako rtuť a kadmium, jejichž molekuly jen v 1 atomu záležejí. Podle počtu

¹⁾ Dr. Lud. Weiss. I. c. S. 446 f.

atomů, které v jednu molekulu vcházejí, rozeznávají se takto molekuly jedno- dvou- tří- a čtyřatomové.¹⁾

Představou atomu dospěli jsme nejen k posledním mezím dělitelnosti hmoty vůbec, nýbrž zároveň také k základním a konstitutivním principům vniterné slohy její.

Nedělitelné, silou přitažlivou a odpudivou opatřené atomy jsou základem veškerého hmotného světa. Na jejich různém spojení a pohybu zakládá se všechna různost těles ve přírodě.

Toť asi jsou zásady, v nichž namnoze moderní chemie souhlasí.²⁾

Avšak u výpočtu různých názorův o atomu ještě nejsme u konce. Největší zmatek v této příčině působí moderní filosofie.³⁾

c) Atomismus filosofský.

§ 8.

Tou měrou, jakou atomismus v nejnovější době zavládnul ve všech odborech přírodovědeckých, nabyl také platnosti ve filosofii. Všichni téměř filosofové, a to nejen ti, kteří se kloní k materialismu, nýbrž i mnozí z těch, kteří stojí na stanovisku křesťanském, budují své soustavy kosmologické podle nauky atomistické, byť v názoru svém o atomu podstatně se lišili.

1. Někteří z nynějších filosofů přijímají do svých filosofických soustav jednoduše atomistickou nauku o hmotě, tak jak ve přírodovědě nyní zobecněla, snažíce se podle ní své nauky nejen o přírodě, nýbrž i o světě vůbec utvořiti a vysvětliti.

2. Jiní vycházejí sice ze přírodovědeckého pojmu o atomu, avšak nepřestávajíce na něm, hledí jej filosofsky doplniti a dovršiti a tak nad výzkumy přírodovědeckými zbudovati zcela samostatnou soustavu filosofskou.

3. Opět jiní osnují svůj atomistický názor světový zcela samostatně neohlédajíce se nikterak na přírodovědeckou nauku o hmotě a skladbě její.

4. Konečně mají někteří za to, že přírodovědecký názor o atomu, jen tenkrát se dá usmířiti s naukou filosofskou o posledních principech hmoty, pakli se pojem atomu doplní psychickým životem.

¹⁾ Natur a Offenbarung. Jahrg. 1883 S. 129 ff., 257 ff.

²⁾ Dr. A. Seydlera: Základové theor. fysiky. Díl III. (Vydal Dr. Fr. Kolářek) Str. 25. slld.; str. 28. slld.

³⁾ Dr. Lud. Weiss. I. c. S. 74 ff. a Paulus Mielle. I. c. p. 48 sqq.

Ad 1. K filosofům prvního druhu náležejí mimo přemnohé materialisty také někteří katolíci, jako na př. Dmowski, Romano, Tongiorgi, Palmieri, Dressel, Hagemann, Schwetz, Lorinser a m. j. Mužové tito mají totiž za to, že nauka peripatetická o látce a tvaru (*materia et forma*) nedá se srovnati s výsledky nynější přírodovědy a proto že nezbyvá, než přijati nauku o hmotě ve přírodovědě nyní již obecnou a podle ní budovati názor světový. Neboť filosofie, již u zpytu posledních příčin věci vycházeti jest z poznání smyslného světa, nesmí odezíratí od výzkumů přírodovědeckých, jež jsou úplně nezvratny a proto všeobecně přijaty a uznány. Kdyby tedy filosofie ještě nyní chtěla řešiti otázku o posledních principech hmoty podle nauky aristotelsko-scholastické, neměla by její nauka žádného základu ve skutečném empirickém světě.¹⁾

Ad 2. Zástupcem druhého směru jest především Fechner a jmenovati.²⁾

Fechner uvažuje nauku fysikálního atomismu dospívá k přesvědčení, že se jí sice dají vysvětliti fysikální zjevy tepla, světla, elektřiny a magnetismu, ačkoliv i tu ještě v sobě obsahuje mnohé záhady, avšak že nikterak nestačí k řešení zjevů chemických a fyziologických. A proto dovozuje,³⁾ že filosofie nemůže přestati na atomech, jež, jak fysika učí, jsou nejmenší fysicky již nedělitelné, avšak přece ještě rozsázné hmotné částice, nýbrž že musí tyto částice dále ještě zkoumati, až dospěje k posledním principům veškeré hmoty. Za tou příčinou rozebírá a vyvíjí fysikální pojem atomu a hledí takto fysikální atomistiku filosofii doplniti a dovršiti.

Stopujeme-li, míní Fechner, pojem fysikálního atomu a rozložíme-li jej ve všechny jeho možné součástky, jest nám konečně dospěti k jednoduchým bytostem, které sice zaujímají určité místo, avšak rozsáznosti již nemají.⁴⁾ Tyto jednoduché, mathematickým v času a prostoru umístěným bodům podobné atomy jsou posledními stavebními kameny, z nichž veškerá hmota jest zbudována.⁵⁾ Uvážíme-li povahu těchto jednoduchých atomův a povahu těles,

¹⁾ Tongiorgi: *Instit. phil. Bruxellis* 1862. tom. II. p. 212.; Schwetz: *Instit. phil. Vindob.* 1873. Vol. 2. *Metaph.* p. 92. sqq.; Hagemann: *Metaphysik. Münster* 1870. S. 72. ff.

²⁾ Fechner: *Über die physikal. und philos. Atomenlehre.* 2. Aufl. Leipzig. 1864.

³⁾ V. druhou část dotčeného spisu: *Über die philosophische Atomenlehre.*

⁴⁾ l. c. S. 150.

⁵⁾ l. c. S. 152.

kteřá se z nich skládají, shledáme, že tělesa mnohými vlastnostmi jsou opatřena, kterých jednoduché atomy naprosto nemají.

Atomy jsou nerozsažny, — tělesa jsou rozsazna, atomy jsou netělesny, — bytosti, které z nich vznikají, jsou tělesny, atomy jsou beztvárny, — tělesa jsou vždy nějakým tvarem opatřena.¹⁾

Tuto neshodu hledí Fechner rozličnými analogiemi objasnit.

Tak na př. lidská společnost skládá prý se z jednotlivých osob lidských, které samy o sobě zajisté nejsou společností. Každý les má prý jistý rozsah, který na rozsahu a objemu jednotlivých stromů jest nezávislý. A proto ačkoli jednoduché atomy žádných zvláštních vlastností nemají, mohou přece z různého spojení a pohybu rozličných vlastností nabyti.²⁾

S naprostou jednoduchostí atomů souvisí neprostředně jejich naprostá přetržitost (diskontinuita). Atomy nemajice v sobě žádných částí nemohou býti také nepřetržitými.³⁾ Neboť kdyby atomy byly úplně nepřetržity a v nepřetržitosti této neprostředně se dotýkaly, musily by právě proto, že jsou jednoduchy, všecky v jednom bodu splývati.⁴⁾ Veškerá spojitost a tím také rozsaznost hmoty jest jen napohledna záležejíc ve stálém a pravidelném rozptýlení jednoduchých atomů v prostoru světovém. Jen prostor a čas jsou naprosto nepřetržity.⁵⁾

Ačkoliv hmotné bytosti se skládají jen z jednotlivých diskretních atomů, činí přece jak povrch tak i vnitřek jejich na nás dojem nepřetržitosti. A dojem tento vzniká tím, že blízkost jednoduchých atomů vedle sebe zdá se nám býti čarou aneb plochou aneb tělesem.⁶⁾

Proto jest také jak rozsaznost tak i tvar věcí něčím číře pomyslným.⁷⁾

Jednoduché atomy jsou všude v pohybu. Jejich klid jest jen relativní. Co se proti druhému nepohybuje, pohybuje se zajisté s ním.⁸⁾ Princip atomy pořádající a je na patričné jejich dráhy

¹⁾ l. c.

²⁾ l. c.

³⁾ l. c. S. 162.

⁴⁾ l. c. S. 164.

⁵⁾ l. c. S. 163.

⁶⁾ l. c. S. 169.

⁷⁾ l. c. S. 174.

⁸⁾ l. c. S. 178. ff.

uvádějící záleží v jejich silách, které jsou projevem jistých zákonů. Všechny však zákony řídí se konečně jediným zákonem nejvyšším.¹⁾

Ad 3. Zcela nezávisle na fyzikálním názoru o atomu a o hmotě zosnoval Herbart svůj dynamický atomismus. Herbart učí, že nejposlednějšími živly veškeré hmoty jsou naprosto kladné a jednoduché reály. Poněvadž reály jsou úplně kladny, není mezi nimi žádného vniterného věcného vztahu. Každá reála jest na každé jiné reále úplně nezávislá. Všechna závislost mezi nimi jest jen zdánlivá a vzniká tím, že v každé věci, jež jest jen větší aneb menší skupinou jednotlivých reál, jedna reála zaujímá místo střední, k němuž všechny ostatní směřují jako paprsky kruhu ku svému střednímu bodu. Poněvadž jsou zcela jednoduchy, jsou také nezměnitelný. Co změnou v nich nazýváme, jest jen pouhou obměnou a záměnou jednotlivých reál.

Reály jsou jen jedinou činností opatřeny, činností totiž, již usilují ve svém bytu se zachovati proti všem možným rušivým překážkám a přivadám.

Reály jsouce nejen naprosto kladny, nýbrž i jednoduchy mohou se vespolek pronikat, a jen proto se skutečně nepronikají, poněvadž každá jednotlivá reála snažíc se v bytu se zachovati, reaguje proti každé vedlejší reále, kteráž usiluje do ní vniknouti a s ní v naprostou jednotu splynouti, a odpuzujíc ji od sebe stává se příčinou, že obě vedle sebe existují.

Poněvadž pud k sebezachování jest každé reále podstaten, stává se, že jednoduché reály svou vedlebylostí tak zvanou hmotu tvoří. Jev nepřetržitosti hmoty zakládá se na rovnováze přitažlivosti, již reála do reály vniknouti usiluje, a odpudivosti, kterouž ji zase od sebe odpuzuje. Hmota není takto žádnou jestotou nepřetržitou, nýbrž pouhým souhrnem jednotlivých reál, jejichž vespolečná přitažlivost a odpudivost zdánlivé continuum působí. Proto není sice prostor a čas pouhou subjektivní poznávací formou, avšak nemá přece ve věcech samých žádné objektivní skutečnosti, jsou toliko pouhým, zdánlivým ačkoliv objektivním jevem vedlebylých reál.²⁾

Nauku Herbartovu hleděli žáci jeho přírodovědě přizpůsobiti a tak jeho realismus s fyzikálním atomismem ve shodu uvesti.

První pokus v této příčině učinil C. S. Cornelius.³⁾ Chtěje

¹⁾ l. c. p. 176.

²⁾ V. moji Filosof. podle zásad sv. Tom. Část I. str. 234. sled.

³⁾ Cornelius: Grundzüge der Molekularphysik. Halle. 1866.

vysvětliti, jak reály na sebe působí, přijal éther do soustavy Herbartových reál. Mezi reálami, které se v jednotlivých hmotných částicích shlukují, rozprostírá prý se éther a umožňuje tak jejich vzájemnou působnost.

Richard Martin¹⁾ hleděl zase reál Hertových pro fysiku, především však pro chemii použiti. Za tou příčinou snažil se vytknouti soujmenné a souhlasné vlastnosti mezi metafysickými reálami Herbartovými a mezi atomy fysikálními a chemickými.²⁾ Výsledek této své srovnávací práce zahrnuje v následujících větách: 1. Poslední hmotné živly mají určitou, jednoduchou a nezměnitelnou kvalitu. 2. Každá jednoduchá hmota jest přetržita skládajíc se z nesčetných nerozsažných a beztvárných součástí. 3. Příčiny všech chemických a fysikálních proměn pocházejí konečně z různosti jednoduchých kvalit atomů. 4. Atomy jednoduchých podstat jsou prostupny a vůbec zcela nehmotny.³⁾

Ad 4. Poněvadž ani atomismus ani výstřední dynamismus nemůže zjevů organického a duševného života pochopiti a odůvodniti, pozměňují mnozí filosofové sám pojem hmoty. Atomy nejsou prý mrtvými stavebnými kameny, jak se atomismus domnívá, nýbrž živými inteligentními bytostmi, a následovně není příroda železné mechanické nutnosti podrobena, nýbrž jest proniknuta a provanuta pestrým životem individuálních bytostí duchových.

Tento dynamismus, jenž proto také psychickým dynamismem aneb psychismem sluje, stojí úplně na půdě materialistické. Zamítaje svět duchový ode světa hmotného podstatně rozdílný, chce právě jako materialismus všecky zjevy jak tělesného tak i psychického života z pouhé hmoty a činnosti její vysvětliti. Za tím účelem vkládá všeskeru bohatost života rostlinného, smyslového a rozumového již do nejmenších částic hmotných, do atomů.

α) Historický nástin psychického dynamismu.

§ 9.

Stopy psychismu, jenž od hylozoismu podstatně se neliší, lze již u řeckých filosofů pozorovati. Tak se domníval Thales z Miletu, že v silách přírodních a činnostech jejich bohové jsou

¹⁾ R. Martin: Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbarts-Metaphysik. Ein Beitrag zur Naturphilosophie. 1875.

²⁾ l. c. Vorrede S. IV.

³⁾ l. c. S. 59.; Schneid: l. c. S. 264.

přítomni a působí. Také Heraklitův „λόγος,“ jenž ve všeobecném toku věcí se uskutečňuje, jakož i „λόγοι σπερματικοί“, v nichž Stoikové sledovali projev světové duše božské, obsahují v sobě jakýsi náznak tohoto psychického dynamismu.¹⁾

V době pozdější objevuje se psychismus především u těch filosofů, kteří s naukou Aristotelovou ve školách křesťanských obecnou se nesrovnávali, jako na př. u Giordana Brunona, Vaniniho, jakož i jiných ještě pantheistů. Také Bernardinus Telesius učil, že všechny bytosti jsou smyslnými pocity obdařeny a že právě na těchto pocitech se zakládá všeobecná sympathie a živá harmonie všech věcí.²⁾

I jeho žák Tom. Campanella klonil se ku psychismu. Učil totiž, že každá bytost má jen potud nějakou jestotu, pokud může bytovat, působiti a trpěti a pokud o sobě a jiných bytostech ví a sebe a jiné bytosti miluje. Každá bytost má tedy byt, vědomost o tomto bytu a lásku k bytu. Tyto tři primality jsou prý netoliko jestotou, nýbrž i zároveň silami či mohutnostmi každé věci.³⁾

Také Fr. Glisson připisuje hmotě tři schopnosti: postřehu, snahu (pochť — appetitus) a pohyb. Sebevědomý duch lidský jest prý toliko souhrnem nevědomých pocitů, které v člověku z nejmenších hmotných částic jaksí v jednotu splývají, podobně jako ohromný šum rozbouřeného moře se skládá z bublání jednotlivých vln, jež sotva lze pozorovati. A proto prý jest nezbytno, soudí Glisson dále, že příroda sama sebe musí postřehovati, znáti a pohybovati. Kdo prý útvar jednotlivých sněhových částic neb jinovatky a p. pod drobnohledem pozoruje, ten se neubrání přesvědčení, že příroda úmyslně k tomu směřuje, aby patrný důkaz o svém umění podala.⁴⁾

I Leibnitz představoval si, jak jsme již viděli, svoje monady psychicky. Každá monada jest mu zrcadlem, které v sobě celý vesmír představuje. A proto jest také každá monada buď duší neb aspoň bytostí, jež jest duší podobna.⁵⁾

V šlépěje Leibnitzovy v otázce této vstoupili mimo jiné také mnozí francouzští filosofové, jako Maupertuis, Diderot, Robinet a Cabanis.

¹⁾ Stöckl: Geschichte der Philosophie. Mainz 1870. S. 44., 166.

²⁾ l. c. S. 543.

³⁾ l. c. S. 546.

⁴⁾ Časopis: Kosmos, 5. Jahrg. S. 244. ff.

⁵⁾ Pesch: Welträthsel I. B. S. 500.

V novější době přivlastnil si myšlenky Leibnitzovy především Hermann Lotze, jenž rovněž všecky světové bytosti skládá z jednoduchých psychických monad čili atomův. Atomy tyto podobají se úplně duším zvířecím a lidským, s tím toliko rozdílem, že se ještě k vědomí, pokud se týče, k sebevědomí nepovznesly, ačkoli samy v sobě mohou se k němu povznesti.¹⁾ Co se však spojení a vespolečného působení atomů na sebe týká, tu opouští Lotze nauku Leibnitzovu o předurčené harmonii.²⁾ Skladba atomův a vespolečná jejich vztažnost jest mu účinem „nekonečné podstaty“, v jejíž bytnosti všechny zákony jakož i všechna přičinná spojitost věcí jest obsažena a jež ve všech jednotlivých věcech svou bytností jest přítomna, ačkoli v žádné věci se úplně a vyrovnaně neprojevuje. Proto jsou všecky monady toliko pozměnami a projevy bytosti nekonečné a naprosté. Činnost monad jest úplně podrožena zákonům mechanickým. Mechanismus jest zevnějším tvarem, v němž se bytosť nekonečná omezuje a okončuje.

Zcela jinou povahu má psychismus Schopenhauerův. Za základ veškeré své soustavy postavil Schopenhauer větu, jako není podmětu bez předmětu, že není také předmětu bez podmětu. Z toho dovozoval, že svět jako předmět nemá bytu pro sebe a o sobě, nýbrž že má byt toliko v podmětu, t. j. v mé představě. Svět jest tedy mou představou.

Schopenhauer praví však ještě dále, že svět jest také mou vůlí. Nejsem prý toliko bytostí představující, nýbrž také zároveň chtějící. Vůle jest prý u člověka principem nejen duchového, smyslového a nutritivního života, nýbrž také všech fysických činností, jež v těle jeho se jeví. Úkony vůle a různé činnosti těla nejsou prý dvě různé věci, nýbrž jedno a totéž, jen způsob, jímž se jeví, jest různ. Činnosti těla jsou jen zpředmětěný úkon vůle. A myšlenku tuto pokládá Schopenhauer za klíč, jenž jedině bytnost věcí rozumu našemu může otevřítí. Všecky věci, které nejsou naším tělem, musíme prý podle obdoby svého vlastního těla mysliti. A proto uzavírá Schopenhauer, že i smyslový život u zvířete, rostlinný život u rostliny a konečně i všechny neorganické činnosti ve přírodě jsou projevem jedné a téže vůle světové. Veškerá příroda jest svou nejvniternější podstatou toliko vůlí, jež se však v různých bytostech různě jeví.

¹⁾ H. Lotze: *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. Leipzig. 1864. 1. Bd. S. 374.

²⁾ l. c. S. 413. ff., 2. Bd. S. 45 ff.

Než jak lze vysvětliti, jakým způsobem jednotná a v sobě nelišná pravůle nejrozmanitějším způsobem ve vnější přírodě se zpředmětuje?

Schopenhauer klade mezi vůli a jedince, v nichž se světová pravůle uskutečňuje, idey jakožto věčné druhové pojmy jedinců. Takto jest každý jedinec neprostřednou objektivací idey, a idea zase neprostřednou objektivací vůle. Vůle jeví se proto v jedincích jen prostředně skrze idey.

Kdežto idey jakožto vzory jedinců jsou nezměnitelné a věčné, jsou jedinci, kteří stále vznikají a zanikají ustavičné změně podrobeni.¹⁾

Také Hartmann²⁾ nepřestává na pouhém zevnějším mechanickém pohybu jakožto jediné příčině všech přírodních zjevů. Podle jeho nauky jsou přírodní bytosti immanentními činnostmi a následovně také vlastní účelnou záměrností opatřeny.

Hartmann myslí sobě celý vesmír jakožto jedinou bytosť, kteráž snaží se ustavičně se vyvíjeti a vývojem tímto zbaviti se strasti, která její nejvniternější bytnost ustavičně rozrývá. Snažnost tuto všem přírodním bytostem vlastní nazývá Hartmann jejich vůlí. Vůle může však svou činností k nějakému účelu jen tenkrát směřovati, když již před touto činností dotčený účel poznává. Proto není vůle bez představy.

Kdykoliv světová vůle jest činna, uskutečňuje vždy nějakou sobě immanentní představu. Tak činí již v nerostectvu, pokračuje v rostlinstvu a živočišstvu a dovršuje uskutečňování svých ideí v člověku. — Každá přírodní bytosť od nejmenší až do největší jest jen vůlí a představou. Ačkoliv pravůle nejrozmanitějším způsobem ve světě se jeví, přece zůstává v sobě vždy naprosto jednotná. Různost světových bytostí záleží toliko v různosti představ, které pravůle v nich uskutečňuje.

Rozdíl mezi soustavou Hartmannovou a Schopenhauerovou v tom záleží, že podle Hartmanna světová vůle všechny své představy již původně v sobě chová, kdežto Schopenhauerova světová pravůle tyto představy jakožto prvotnou svou objektivaci ze sebe teprve vyvozuje.

Vlivem Schopenhauerovým a Hartmannovým nabyl psychický atomismus v Němečích mezi filosofy nemalé váhy. Tak na př. zto-

¹⁾ Stöckl: Geschichte der Philosophie. Mainz. 1889. 2. Abth. 3. Aufl. S. 311.

²⁾ O soustavě Hartmannové pojednáme obšírněji teprve později, zde nám stačí jen její stěžejné myšlenky vytknouti.

tožňuje Max Drossbach tělesné atomy úplně s dušemi, jejichž nesmrtelnost z nezničitelnosti atomů dovozuje.¹⁾ Také Hermann Langenbeck²⁾ prohlašuje duše za bytosti monadické, mezi nimiž a monadami čili atomy není prý žádného podstatného rozdílu. Psychického atomismu hájil také na schůzi německých přírodopytců ve Mnichově Naegeli. Právě mezi jiným, že se i na nejnižších a nejjednodušších stupních tělesného ústrojí, které vůbec známe, setkáváme s týmiž psychickými zjevy, jako na stupních nejvyšších. Veškeren rozdíl mezi těmito zjevy jest prý jen stupňový. Na stupni nejvyšším (u člověka) jsou prý tyto psychické úkony následkem bohatého rozčlenění mozku mnohem složitější a jemnější, než na stupních nižších. Duch lidský není prý ničím jiným, než nejvyšším vývojem psychických pochodů, které veškeru přírodu rozrušují a oživují. „Jak by červ, když někdo na něho šlápne, se nesvíjel, kdyby neměl citu, tak prý by ani kámen k zemi nepadal, kdyby blízkosti její necítil.“

Podobné názory hlásá také prof. Zöllner, Meynert, Karel Du Prel, jakož i jiní přírodopytci a filosofové.³⁾ Podle jejich názoru započal již smír mezi filosofií a přírodovědou. Filosofie podává prý empirii vytríbený pojem atomu a hmoty a přijímá zase od ní mechanickou soustavu světovou. Výtka, že moderní přírodověda jest úplně materialistická, jest prý zcela neoprávněna. Věda tato nebuduje prý již světa z hmotných atomů, nýbrž buď z monad anebo vůbec z nehmotných podstat. A tak prý jest, jak praví Lange, v atomistice samé obsažen princip, který rozpouští veškeru hmotu a tak podkopává půdu materialismu samému.

Na druhé straně filosofie osvojující si přírodovědecký názor o mechanismu atomu, povznáší prý přírodovědu k jednotnému názoru světovému; neboť jak filosofie tak i přírodověda praví jednomyslně: veškeren svět je toliko veliký stroj, veliký počtářský úkol, veliká číselná soustava. Již prý se blíží onen přešťastný okamžik, kdy ze smíru mezi empirickými vědami a filosofií vznikne nový názor světový, který na světové mechanice jsa založen, svou veliko-

¹⁾ Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des mensch. Gemüthes oder die pers. Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur. Leipzig. 1858. Viz také: Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Prinzipien. Leipzig. 1858.

²⁾ Langenbeck: Über Atom und Monade. Hannover. 1858.

³⁾ Pesch. l. c. S. 499.

lepostí a zároveň jasnou průzračností úplně překoná a ze světa odstraní nauku křesťanskou.

β) Kritika psychického dynamismu.

§ 10.

Moderní materialismus jest již na prvý pohled tak absurdní, že nemůže žádného jen poněkud myslicího ducha ani na krátkou chvíli uspokojiti. Absurdnost a nesmysl jeho jeví se každému člověku ihned, jakmile jen povrchně nahlédne do svého vlastního vnitřního života. Neboť psychický život lidský přesahuje přemnohými projevy svými všecken ostatní obor přírodní. V životě lidském působí jiný princip, platí jiné zákony, než ve vší ostatní říši přírodní. A proto musí také život lidský míti zcela jiný poslední účel, než všechny ostatní přírodní bytosti. Tato pravda jest tak jasna, že každému neodolatelnou mocí takorůka sama sebou se vnucuje. A proto nemůže býti s podivením, že samým stoupencům materialismu plytká materialistická nauka o hmotě a mechanických jejích silách brzy úplně nedostatečnou se býti jevila. I počali přemýšleti, jak by mohli hlavní zásady nauky této srovnati s naprostým přesvědčením každého člověka, že zjevy lidského života nedají se vysvětliti z pouhé hmoty a jejích mechanických činností. Duchový lidský život, jehož ani materialista nemůže popírati, jest podle sprostého materialismu záhadou naprosto nerozřešitelnou. Je-li člověk toliko nejvyšším vývojem hmoty, téže hmoty, ze které všechny ostatní přírodní bytosti vznikají, odkud najednou se v něm vzal psychický život? Tento psychický život jen tenkrát lze prý vysvětliti, když i ostatní hmota psychickým životem jest opatřena. Vyvinul-li se člověk ze hmoty a má-li psychický život, o čem naprosto pochybovati nelze, pak prý nezbyvá, než hmotě vůbec připisovati tentýž duševní život, kterýmž člověk opatřen jest. A skutečně! Přemnozí materialisté nynější doby opustili již strohou nauku holého materialismu a ožívují psychickým životem veškeru přírodu, ano i nejmenší hmotnou částici, již atomem nazýváme.

Než jak dokážeme, je-li veškera hmota duchovým životem opatřena čili nic? Východiště, z něhož jedině ku správnému rozřešení otázky dospěti můžeme, podává nám zkušenost, již máme o svém vlastním životě. Z obsahu našeho sebevědomí lze nám určití podstatné znaky života duchového. Ačkoliv tyto znaky mají povahu jen subjektivní, vedou nás přece ku poznání znakův

objektivních, z nichž s naprostou jistotou také u jiných bytostí na život duchový můžeme uzavíratí. Projevy našeho vlastního psychického života musí býti vždy měřítkem, podle něhož jest povahu činností všech ostatních bytostí posuzovati.¹⁾

Psychický život jeví se u člověka předem v jeho rozumu, jenž ho nevýslovně povznáší nade všechno ostatní viditelné tvorstvo. Rozumem poznáváme, co jest pravdivo a licho, co jest dobro a zlo; rozumem můžeme sobě všecky své činnosti jako činnosti vlastní své úsoby představovati a k této úsobě jako ku předmětu vztahovati. Tak poznáme nejen různé své činnosti, nýbrž i nosiče těchto činností, totiž sebe samy, a dospíváme tímto reflexním poznáním k sebevědomí, jímž nejen o svých činnostech, nýbrž i o sobě víme. Rozumem poznáváme rozdíl mezi příčinou a účinem, mezi prostředky a účelem, a stáváme se tak schopnými, ze svého vlastního popudu rozličné účely činnostem svým určovati a voliti zároveň prostředky, jimiž oněch účelů můžeme dojíti.

S rozumem jest těsně spojena svobodná vůle, t. j. mohutnost, již se určujeme k nějakému úkonu rozumem již poznanému, majíce zároveň možnost od něho upustiti. Člověk jest si jasně vědom, nejen že jest rozdíl mezi dobrem a zlem, nýbrž také, že dobro může konati a zla se varovati. Tak nabývají všecky jeho úkony povahy mravní.

Na této dvojí mohutnosti rozumu a svobodné vůle, již člověk jest obdařen, zakládá se veškeren pokrok lidského pokolení, jeho řeč, náboženství a mravnost, jeho právní život a vůbec veškerá osvěta a vzdělanost, jež přináší tak ohromnou rozmanitost a pestrost do všech oborů lidského života.

Mimo život intelektuální má člověk i život smyslový. Kdykoli zevnější hmotné věci na naše smysly působí, nepocítujeme toliko dojmů těchto věcí, nýbrž můžeme si je i představiti. Představy vzbuzují pak v nás různé pochoti čili žádosti (appetitus), jimiž dojíti usilujeme dober smyslovému životu svému přiměřených. A pochoti tyto jeví se v tak zvaných samovolných pohybech, které jsou tak rozmanity, že jen ze předchozího úkonu poznávávacího, t. j. z pocitův a představ, dají se vysvětliti. Pouhé mechanické dojmy, anebo vitální popudy, nebo automatické pohyby k tomuto účelu nikterak nepostačí. —

Každá bytost, která má smyslový život, musí míti také samovolný pohyb. A poněvadž takovýto pohyb pozorujeme nejen u

¹⁾ Wundt: *Grundzüge der physiol. Psychol.* 2. Aufl. I. Bd. S. 20.

člověka, nýbrž také u zvířete, všim právem soudíme, že i zvíře patří k oboru života smyslového a následovně má také psychické mohutnosti. Jest vůbec dokázáno, že tyto psychické mohutnosti se smyslným vědomím spojené jsou všeobecným majetkem všech živokův od člověka až k nejnižšímu prvku. Ovšem jest tento psychický život na nejnižších stupních života animálního velmi obmezen. Nicméně nedají se životní projevy i nejnižších živočichů jinak vysvětliti, leč když jim připisujeme vědomí, které od smyslového vědomí lidského se liší jen stupněm. Jakmile na př. polyp, jenž jest ve sklenici vody uzavřen, zpozoruje, že se k němu blíží živý nálevník, ihned způsobí svými rameny ve vodě vír, jímž nálevníka polapí. Blíží-li se však k němu mrtvý nálevník, anebo nějaká malá rostlinná částička, ani sebou nehne. Tyto a podobné zjevy zajisté dokazují, že i nejnižší zvířata mají své vlastní smyslné vědomí.

Říše rostlinná liší se od říše živočišné právě tím, že úplně pohřešuje samovolného pohybu. Tím nechceme říci, že podle tohoto kritéria lze také zcela snadno určití rozhraní mezi obojí touto říší. Poněvadž na tomto rozhraní bytosti obojí říše téměř splývají, jen stěží dají se vymeziti hranice, kde jedna říše přestává a druhá začíná.

Z této úvahy již také plyne, zda-li jest možno, všem přírodním bytostem bez rozdílu připisovati život duševný, tak jak psychismus činí. Kdyby všechny hmotné bytosti byly schopny psychického života, musily by míti smyslová ústrojí, kterou jsou našim ústrojím podobna. Neboť právě z toho, že zvířata jsou opatřena ústrojími, jež právě tak jako naše smysly jsou k tomu zřízena, by vjímal akustické a optické chvěje, soudíme, že zvířata tak, jako my, vidí, slyší atd. Avšak v rostlinstvu a v nerostectvu přírodověda neobjevila až doposud ani nejmenší stopy nějakého ústrojí smyslového, z něhož by se dalo na nějaký psychický život uzavíratí.

Mimo smyslový ústroj lze také ze zevnějšího projevu a výrazu vniterných pocitů na psychický život souditi. Takovým projevem jest na př. bolestný nebo radostný výkřik, výraz zármutku, zlosti nebo jakékoli vášně atd. — Jakmile však níže pode zvíře sestoupíme, již nikde se nepotkáme s těmito projevy. Básníci pějí sice o bublavém potůčku, o tajuplném šumu lesa, fysikové mluví o citelnosti lékárnických vážek, dralky atd., avšak není zajisté nikoho tajno, že tyto a podobné obraty jsou jen metaforické. Vše,

co ve přírodě není člověkem anebo zvířetem, jeví vzhledem ku slastem a strastem naprostou necitelnost a lhostejnost.¹⁾

Ačkoliv psychistům rádi půjčujeme, že hmotné látky nejsou k sobě lhostejny, přece nelze ještě z jejich vespolné náklonnosti a nechuti k sobě přepisovati jim psychického života. Důvody, o které se psychisté v této příčině opírají, jsou na prvý pohled zcela lichy a nemístny. Poněvadž my lidé vědomými pocity se určujeme ku mnohým činnostem, proto prý také všechny úkony fyzikální a chemické dějí se rovněž jen následkem pocitu a poznání oněch těles, které na sebe buď fyzikálně nebo chemicky působí.

Kdyby veškera hmota, jak psychisté míní, pocity a poznáním byla opatřena, musil by se vodík a kyslík, kdykoliv ve vodu se slučují, s týmiž blahými pocity spojovati, s jakými na př. snoubenci vstupují ve stav manželský. A totéž platí o všech prvcích, které vstupují ve sloučeniny chemické.

Všechno pocitování a poznávání bytostí psychickým životem opatřených vychází vždy ze vniterného, bytostem těmto immanentního principu. A poněvadž i ostatní projevy organického a neorganického života předpokládají vniterný princip, jest jakási shoda mezi lidskými psychickými činnostmi a mezi ostatními ději přírodními. Avšak z této pouhé podoby a shody mnohých úkazů přírodních se zjevy psychického života nelze ještě na psychickou povahu všech bytostí ve přírodě uzavíratí. Hlavní blud veškeré soustavy psychické tkví ve přemrštěném anthropomorfismu. Poněvadž všechny činnosti lidské, toť trest veškerého psychismu, vycházejí z jediného principu, z duše totiž rozumem a vůlí opatřené, proto musí prý také všechny činnosti přírodní, jež jsou činnostem lidským podobny, míti rovněž v rozumu a ve vůli svůj poslední princip.

Nemůžeme zajisté žádnému přírodozpytci nebo filosofu zazlívati, když u zpytu života přírodního o život lidský se opírá. Nic na světě není nám tak známo, jako úkony našeho vlastního psychického života. Neboť všechny tyto úkony poznáváme neprostředně ve vlastním sebevědomí, kdežto všechny ostatní zjevy přírodní postřehujeme jen potud, pokud na naše smysly nějak působí. Proto jest naše poznání přírody jen prostředech. Každý člověk ví, co znamená na př. poznávati, chtíti, sobě něčeho žádati, smyslně sobě něco představovati atd., poněvadž neprostřednou zkušeností

¹⁾ Pesch: Welträttsel. I. Bd. S. 510; vůbec sr. celý jeho traktát o psychismu od str. 498—548.

všech těchto psychických úkonů jest si jasně vědom. Pozoruje-li tedy, že i ostatní přírodní bytosti úkony stejné jeví, může jim také psychický život připisovati. A pokud psychický život v tomto smyslu na přírodu přenáší a do ní vkládá, jest anthropomorfismus úplně oprávněn. V tomto rozumu platí úplně věta: „ἀνθρώπος τῶν πάντων μέτρον.“

Jak patrnó, jest přírodozpytci, kdykoliv u zpytu přírody užívá svého psychického života za měřítko a opolnu života přírodního, vždy co nejbedlivěji dbáti zákona dostatečného důvodu. A proto smí jen tenkráté činnosti bytostí přírodních dovozovati z téhož principu, z jakéhož též lidský život plyne, když činnosti lidské a činnosti bytostí přírodních jsou naprosto stejny. Pozoruje-li však, že dotčené činnosti mají mezi sebou jen jakousi obdóbu, nesmí této obdoby nikdy se zřetele spustiti. Kdykoli tedy činnosti přírodní nedostihují psychického života lidského, smí z tohoto života bytostem přírodním připisovati jen to, čeho k vysvětlení života a činností jejich jest podle zákona dostatečného důvodu naprosto třeba.

Uvažujeme-li dle této zásady jednotlivé bytosti světové, dospějeme k následujícímú výsledku: ve přírodě máme čtverý druh bytostí podstatně od sebe rozdílných: člověka, zvíře, rostlinu a nerost.

Každý člověk jest si neprostředně vědom, že mimo smyslné předmětenstvo na jeho smysly působící poznává také pravdy nadsmyslné, všeobecné a nutné. Každý člověk jest si vědom svého rozumu. Mimo to ví rovněž ze své neprostřední zkušenosti, že není nutně podroben svým pochotím a žádostem, nýbrž že jest jich svobodným pánem, jakož i všech svých usnesení a předsevzetí. Člověk jest si vědom své svobodné vůle. A poněvadž bez ustání u všech ostatních lidí pozoruje tytéž projevy ducha a svobodné vůle, proto soudí zcela nutně, že všichni lidé rozumem a svobodnou vůlí jsou opatřeni. Tato pravda jest vědecky tak jista a nezvratna, jako každá věta mathematická nebo geometrická.¹⁾

Pozorujeme-li život zvířecí, spatřujeme v něm úkony, které jsou úkonům lidského života zcela podobny. Zvíře poznává svými pěti smysly právě jako člověk vnější předmětenstvo podle jeho smyslných zjevů, má paměť, obraznost, vniternou soudnost, má pochot čili snažnost, kteráž se jeví především v pudových činnostech. Z čehož s naprostou nutností jest nám uzavírati, že zvíře právě

¹⁾ Pesch: Welträthscl. I. c. S. 527.

jako člověk má smyslovou poznávací a pochtivací mohutnost. Avšak — a to jest zde předůležito — člověk při žádném zvířeti nepozoruje, že by svým poznáním nad smyslný zevnějšek věci se povzneslo, že by pochtivací mohutností (*appetitiva facultas*) snažilo se dojíti dober ideálních, že by jevílo na př. city náboženské, mravní, aesthetické, že by mělo náboženství, že by lišilo mezi ctností a nepravostí, že by pokračovalo v osvětě a v umění atd.

Z čehož nutně následuje, že u zvířete o rozumu a vůli nemůže býti naprosto řeči.

Ačkoli jak člověk tak i zvíře mají smyslový život, přece jest jeho princip u člověka zcela jiný než u zvířete. U člověka, jenž mimo smyslový život má také život duchový, vychází z téhož principu, z něhož i duchový život plyne, tedy z duše rozumem a svobodnou vůlí obdařené, kdežto u zvířete, u něhož ani jediný zjev nepoukazuje k rozumu a svobodné vůli, jest tento princip právě jako veškeren projev jeho jen smyslový. —

Kdykoli tedy života lidského užíváme jakožto měřítko života zvířecího, jest nám při něm vždy od rozumu a svobodné vůle odezíratí, a toliko jeho smyslnou stránku míti na zřeteli. —

Sestoupíme-li po stupnici bytostí přírodních až k rostlině, zmizí nám úplně nejen veškeren život duchový, nýbrž i smyslový. Rostlina má jen život ústrojný v nejužším smyslu slova. Tento život ústrojný záleží ve zvláštní centralisaci celého jejího ústrojí, v soustavném rozčlenění a vzájemnosti jednotlivých jejích částí, ve vnitřním vytváření přijatých látek podle určitého typického tvaru a ve zvláštním způsobu vzniku a výživy.¹⁾ Mimo tento život vegetativní nenalezáme při ní ani nejmenší stopy smyslového poznání a smyslové pochotě, nerci-li nějakého projevu života číře duchového. Ačkoli člověk a zvíře rovněž jako rostlina vegetativně žije, přece nemůžeme tohoto života rostlinného u člověka, u zvířete a u rostliny z téhož principu dovozovati. Nebo člověk má mimo tento rostlinný život ještě dvojí jiný život: 1. život číře duchový, jímž jak nade zvíře, tak i nad rostlinu se povznáší, a 2. život smyslový se zvířetem společný, jímž život rostlinný převyšuje. Proto musí býti princip, z něhož život živočišný vychází, dokonalejší, nežli princip života rostlinného, a princip konečně života lidského zase ještě dokonalejší, nežli princip života živočišného.

¹⁾ Dr. Engelb. L. Fischer: *Über das Princip der Organisation*. Mainz. 1883. S. 12.

Na stupnici organických bytostí stojí nejvýše člověk, jenž má trojí život: duchový, živočišný a rostlinný; pod ním stojí zvíře, jež žije dvojí život: živočišný a rostlinný; a pod zvířetem stojí konečně rostlina, která jeví pouze život rostlinný. Jako tedy nelze u člověka a u zvířete ze společného jim života živočišného uzavíratí na společný tentýž princip, rovněž nelze také z té okolnosti, že člověk, zvíře a rostlina mají rostlinný život, souditi, že tento jim společný život vychází z téhož principu. Jako jsme při lidském životě měřice podle něho život zvířecí odezírali od rozumu a od vůle, tak jest nám nyní vzhledem k rostlinnému životu od něho nejen rozum a vůli, nýbrž i smyslové poznání a chtění odlušťovati.

Kdo by rostlině chtěl připisovati rozum, vůli a pocit jen z té příčiny, poněvadž vegetativní život u člověka se děje týmž principem, který také rozum, vůli a pocit projevuje, ten by — jak velevhodně Pesch ¹⁾ podotýká, právě tak učeně soudil, jako ten, kdo by všechny barvoříče pokládal za Rafaely, a to jedině z té příčiny, že i Rafaël si ku svým malbám barvy roztíral. —

Než sestupme ještě níže. Dosud jsme měli na zřeteli jen bytosti organické. Nyní pohledme ještě na bytosti neorganické, a uvažme jejich princip činnosti.

Jak již podotknuto, každý organismus jeví se především ve zvláštním typickém tvaru, který celé ústrojí zvláště centralisuje, jeho části soustavně rozčleňuje, vzájemně k sobě vztahuje, vznik a výživu ústrojí podmiňuje. Toto plastické, proměnou látek podmíněné vytváření celého ústrojí úplně přestává a mizí v říši neorganické. V říši této vládne toliko vniterná snažnost, která věcem hmotným dodává rozsáznosti, a je ve stavu, v kterém právě jsou, udržeti usiluje.

Snažnost tato má různé zevnější tvary, ve kterých se jeví. Jeví se ve přitažlivosti a odpudivosti nejmenších částí, ve spojivosti a soudržnosti, v lučebnosti, magnetičnosti, električnosti, ve všeobecné přitažlivosti čili gravitaci hmoty atd. Snažnost tato má své sídlo ve věcech samých a řídí se ve svých zevnějších projevech rovněž zákonem těmto věcem immanentním. —

Tuto hmotnou snažnost má i naše tělo. Neboť všechny hmotné síly, kterými vnější příroda působí, jeví svůj vliv i na naše tělo, a to podle téže zákonnosti, které i ostatní neorganická příroda jest

¹⁾ Welträthscl. I. c. S. 528.

podrobena. Ačkoliv síly tyto slouží vyššímu smyslově-duchovému principu, a službou touto se povznášejí do vyššího řádu, přece nejsou tímto povznesením zrušeny a překonány. Činnost jejich směřuje k vyššímu sice účelu, avšak sama v sobě neliší se od činnosti, kterou jeví i ostatní neorganická příroda. A touto hmotnou činností souvisí člověk co netěsněji s veškerou ostatní přírodou. Takto jest v člověku rozeznávati činnosti čtverého druhu: 1. činnosti duchové, jimiž se podstatně liší ode všech ostatních bytostí; 2. činnosti živočišné se zvířetem; 3. činnosti rostlinné s rostlinou, a konečně 4. činnosti fyzikální a chemické s ostatní hmotou společné. A veškery tyto činnosti vycházejí z jediného principu života duševného. Neb i činnosti fyzikální a chemické jsou namnoze tomuto duševnému principu podrobny. Avšak z toho zase nelze souditi, že činnosti fyzikální a chemické i ve hmotné přírodě se opírají o princip duševný, rozumem a vůlí opatřený. Ve člověku jest tento princip duševný, poněvadž člověk ve svém životě netoliko činnosti fyzikální a chemické, nýbrž i rostlinné, živočišné a číře duchové zahrnuje. V neorganické hmotě, která mimo činnosti fyzikální a chemické nemá jiných činností, jest jejich princip číře hmotný.

Z tohoto vidíme, že člověk ve své přirozenosti a v projevu této své přirozenosti zahrnuje veškeru přírodu takorča v jednotném ohnisku. Zahrnuje v sobě pouhou neorganickou hmotu se všemi činnostmi jejími, a mimo to zahrnuje v sobě též říši rostlinnou a živočišnou.

A v tomto smyslu sluje člověk vším právem malosvětém velkosvěta (mikrokosmem makrokosmu). Avšak veškeren tento makrokosmos převyšuje svým životem duchovým, jímž se samému Tvůrci všehomíra připodobňuje. A proto není pouhým malosvětém velkosvěta, nýbrž bytostí, jež jest postavena uprostřed mezi tímto viditelným velkosvětém a světem číře duchovým. Odtud nazývá se také korunou tvorstva a králem všehomíra.

Pravíme-li, že člověk předpokládá a v sobě zahrnuje veškeru přírodu, nerozumíme tomu tak, jako na př. ovoce předpokládá květ, květ ratolesti, ratolesti peň a kmen kořeny a kořeny jádro, nýbrž tak, jak celý strom ratolestmi, listím a ovocem okrášlený předpokládá půdu, v níž roste. V jádru jsou již ve vloze kořeny, peň, ratolesti, listí, květ a ovoce předzřízeny, tak že z něho přirozenou nutností pod příznivými podmínkami musí se vyvinouti. Jinak však u člověka vzhledem k ostatním bytostem ve přírodě. Ze hmoty fyzikálním a chemickým silám podrobené nikdy nemůže vzniknouti ústrojí

vegetativním životem opatřené, z ústrojí vegetativního nemůže se rovněž nikdy vyvinouti živočich, v němž mimo slepý fysikalismus, chemismus a život rostlinný již také smyslový život se rozbřeskuje, a ze živočicha nikdy se nemůže zploditi člověk, jenž mimo všechny ostatní stupně přírodního života ještě po způsobu čirých duchů pravdu poznává a svobodně nad svými skutky rozhoduje. Každý stupeň vyšší obsahuje v sobě všechny stupně nižší, nikoli však opačně, jak moderní psychismus učí. —

Psychismus pokládá oduševnění hmoty za nutný doplněk přirozené účelnosti a záměrnosti věcí. Kde jest ve přírodě pozorovati nějakou účelnost k jistému účelu směřující, tam prý jest také nezbytně předpokládati poznání a následovně také psychický život vůbec. Každý pud, každá snažnost a záměrnost směřuje k nějakému účelu. Toho však, k čemu směřuje, také prý si žádá. Poněvadž oko směřuje ku světlu, ucho ke zvuku, proto prý si také oko žádá světla a ucho zvuku. Každá přirozená směrnost a snažnost jest zároveň také účelnou záměrností, při níž to, co teprve následuje, jest příčinou toho, co předchází. Každá bytost snaží se svou činností dosíci nějakého dobra. Toto dobro stává se však teprv tenkrátě něčím skutečným, když ho bytost svou činností dosáhla. A přece toto dobro, dříve ještě než ve skutečnosti existuje, působí na účinkující příčinu a uvádí ji do činnosti. A toto „hysteron proteron“ jest právě záhadou, se kterou si přírodověda neví rady. Oko směřuje k vidění, ucho ku slyšení, avšak vidění a slyšení je zároveň příčinou, která oko a ucho vytvořila. Podobně v říši neústrojné. Kyslík a dusík spojují se ve vzduch, avšak vzduch, dříve ještě než existuje, podmiňuje ony určité poměry, v nichž sloučenina ta se děje. Jak se tedy může státi účín příčinou své příčiny? Psychismus řeší tuto záhadu tím, že připisuje každé bytosti poznávací představu a na důkaz odvolává se na člověka. Jako člověk účel, kterého chce dojíti svou činností, chová již před touto činností v myšlence rozumové, a tohoto účelu tím dochází, že myšlenku jeho provádí, tak prý také každá přírodní bytost řídí se ve své činnosti, již k určitému cíli směřuje, představou tohoto cíle.

Až dosud nemáme ještě proti psychismu čeho namítati. Jest na biledni, že každá věc, která svou činností směřuje k nějakému určitému cíli, musí cílem tímto již přede vši činností býti určena. Účel, jenž bytost k činnosti určuje, musí tedy již před touto její činností existovati. A poněvadž neexistuje skutečně,

musí existovati aspoň ideálně. A jen z toho ideálního předzřízení a předurčení každé věci k jistému účelu dá se vysvětliti, proč hmotné bytosti, které samy v sobě nejrozmanitějších účelů jsou schopny, směřují jen k jednomu účelu.

Teprve v otázce, kde představa účelu, kterouž věc svou činností provádí, ještě před tímto provedením jest obsažena, počíná spor mezi filosofií křesťanskou a mezi psychismem.

Psychismus klade tuto představu do věcí samých a učí, že věci podobně jako člověk, účel, k němuž svou snažností jsou určeny, ještě před jeho dosažením si představují. Proto prý má na př. semeno zcela jasnou představu celého stromu a všech jeho jednotlivých částí již tehdy, dokud z něho strom ještě se nevyvinul, právě tak jako na př. umělec své dílo ještě před jeho provedením jasně si myslí.

Poněvadž účelná záměrnost, jak psychismu rádi připojíme, skutečně přírodním bytostem jest immanentní, musí i účel této jejich záměrnosti v jejich vnitřní bytnosti býti obsažen jakožto příčinný princip, jimž se při své činnosti řídí. A následovně i představa tohoto účelu musí v bytnosti věcí býti nějak uložena. — Ještě doposud snášíme se úplně s naukou psychickou.

Než představa či idea účelu, již se psychisty do vnitřní bytnosti věcí klademe, může míti různý význam.

Slovo „představa“, „idea“ může buď znamenati subjektivní poznávací úkon aneb objektivní výraz věci poznané. Tak na př. v rozumu stavitelově jest obsažena představa domu, který chce stavěti, subjektivně, na papíře pak, na kterém si onen plán narysoval, objektivně. Jak tedy tkví představa účelu v bytnosti přírodní? Snad jen objektivně, tak jako stavební plán na papíře nakreslený? Nikoli! Neboť přírodní bytosti chovají plán své účelné činnosti samy v sobě jakožto immanentní zákon či princip své činnosti, kdežto stavební plán na papíře jest jen zevnitřně nakreslen. A proto musí představa účelu býti obsažena v každé přírodní bytnosti nějakým subjektivním čili lépe řečeno ideálním způsobem. Abychom poznali, jak představa či idea účelu ve věcech immanentně jest obsažena, jest nám v rozumu stavitelově lišiti mezi představou, pokud tato jest poznávací činností samou a mezi představou, která jakožto určitost rozumu dává podnět ku všem dalším jeho činnostem ku stavbě domu směřujícím. Že v bytostech přírodních nemůže býti řeči o představě

v prvním smyslu, netřeba dokazovati. Zbývá tedy jen představa ve druhém smyslu, pokud jest totiž objektivním typem či tvarem rozumu, jenž stavitele k jeho dalším činnostem určuje. A v tomto druhém smyslu jest účel ideálně sice, nicméně však objektivně ve všech věcech obsažen.

Jako stavitel ideálnímu plánu, jež pojal ve svém rozumu, dal konkrétní výraz v domě, který podle něho vystavěl, tak stvořil Bůh všecky bytosti ve všemmíru podle svých odvěčných ideí a vtisknul těmto bytostem zvláštní tvar, jenž v sobě obsahuje nejen jejich nejvniternější bytnost, nýbrž zároveň i princip jejich činnosti a tím také poslední důvod jejich určité účelné záměrnosti. Ačkoliv takto mají stvořené bytosti v sobě samostatný princip svých činností, a proto také samočinně ku svým účelům směřují, nemají přece ani o tomto principu ani o své účelné směrnosti žádného poznání a vědomí.

Ačkoliv psychismus vkládá život psychický do veškeré přírody, ano až do nejmenších jejích částí, přece nikterak nevysvětluje života tohoto.

Nesmíme zapomínati, podotýká velevhodně Lange,¹⁾ že výklad, který nám psychismus o životě duševním podává, není přírodovědecký, nýbrž číře spekulativní, a že jím záhada o tomto životě se neřeší, nýbrž toliko posouvá. Aby tento výklad nabyl platnosti přírodovědecké, musil by nám psychismus z pocitů pohybujících se atomů vznik lidských pocitů právě tak dokázati, jako nám na př. vzrůst tělesného ústrojí z bunic vysvětluje.

Kdyby všechny jednotlivé hmotné částice pocity byly opatřeny, souviselo by sice vědomí lidské společnou páskou s ostatní hmotou, avšak nikdy by tímto způsobem se nevysvětlilo, jak jest možno, by hmotné částice, z nichž ústrojí lidské složeno, svými přerozmantými pocity mohly způsobiti jednotný sebecit a jednotné vědomí u člověka.

Moderní psychismus chce mermomocí veškeru bohatost lidského psychického života vysvětliti z pouhé kombinace hmotných atomů, z nichž ústrojí tělesné se skládá. Mají-li atomy psychický život, pak se musí tento život jejich i v člověkujeviti. Než tu jest veta v člověku po jednotě života psychického. Má-li každý jednotlivý atom svůj vlastní psychický život, pak jest v člověku tolik rozličných životů, kolik jest v něm atomů. Život lidský byl by pak,

¹⁾ Lange: *Materialismus*. 2. Bd. S. 166.

jak Pesch sarkasticky praví, rojem much, hromadou mravenců, vojenským plukem, aneb ještě snad lépe parlamentárním shromážděním nejrůznějších inteligencí.¹⁾

Psychismus podává nám nezvratný důkaz, jakým absurdnostem dovede moderní věda uvěřiti, jen aby se ubránila nenáviděné nauky křesťanské, která psychický život v člověku vysvětluje ze zvláštní duchové od těla věcně rozdílné podstaty, jež mimo svůj život číře intelektuální jest zároveň také principem a zdrojem všeho ostatního života lidského, jak vegetativního tak i animálního.

Pouhá již myšlenka, že veškeren svět skládá se z tolik duší rozumem a pochotí (vůli) obdařených, kolik čítá atomů, jest sama v sobě tak směšna, že jen nevěrecká přeučenost může v ní viděti bůhví jakou vymoženost zkumu vědeckého. A pak i kdyby skutečně měl každý atom svůj vlastní psychický život, jest snad tím záhada psychického života vůbec již rozřešena? Psychismus nevěda si rady s duševním životem u člověka, oduševňuje veškerou přírodu. Než jest snad duševnost každého jednotlivého atomu menší záhadou, než duševnost lidského života? Tím, že psychismus duševný život ve veškerou přírodu vkládá, proměňuje ji v jedinou nekonečnou záhadu, z níž není do výsluní jasného poznání žádného východiště. A co tu hlavně na váhu padá, jest okolnost, že k záhadě, jež pak veškerou přírodu zastírá, přistupuje ještě celá hora nesmyslův a nerozumů. Psychismus oduševněním veškeré přírody ničí pravou duševnost přirozenosti lidské a tak materialismu nejen nepřekonává, nýbrž ještě hlouběji se do něho zaryvá. Uznáváje nedostatečnost materialismu, snaží se požadavkům lidského ducha vyhověti. Za tím účelem uznává psychický život v člověku, avšak nechtěje nikterak vzdáti se hlavní nauky výstředního materialismu, že všechna příroda i s člověkem se skládá jen ze hmoty, raději oduševňuje hmotu, jen aby nemusil uznati v člověku mimo hmotu podstaty vyšší ode hmoty podstatně rozdílné, podstaty duchové rozumem a svobodnou vůlí obdařené. Poněvadž psychismus v člověku hájí mimo síly mechanické také mohutnosti duševných, ano připisuje tyto mohutnosti i hmotě, vyhovuje jaksi na prvý pohled rozumu lidskému, a zakrýváje takto své stanovisko materialistické, jest ještě mnohem nebezpečnější, než sprostý materialismus, jenž právě nahotou svého bludu od sebe odvracuje každého ducha lepšího.

¹⁾ Pesch: Welträthsel. I. c. S. 532.

Ano psychisté snaží se dokázati, že ani mechanismus hmoty bez duševnosti nedá se pochopiti a vysvětliti. Neb každý i nejjednodušší projev kterékoliv mechanické činnosti není prý vniternou svou bytností ničím jiným než úkonem čiře duševným.

Každá sebe menší hmotná částice jest opatřena jistými silami, kterými působí na ostatní hmotné částice, buď je k sobě přitahujíc, aneb od sebe odpuzujíc. A vstoupí-li hmotná částice do tělesa ústrojného, nabývá nových vlastností, kterými spolupůsobí k vytvoření celého ústrojí podle zvláštního jeho tvaru. Tím přichází do zvláštních poloh a sloh, kterých sama o sobě nemůže nikdy nabyti.

Tato různá působnost hmotných částic, míní psychisté, dá se jen tenkrát pochopiti a vysvětliti, když dotčené částice pocítují své vespolečné polohy, do kterých se uvádějí. Kdykoliv tyto hmotné částice ze své rovnováhy bývají vyrušeny, pocítují z toho vždy nelibost, a proto se snaží vrátiti se zase do původní rovnováhy a zbaviti se nelibosti. Ano i chemické pochody, jak Naegeli praví, nedají prý se vysvětliti, nepředpokládáme-li, že molekuly, které sebe jsou blízky, buď libě aneb nelibě pocítují tuto svou vespolečnou přítomnost.¹⁾ A tento jejich libý aneb nelibý pocit nade svou blízkou přítomností jest prý jedinou příčinou, že se buď přitahují aneb odpuzují.

Jako pták, praví Lotze, těší se ze svého letu, jímž co nejrychleji přeletuje z místa na místo výšinami vzdušnými, tak pocítuje také nebeské těleso přelibý požitek ze svého běhu, jímž probíhá svou dráhu v nekonečném světovém prostoru.²⁾ Podle jeho názoru oplývá i prach, po kterém nohama šlapeme, sukno, z něhož oděv náš zhotoven, látka, z níž rozličné naše nářadí zbudováno, týmž přebohatým duševným životem, který dřímá v tajuplném ústrojí květiny, jakož i v pravidelných tvarech krystalu. A kdyby někdo tento jich duševný život chtěl popírati, upadl by do téhož bludu, do kteréhož upadá vůbec náš smyslný názor, jenž si nevšímá krásy jednotlivých hmotných částek, kdykoliv jsou bez ladu a skladu nakupeny. Dotčený prach jest prachem jen pro toho, koho obtěžuje; lhostejný tvar, jehož nějaká drahocenná látka nabývá v nádobě, neumenšuje její ceny právě tak, jako společnost lidská na nepřirozených základech zbudovaná, která každý projev duchového života

¹⁾ Naegeli: Amtl. Bericht. S. 39.

²⁾ Lotze: Mikrokosmos. I. Bd. S. 392.

ve svých údech udušuje, neničí vznešeného povolání, k němuž jednotliví její údové jsou určeni.¹⁾

Téhož mínění jsou i jiní filosofičtí spisovatelé. Co se mimo nás děje, soudí Ludvík Noiré,²⁾ o tom ví nejen kočka a pes, nýbrž i rostlina a neústrojná látka. Každý atom jest prý nadán vědomím, byť bylo sebe temnější. Kdykoliv prý světový éther působí na atom, vždy atom pocituje, že z venčí na něj něco naráží.

Že hmota jest obdařena psychickým životem, dokazují psychisté především úkazy síly přitažlivé. Podle Zöllnera jest nám elektrické, nejmenší živelní částice mysliti si očima a vůlí opatřené. Těmato očima vnikají do nekonečných vzdáleností, kdež nejen jiné atomy postřehují, nýbrž také i jejich rod (+ aneb —) poznávají.

A poněvadž mají vůli, snaží se ihned s postřehnutými atomy buď se spojití aneb se od nich úplně odvrátiti, čímž v nich vzniká pocit buď libosti nebo nelibosti.

Podobnou nauku hlásá také Riehl.³⁾

Lichosti této theorie nebude nesnadno dokázati.

Chceme-li vůbec se slovy, jimiž vyjadřujeme psychický život, jako na př. postřehy, pocity libosti a nelibosti, vědomí atp., spojovati rozumný smysl, jest nezbytno slova tato bráti ve významu, v němž jich všichni lidé na základě své vlastní zkušenosti užívají. V tomto však případě jest veta po psychismu. Neboť kdyby psychický život byl základem a posledním důvodem všech mechanických pohybův a činností, musil by se týmiž nezvratnými zákony řídití, jimž i mechanismus ve přírodě jest podroben. Avšak zkušenost dokazuje, kdekoliv psychický moment zasahuje do činností bytostí přírodních, že tyto činnosti v sobě obsahují takovou bohatost nejrozmanitějších projevů, která se nedá nikdy vysvětliti z pouhých železných zákonů mechaniky. Zákony psychického života různí se podstatně od zákonů mechanických. Kdekoliv život duševný (jak lidský tak i zvířecí) se jeví, tam všude libovolnost, jež překonává veškeru mechaniku. Projevy duševného života nedají se nikterak mechanicky vypočítati. Co bytost duševně oživená bude činiti na pocit libosti nebo nelibosti, nedá se nikdy napřed určití s mathematickou jistotou. Je-li však hmota, ano i každá nejmenší její částička bytostí pocitovací, pak

¹⁾ Lotze: l. c. S. 393 f.

²⁾ L. Noiré: Grundlinien der zeitgemässen Philosophie. S. 17.; sr. Pesch: l. c. S. 634 f.

³⁾ Riehl: Über Begriff und Form der Philosophie; sr. Pesch: l. c. S. 536.

v ní nevládne již toliko nutnost mechanických zákonů, nýbrž namnoze libovolnost a vrtkavost okamžité nálady. Takto ničí psychismus všecky základy, na nichž moderní přírodověda hrdou svou mechanickou soustavu buduje.

Mnozí psychisté snaží se neshodu tuto mezi přírodovědou a psychismem tím jaksí vyrovnati, že uznávají sice mechanickou pravidelnost ve přírodě v její povšečnosti, avšak přece připisují jejím nejmenším hmotným částicím zcela libovolný psychický život.

Mechanická, zákonitost podrobená činnost, jež ve přírodě vládne, vzniká prý z libovolných úkonů jednotlivých atomů. Naprostá a bezvýminečná zákonnost činností přírodních, kterou přijímá mechanický názor světový, musí prý ustoupiti elastické pravidelnosti, jež však mnohým výminkám jest podrobena. Všechny exaktní výpočty, jimiž mechanika usiluje určit činnosti přírodní, nemají žádné naprosté platnosti, a proto musí se nahraditi počtem pouhé pravděpodobnosti.

Propast, která zeje mezi příkrým mechanismem a psychismem, nedá se takto nikdy úplně vyplniti. Kdežto mechanismus i zdánlivou nepravidelnost vysvětluje z naprosté pravidelnosti a zákonnosti nejmenších částí, hledí psychismus pořádek a pravidelnost ve veškerém přírodním životě z nepořádku a zmatku jednotlivých částí vyvoditi.¹⁾

Až doposud nikdo vniterné bytnosti hmoty úplně nevystihl a nevyzkoumal, a proto prý také není nikdo oprávněn, hmotě psychický život upírati. Před tisíci roky nikdo ničeho nevěděl o elektřině, a nyní prý ví již každé školní dítě, že jest všude ve hmotě obsažena. A proto prý lze se vši jistotou očekávati, že příští pokolení tento psychický život veškeru přírodu oživující zcela jasně odhalí a nade vši pochybnost vědeckými důkazy potvrdí.²⁾ Názor tento, že všude ve přírodě psychický život proudí, jest prý mnohem vznešenější, než názor číře mechanický. Mechanismus vidí ve přírodě všude jen jednotvárnou mašinerii, v níž každé kolečko vždy tímž způsobem se otáčí, psychismus prý však vdechuje veškerému světu duševný život, kterýž, ačkoli v jednotlivých svých projevech žádné nezměnitelné nutnosti není podroben, přece přese vši svou libovolnost ze sebe vytváří krásný soulad a souhlas všude ve přírodě patrný.

¹⁾ Hugo Spitzer: *Über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus*. Graz. 1881. S. 55.

²⁾ Pesch: *Welträthsel*. I. c. S. 537.

Nepopíráme, že věda doposud úplně nevystihla vniterné povahy hmoty a následovně že také ještě nezná všech přírodních sil a činností jejich. Než lze z této okolnosti uzavírat, že hmota duševným životem jest obdařena? Ačkoliv nevíme, co všechno hmota svými silami může působiti, přece jest nám možno určití s naprostou jistotou, čeho nemůže způsobiti. Proto při vší obmezené znalosti života přírodního můžeme přece zcela rozhodně tvrditi, že hmota nejen nemá psychického života, nýbrž ani míti nemůže.

Psychismus má úplně pravdu, že psychický život neřídí se nutnými zákony mechanickými, nýbrž že ve svém oboru si počíná samočinně a libovolně. Avšak právě z toho jest patrné, že hmota duševného života jest úplně prosta. Neb o této libovolnosti není ve hmotě ani nejmenší stopy. Veškerá činnost hmotná řídí se, jak mechanismus v této příčině učí zcela správně, nezvratnými přírodními zákony, jež nepřipouštějí žádné výjimky a proto také žádné přirozené libovolnosti.

Poněvadž psychismus odporuje jak zkušenosti tak i rozumu, nemá ani přírodovědecky ani filosofsky žádného základu. Mimo to otvírá dvěře dokořán slepému mysticismu, který obzvláště za našich dnů již úžasných nabyl rozměrů. Jest známo, že spiritismus se všemi svými absurdními a zároveň směšnými pověrami nestál nikdy na tak pevné půdě, jako v době poslední, ano i za dnů nynějších. Stoupenci jeho nenáleží ku třídám nevzdělaným, nýbrž pocházejí právě ze tříd nejosvícenějších. Proto nemůže nám býti s podivením, že na př. Zöllner, jeden z nejhlavnějších zástupců psychického hylozoismu v Němcích, jest zároveň také rozhodným spiritistou. Mnozí psychisté se totiž domnívají, že nauka psychická podává zcela přirozený klíč ku vysvětlení zjevů spiritistických, které v poslední době tak čilý ruch ve všech téměř vzdělaných zemích způsobily. Je-li hmota, tak soudí tito psychičtí spiritualisté, oživena ve své nejvniternější bytnosti duševným životem, pak již není ve vší své činnosti vázána a obmezena mechanickými zákony, nýbrž má život dvojí: život mechanický, zevnější fyzické zákonnosti a pravidelnosti podrobený, a život zároveň psychický, jímž se povznáší nad pouhý mechanismus. A právě v tomto psychickém životě hmoty jest prý obsažen poslední důvod a zdroj všech neobyčejných a podivuhodných úkazů, pro něž pouhý světový mechanismus nemůže podati žádného rozumného vysvětlení.

O spiritismu se stránky jeho nábožensko-mravní nyní jednati nemůžeme, zde jen tolik budiž podotknuto, že psychismus a po-

věrečný spiritismus skutečně těsně souvisí. Jako spiritismus ohrožuje v lidské společnosti veškeren život nábožensko-mravní, tak psychismus uvádí v nebezpečí nejen exaktní přírodovědu, nýbrž vůbec všechno naše poznání, smyslné i nadsmyslné, obyčejné i vědecké. Kdyby názor psychický v lidstvu zobecněl, zabředl by veškeren život jeho do bludiště, kde jen podzemní duchové a strašidla provozují svůj bezuzdný rej. Tak dospěl psychismus, jenž sobě předsevzal strohý mechanismus ve přírodě překonati, nejen ku zničení mechanismu samého, nýbrž i všeho poznání lidského a octnul se na chobotech, z nichž není žádného jiného východu, mimo návrat ku přesvědčení všeho člověčenstva, že psychický život jak v živočišstvu tak i člověčenstvu předpokládá zvláštní princip, jímž se tato dvojí říše povznáší nad ostatní přírodu. I podal psychismus takto třeba jen negativně zase nový důkaz, že přírodověda i filosofie může jen tenkrát zdárně řešiti záhady života přírodního a lidského, když se řídí zásadami peripatetické filosofie o *t v a r u a l á t c e*, jež jediné všem oprávněným požadavkům jak mechanismu tak i psychismu vyhovují.

Na důkaz oduševnění veškeré přírody dovolávají se dále psychisté také jednoty života přírodního vůbec tvrdíce, že příroda nikde ve svém vnitřním bytu nepřipouští a netrpí skoku. Kdyby však teprve živočišstvo (zvíře a člověk) životem duševným bylo obdařeno, byla by mezera a trhlina ve přírodě, již prý věda nemůže nikdy připustiti.

Jak zkušenost dokazuje, praví prof. Naegeli, liší prý se veškeren život přírodní od člověka až do říše neústrojně toliko stupněm. Neb jasně sebevědomí muže myslitele sestupuje prý znenáhla temným vědomím nevzdělaných plemen lidských a vyšších zvířat v bezvědomost nižších zvířat a bezcitnost rostlin, až konečně tímže nenáhlým sestupem upadá v pouhou činnost chemických atomů. A poněvadž veškero ústrojenstvo se skládá jen z látek, které již v neústrojně říši jsou obsaženy, proto prý také vcházejí všechny síly látek těchto ve výtvaru ústrojně a působí v nich podle týchž zákonů jako v říši neústrojně. Z čehož nutně jde, že také život a cit jsou toliko nové, relativní vlastnosti, kterých molekuly ve zvláštních okolnostech nabývají. A jako síly a činnosti hmotné jen na hmotné látce mohou se jeviti, tak také duchové síly a činnosti jejich nedají se bez látky mysliti. Kdybychom tedy dokázali, jak síly neústrojných látek v ústrojenstvu se slučují, také bychom poznali, jak z výslednice těchto sil vzniká život, cit a vědomí.¹⁾

¹⁾ Amtlicher Bericht. S. 36.

Člověk jest prý, tak argumentuje H. Lotze, již přirozeností svou ustavičně nutkán, aby svůj duševný život přenášel na veškeru ostatní přírodu. Nesnese prý představy, že jest nějaká bytost, kteráž nikdy neví o sobě, která svých účínů nikdy nepoznává a jich sobě neřádá, a která jen k tomu směřuje, aby jiné bytosti uváděla svými účiny do rozmanitých činností.

A poněvadž přirozeně se nám protiví pokládati jednu část světa za pouhý slepý a bezživotný nástroj pro účel druhé části, ano poněvadž pocítujeme neodolatelnou touhu, o blaho své vlastní duševnosti s celým vším mírem se zdíleti, jest prý nezbytno, že za klidným povrchem hmoty, za nezměnitelnou pravidelností její působnosti musí se skrývati žár duchového života. Mimo to obsahuje prý v sobě pojem jestoty, jež nikterak o sobě neví, sebe v držení nemá a sebe nepožívá, tolik vniterných sporů, že jsme nuceni jen těm bytostem připisovati pravou jestotu, které vlastním psychickým životem jsou obdařeny. Všechny různé tvary bytostí přírodních dají prý se jen z duchového života vysvětliti, nikoli však na obrat.¹⁾ Jen proto jest člověk duchovým životem obdařen, poněvadž veškerá příroda má psychický život; kdyby příroda psychického života neměla, ani člověk nemohl by duševných činností jeviti.

Psychismus, jak patrně, snaží se veškeren život přírodní v pouhý monismus proměnit. A v této příčině nelze mu vši oprávněnosti a platnosti upírati. Již stará aristotelsko-křesťanská filosofie hájila zásady, že příroda jest celkem úplně jednotným a souvislým, že nečiní nikde skoků. (*Natura non facit saltus.*) Na říši neústrojnou radí se ústrojenstvo, a to prvé rostlinné a pak živočišné. Meze mezi neústrojenstvem a ústrojenstvem jsou vyplněny organismy tak jednoduchými, že často jen stěží jejich ústrojnost se dá dokázati. Podobně přechod z rostlinstva k živočišstvu obsahuje v sobě bytosti, při nichž až doposud přírodověda jest takořka na váhách, náležejí-li ještě do říše rostlinné, aneb již do říše živočišné. Rovněž jsou různé třídy a řády jak v rostlinstvu tak i v živočišstvu spojeny nepřehledným téměř řetězem bytostí přechodných, které se jednak od sebe podstatně různí, jednak však přece zase mnohé vlastnosti mají společné. Na tomto nenáhlém postupu bytostí přírodních zakládá se také systematika, do níž přírodověda všecky tři přírodní říše pro snažší přehled uvádí.

Mimo to učí tato filosofie, že všechny říše bytostí přírodních jsou páskou analogie všude sloučeny a svázány. Tato analogie

¹⁾ H. Lotze: *Mikrokosmos*. I. Bd. S. 394. ff.

zakládá se především na její nauce, že ve všech bytostech od člověka až k neústrojně hmotě dvojí moment lišiti jest: realistický a ideální, látku totiž a tvar (materii a formu). Poněvadž jedna a táž látka jest všem hmotným bytostem společna, proto vládne ve přírodě vzhledem k tomuto hmotnému substrátu všech věcí v jistém smyslu monismus. Poněvadž však tato všem věcem společná látka v každé hmotné bytosti zvláštním tvarem jest určena, proto stojí monismus látky proti nesčetné rozmanitosti různých tvarů, jimiž se světové bytosti od sebe podstatně různí. Tímto ideálním momentem tvarovým jest výstřední monismus ve přírodě překonán a na jeho místo nastupuje ohromná rozmanitost bytostí nej-různějších. Avšak tyto tvary neurčitou látku přerozmanitě určující přiléhají k sobě všude co nejtěsněji. Ačkoliv jednotlivé tvary jsou vyměřeny určitými mezemi, jichž překročiti nemohou, přece jest v nich pozorovati úplnou a dokonalou stupnici, v níž na tvar méně dokonalý řadí se tvar dokonalejší. Proto neskládá se příroda, jak peripatetická filosofie dále dovozuje, z různých bytostí bez ladu a skladu nakupených, nýbrž jest celkem zcela těsně článkovaným, v němž všude pravidelný postup ode tvarů méně dokonalých k dokonalejším pozorovati jest. Avšak tento postup nezáleží toliko v mechanickém sloučení nejmenších hmotných částic, tak jak se moderní materialismus se psychismem domnívá. Podle Aristotela každý vyšší a dokonalejší tvar předpokládá tvar nižší a méně dokonalý, avšak nedá se jediné z tohoto nižšího tvaru vyvinouti. V každém tedy vyšším tvaru jest vzhledem ku tvaru nižšímu obsažena podstata nejen relativně, nýbrž naprosto nová, což rovněž atomistický mechanismus nynější doby upírá. Mimo to rozeznává aristotelsko-scholastická filosofie ve stupnici přírodních bytostí několik hlavních spruh, na nichž příroda ve svém postupu k vyšším tvarům takorča sobě odpočívá, aby v dalším svém postupu s tím větším úsilím mohla projevití bohatost života svého. Proto liší mimo člověka tři hlavní říše, nerostectvo, rostlinstvo a živočišstvo, a to tím způsobem, že v rostlinstvu zasahuje v neústrojnou přírodu zcela nový princip, kterýž sice nerostectvo předpokládá, ale přece nad ně podstatně se povznáší. Podobně počíná v živočišstvu působiti princip, který o rostlinný život se sice opírá, avšak rovněž podstatně ho přesahuje. Jako materialismus s psychismem atomisuje veškeru přírodu a vysvětluje různost jednotlivých bytostí přírodních z různé toliko skladby nejmenších v nich obsažených částic, tak přijímá filosofie peripatetická ve přírodě takorča stavovské zřízení z jednotlivých

podstatně různých tříd, které však vespolek se podmiňují, předpokládají a doplňují. Ačkoliv při tom věci podstatně různých nemíchá, jako moderní atomismus činí, přece všude hájí ve přírodě postupu, souhlasu a harmonie.

Ačkoliv moderní psychismus neobsahuje v sobě ničeho nového, přece ve své neznalosti filosofie křesťanské se domnívá, že teprve svou naukou o duševnosti veškeré přírody překonal jednostrannost pouhého mechanismu. Než tím upadl do druhé jen výstřednosti, která zase, jak jsme již byli naznačili, všecken mechanismus ve přírodě popírá a ničí. Jen nauka peripatetická o látce a tvaru přivádí ku platnosti, co v obojím tomto směru mechanismu a psychismu jest pravdivého, vyhýbajíc se zároveň obou výstředních krajností a jednostranností. Látka a forma, jak Pesch krásně praví, pronikají v sesterském objetí veškeru přírodu, od pouhého nerostu až ke člověku. Forma působí různé tvary nerostectva, jest příčinou života rostlinného a živočišného a v jistém smyslu i života lidského. Takto spojuje při vši rozmanitosti, s jakouž určuje neurčitou a beztvárnou látku, jednotnou páskou (ovšem jen v analogickém smyslu) veškeren život přírodní. Proto také křesťanští filosofové nepředstavovali sobě Boha pouze jakožto nějakého velestrojníka, jenž z částí v sobě již úplně hotových celý vesmír sestavil a tak sestrojil, že nyní sám sebou zcela pravidelně mechanicky pracuje, ani jakožto pouhého velechemika, který různé látky toliko vhodně smísil a smíšením tímto celý vesmír vytvořil, nýbrž jakožto Tvůrce, kterýž každé věci udělil její zvláštní přirozenost, a s touto přirozeností ji také opatřil zvláštním imanentním principem její činnosti.¹⁾

* * *

Na konci této stati nebude snad od místa, ještě jednou přehlédnouti zkrátka aspoň nejhlavnější nauky o atomu, s nimiž se v moderní filosofii a přírodovědě setkáváme.

1. Podle Fechnera²⁾ žijí atomy vespolek mezi sebou zcela přátelsky, navzájem sobě uhýbajíce a ustupující, aby se nesrážely a tak ve svém bytu a pohybu se nerušily. Langenbeck líčí nám však jejich poměr zcela jinak. Jednoduché atomy, z nichž se hmota skládá, jsou prý jako psi na řetězi, kteří uprostřed dalekého úplně prázdného a pustého prostoru na sebe vrčí a zuby cení.³⁾

¹⁾ Pesch: Welträthsel. I. c. S. 541.

²⁾ Fechner. I. c. S. 80.

³⁾ Langenbeck. I. c. S. 26.

2. Podle jiného velmi rozšířeného názoru plovou atomy jako neživotné kuličky v prázdném prostoru zcela lhostejně sem a tam se pohybující. Podle domněnky jiných mají však úplně vyvinutý psychický život, jenž se od života lidského liší jen menším rozvojem. Tu jsou atomy obdařeny pudem po sebezachování a vnímavostí pro všechny slasti a strasti lidského života.

3. Někteří kladou mezi jednotlivé atomy prázdné prostory majíce za to, že se jinak nedá pohyb hmoty vysvětliti. Jiní však ve smyslu Herbartově prohlašují prázdný prostor za holou nemožnost tvrdíce, že atomy do jistého stupně se prostupují.¹⁾

4. Podle Berzelia atomy neliší se ani jakostí ani tvarem, ano jest pochybno, liší-li se od sebe velikostí. Tomu odpírá Liebig, jenž míní, že atomy různých živlů musí míti aspoň různý tvar.²⁾

5. Jako Bako Verulamský postuloval k vysvětlení hmoty mimo atomy také ještě jemné vzdušné duchy (*spiritus mortuales et vitales*), tak berou přemnozí učenci nynější doby útočiště k étheru, jemuž přepodivné vlastnosti připisují. Jiní však trvají na stanovisku Gassendiové a Boylové učíce, že atomy samy všecko působí.

6. Co se dělitelnosti atomů týká, tu zase se rozcházejí v různé strany. Někteří hájí jejich nedělitelnosti, kdežto jiní v jejich dělitelnosti tak daleko pokračují, až je proměňují takorba v mathematické body. Tak má na př. Gay Lussac atomy za nekonečně malé hmotné částice, Ampère a Cauchy popírají již úplně jejich prostornou rozsažnost, Seguinovi a Moignomu jsou již jen dynamickými středisky, Redtenbacherovi pouhými dynamidami, Pfeilstrickerovi tak zvanými „kinety“, Wiessnerovi běhavými body atd. atd.

7. Ano jsou fysikové, kteří připisují atomům jakousi velikánskou nabubřelost. Tak činí na př. Faraday a v poslední době také Zöllner. Vycházejíce ze zásady, že každá věc musí býti svou podstatou na tom místě, kde jeví nějaký účín, dovozují z toho, že věci svou polohou jsou jen na určitých místech světového prostoru, že však svou podstatou vyplňují veškeru sféru své působnosti.³⁾ Z této domněnky důsledně provedené plynula by všudepřítomnost každého jednotlivého atomu ve veškerém prostoru světovém. Jak patrně, zakládá se tento názor na liché domněnce, že věc svou

¹⁾ Cornelius: *Grundzüge der Molekularphysik*. Halle 1866.

²⁾ Liebig: *Chemische Briefe*. 4. Aufl. I. Bd. S. 148.

³⁾ Zöllner: *Wissenschaftliche Abh.* I. Bd. S. 70.

podstatou nejen tam býti musí, kde neprostředně působí, nýbrž i tam, kde jen nějakým prostředkem svůj účín jeví.

8. V poslední době došly také jakési platnosti tak zvané krouživé atomy (Wirbelatome). Helmholtz objevil totiž na krouživých kruzích či prstencích tekutin podivuhodné pohyby. Ihned počali Tait a Thomson tyto vlastnosti atomům připisovati. I představovali sobě atomy jakožto nesmírně malé, rozličně zauzlené a od věčnosti krouživé kruhy čili niti, jež prý lze sobě znázorniti prsteny kouře, které kuřáci z tabákového kouře často tvoří.

9. Chemie pokládá namnoze jednoduché živly za hmoty od sebe různé a při tom rozeznává molekuly od atomů. Jen molekulám připisuje samostatný byt, kdežto atomy prohlašuje za součástky molekul vlastního bytu již neschopné.¹⁾ Fysika však má všechny nejmenší částice za úplně stejné a sobě rovné, uznávajíc jen atomy, které na sebe narážejí a tak do pohybu se uvádějí. Kdežto chemie učí, že dusík, vodík, kyslík atd. mají svou zvláštní činnost, tvrdí fysika, že všechny atomy působí vždy jedním a týmže způsobem.

10. Avšak ani chemikové se vespol nesnášejí, jak z atomů molekula vzniká. Když na př. z jednoho dílu vodíku a 127 dílů pevného, těžkého, tmavého, nákyslého a jen nesnadně tékavého jódu vzniká zcela nové těleso, totiž vzdušný, lehký, bezbarevný a kyselý jodovodík, domnívají se mnozí, že se to stává jen zvláštním skupením a seřaděním atomů vodíku a jodu. Jiní však slovutní chemikové myslí, že vlastnosti nového tělesa, jež podstatně se liší od vlastností součástí, z nichž těleso jest složeno, nedají se pouhým skupením a seřaděním atomů nikterak vysvětliti. Za tou příčinou přijímají jakési immanentní uložení atomů samých v sobě.²⁾

11. Co se fysikálního významu atomu týká, míní jedni, že hmotný atom nedá se mysliti bez síly, a proto rozeznávají podstatně hmotu od síly, jiní ztotožňují úplně hmotu se silou, jiní opět popírajíce veškeru sílu hmotě vlastní připouštějí jen hmotu zevnější příčinou mechanicky do pohybu uváděnou, a jiní konečně rozpouštějí hmotu v pouhé síle a mají veškeren zevnější svět za pouhou soustavu sil. A v každém tomto hlavním směru, jimž se moderní přírodověda běře, jest nekonečný téměř počet domněnek o atomu, které se více méně od sebe liší, tak že nynější atomistiku všim

¹⁾ Hoffmann: Einleitung in die Chemie. S. 239.

²⁾ Natur und Offenbarung Bd. 15. S. 311. Mimo to srovnej k celému tomuto traktátu: Pesche: Welträthsel. I. Bd. S. 362 ff.

právem lze nazývatí nejpestřejší směsicí nejrůznějších a sobě nejprotivnějších teorií, ale nikoliv jednotnou hypothesí všeobecně uznanou. Ano můžeme směle říci, že nynější přírodověda dosud ještě neví, co jest atom.

Jest sice pravda, že veliký počet nynějších přírodopytců theorie atomistické hájí; než nedá se také popírati, že tato theorie má také mnoho odpůrcův a to mezi přírodopytci samými. Sám Fechner uvádí slovatné fysiky z nejnovější doby, kteří fysikální atomistiku zavrhují, jako jest na př. Karsten, Weiss, Geubel, Lev Meier, k nimž ještě mnohá jiná věhlasná jména lze přičísti, jako Faradaye, Schönbeina, Snella, Liebiga, Harmse, Magna, Helmholtze a j. Liebig vyznává ve svém památném pojednání o ústrojí organických kyselin (1838) zcela otevřeně, že ničeho nevíme o stavu, jakého živly nabývají, když se chemicky slučují, a že obyčejné názory o tomto stavu zakládají se toliko na souhlasu učenců dlouhým zvykem jaksi ustáleném a posvěceném.¹⁾ Ještě skeptičtěji vyjadřuje se o tom Schönbein.²⁾ A Harms uváděje různé nauky o atomu na jednotný pojem praví, že empirické přírodovědy nikterak nevycházejí z názoru, jakoby atomistická theorie byla jedině možným způsobem, jímž by se daly zjevy přírodní vysvětliti. Avšak ani ve fysice a v chemii není theorie tato tak všeobecně uznána, jak se stoupenci její domnívají, tím méně má tuto všeobecnou platnost v ostatních odborech přírodovědeckých.³⁾

Také Helmholtz ve své řeči o Gust. Magnovi ohražuje se proti všeobecné snaze nynějších přírodopytců na číře hypotetických domněnkách o atomové skladbě hmotných těles základy theoretické fysiky budovati.

Tento slovatný učenec přijímá za základ hmoty místo atomů objemové částice, které nejsou přetržity a různorody, nýbrž tak, jak zkušenost učí, nepřetržity a stejnorody.⁴⁾

Jak vidíme, stojí v otázce o platnosti theorie atomistické authority proti autoritám, které přímě sobě odporují. A poněvadž správnost čili lichost této theorie z pouhého soudu autorit nedá se dokázati, nezbyvá, než k theorii samé

¹⁾ Kopp: Geschichte der Wissensch. in Deutschland: Entwicklung der Chemie. München. 1873. S. 597.

²⁾ Lange. I. c. II. Bd. S. 190.

³⁾ Karsten: Allgemeine Encyklopädie der Physik. I. Bd. S. 320.

⁴⁾ Schneid. I. c. S. 37.

místněji přihlédnouti a zkoumati, je-li skutečně opatřena znaky, jež každá theorie do sebe míti musí, aby mohla nabyti platnosti oprávněné vědecké hypotese.¹⁾

II. Důkazy, které moderní přírodověda pro atomismus uvádí.

1. Úvod.

§ 11.

Moderní přírodověda mluví namnoze o atomismu tak, jakoby byl již exaktním, s naprostou jistotou dokázaným výsledkem nynější vědy. „Každá theorie,“ praví Lothar Mayer, „jež chce vyhověti nynějšímu stavu spekulativní přírodovědy, musí vycházeti z hypotese, že hmota se skládá z diskretních částic . . . Tuto větu uznávají bezmála všichni fysikové a chemikové.“²⁾ „Veškero ovzduší fysiky a chemie,“ míní Fechner, „stalo se atomistickým, tak že každý, kdo vůbec chce v něm žíti, také v něm musí dýchati. Sami filosofové počínají potřebu atomů pociťovati.“³⁾

Atomistika, tak hlásá se všeobecně, vysvětluje prý všecky zjevy a události života přírodního zcela jednoduchým a zřejmým způsobem.

Vznik těles, jejich vniterná skladba a sloha, jejich různost a rozmanitost, jejich změna a zánik — vše jeví se duchu lidskému v atomistice ve světle nejjasnějším. Bez její nauky zastírá hustá tma veškeren život přírodní. Ani jeden paprsek nevníká v nesčetné ty záhady, jež se duchu lidskému naskýtají při každém pohledu na přírodu. Bez atomistiky zůstává příroda hotovým bludištěm, z něhož člověku na výsluní pravdy nelze se vynořiti. Kdekoli se octne, tapá jen ve tmě, a při tom mu pod nohama půda se viklá a kolísá, že mu nikde nelze ani pevně stanouti ani jistým krokem ku předu kráčet. — Jen atomistika vyhovuje duchu lidskému řešíc všecka tajemství života přírodního a odhalujíc zároveň veškeru krásu a velebnost jeho.

¹⁾ Dr. Albert Wigand: *Der Darwinismus*. Braunschweig. 1876. 2. Bd. S. 7.; *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* (Herausgeg. von Dr. E. Commer. Paderborn. VI. Bd. 1. Heft. S. 299 ff. *Die Grundprincipien der Naturphilosophie von Fr. Gundisalv Feldner*.)

²⁾ Lothar Mayer: *Die modernen Theorien der Chemie*. Breslau. 1864. S. 15.

³⁾ Fechner I. c. S. 15.

Každé těleso, jak Fechner nadšeně o atomistice básní, jest soustavnou skladbou, jež v nejrůznější skupiny co nejkrásněji se rozčleňuje. Skupiny větší obsahují v sobě skupiny menší a tyto konečně se budují zase z nejmenších hmotných částic, které svými účinnými silami v určité od sebe vzdálenosti a tím také ve stálém pořádku se udržují. Každým nárazem na těleso přicházejí i nejmenší jeho částice do pohybu, a zákonnost, s jakouž se tento pohyb děje, uvádí jejich chvěje ve společný a postupný tanec, s nímž se libozvuk pojí, v malé míře předzpěvujíc, co život lidský pak v míře velké napodobuje. Každý zvuk, který z těchto chvějů nejmenších částic vyznívá do světového prostoru, dosvědčuje všeobecný souhlas pohybu všech jednotlivých hmotných částí. Harmonie sfér, o níž člověčenstvo ve velkém světě bájí, uskutečňuje se v malém světě každého tělesa.

Ve světě atomů každá částice ochotně uhýbá aneb coufá, kdykoli se k ní blíží částice sousední, jež její místo přeje si zaujati. Než místa tohoto, jež svojí sousedce na nějakou chvíli popustila, zase na ní žádá a ihned ho zaujímá, jakmile sousedka žádosti její úslužně vyhovujíc vrátila se na své dřívější místo. Mimo to atomy svorně se také sestupují aneb od sebe vzdalují, kdykoli jest jim zima aneb teplo, tak jak to lidé činí, ano právě tak, jako lidé, atomy také se snubují a spolu obcují, neprocházejíce skrze sebe, nýbrž mezi sebou, aby zase beze změny mohly vyjít z tohoto snubu. (Chemická příbuznost.) A nejen když s těmi neb oněmi částicemi se druží, nýbrž i když mezi sebou se řadí do jiného pořádku, tvoří ze sebe nové těleso. (Isomerie.) A kde se v jednom směru jinak k sobě pojí, než ve směru druhém, nabývá těleso z nich vytvořené v různých směrech různých vlastností. (Různost roztlačnosti, tuhosti a t. p.) Ano od slunce až k zemi stojí nepřehlednou řadou poslové, z nichž druh druhu přináší a oznamuje od slunce poselství, až ohlas tohoto poselství vniká do vnitra země a jí nový život vdechuje. (Šíření a pohlcování světla.) A jako ve velikém světě nebeská tělesa menší tělesa v živých kruzích k sobě ustavičně přitahují, tak krouží v každém malém světě pozemském okolo vážitelných středisk střediska nevážitelná, která svoje sférické dráhy brzo rozšiřují, brzo zase zúžují. (Sféry imponderabilití okolo vážitelných atomů.)

Jaké světlo rozlévá se takto po všech prostorách atomistiky! Jako palác krystalový jest prý celá tato soustava toliko jedním oknem, jímž lze nahlížeti do jejího nitra. Jakmile duch vkročí

v tento palác, táže se udiveně atomů: Co jest mi s vámi započítí? A atomy odpovídají: Všechny své přerozmanité podrobnosti podřizujeme tvé jednotě; zákon (mechanický) jest vůdcem všech našich zástupů, ty však jsi naším králem, v jehož službu zákon nás vede a řídí.¹⁾

Zdánlivá snadnost, s jakouž atomistika se domnívá všechny záhady v životě přírodním řešiti, jest příčinou, že i někteří katoličtí filosofové, jak jsme viděli, zamítнувše nauku aristotelsko-scholastickou k atomistice se přiklonili.

Než ohlédněme se již po důkazech, které přívrženci atomistiky uvádějí na průkaz její platnosti.

2. Důkazy z fyziky.

§ 12.

Důkazy, jež atomisté z fyziky čerpají pro nauky svoje, směřují ku zjevům a) molekulárním, b) tepelným, c) světelným a d) elektromagnetickým.

a) Molekulární zjevy hmoty jako na př. její různé skupenství, hutnost, pružnost, roztažnost dají prý se jen tenkrát vysvětliti, je-li hmota složena z atomů prázdnými prostory od sebe oddělených. Jen tak mohou prý jednotlivé části hmoty k sobě více méně se přibližovati a od sebe se vzdalovati, různě na sebe se kupiti, vespole se spojovati a tak všechny uvedené vlastnosti na sobě jeviti.

b) Také ze zjevů tepelných snaží se atomisté nauku svoji dokázati. Nynější fysikové mají téměř vesměs za to, že teplo záleží v pohybu nejmenších částí tělesa. Avšak v místnějším určení těchto nejmenších částí, jichž pohyb teplo působí, fysikové vespole již nesouhlasí.

Redtenbacher běře za základ úkazů tepelných chvění étherového obalu, jimž každý važitelný atom jest obklíčen. Toto chvění děje se ve směrech poloměru obalu étherového.

Clausius nevyklučuje sice chvění étheru, jelikož prý teplo a světlo jistou měrou jsou zjevy tožné, má však za to, že teplo hmotných těles záleží na prvém místě ve chvění hmotných částíček samých a nikoliv étherových obalů, že však chvění to jest různé dle skupenství hmoty.

¹⁾ Fechner I. c. S. 79 ff.

Od pouhého šíření tepla jest lišiti jeho sálání. Neb teplo jednak šíří se z tělesa na těleso, a jednak prochází po způsobu světla vzduchem a jinými látkami a působí do dálky směrem přímočárným, nezdělujíc se hmotám v cestě položeným. Tento poslední zjev tepla sluje sálání. Obojí tato působnost tepla (šíření a sálání) pochází ze společného zákona. Fourier ukázal, že zákony šíření se tepla ihned plynou z jeho sálání, jakmile vážitelnou hmotu složenu si myslíme z diskretních částic, které teplo na sebe vespól sálají.¹⁾ Máme-li však vážitelnou hmotu za nepřetržitou, pak prý není možno dotčené dva úkazy působení světla z jednoho zákona vysvětliti.

Sálání tepla jest nejsilnější kolmým směrem na povrch tělesa, ubývá ho však podle zákona přístavy (sinus) směry šikmými.

Tato různá působnost tepla v různých směrech jest prý zcela přirozeným následkem skladby těles z diskretních atomů, kdežto nepřetržitost hmoty nepodává žádné možnosti zjev dotčený fyzikálně vysvětliti.

Teplo také tělesa roztahuje. Tuto roztažnost lze jen tenkrát pochopiti, když atomy chvěním se od sebe vzdalují, aby pro své kmity nabyly dostatečného prostoru. Čím mocnější jsou tyto kmity, tím více se atomy od sebe vzdalují; i může se státi, že těleso při přílišném teple konečně v páru se promění a se rozptýlí.

Mimo to vypočítána v poslední době chápavost tepla jednoduchých hmot a i jejich „specifické teplo“ určeno. Přirovnáme-li množství tepla jak jednoduchých tak i složených hmot k teple jejich atomů, shledáme, že ono množství není než souhrnem tepla jednotlivých atomů, z nichž jsou dotčené hmoty složeny. Podle toho musí každý atom ve spojení s jinými atomy své specifické teplo zachovati, což jen tenkrát jest možno, když sám v dotčeném spojení trvá beze změny. I tohoto zjevu nelze prý vysvětliti, než z diskretnosti nejmenších hmotných částí v každém tělese.²⁾

c) Jest známo, že Fresnel (1788—1827) zjednal v optice theorii undulační již Cartesiem a Huygensem hájené úplné vítězství nad Newtonovou theorií emanační. Podle této theorie záleží světlo ve chvění světelného étheru, kterýž vyplňuje jak světový prostor tak i jednotlivá tělesa. Avšak různé vlnění čili

¹⁾ Wilhelmy: Versuch zu einer mathematisch-physikalischen Wärmtheorie. Heidelberg. 1851.

²⁾ Schneid: l. c. S. 31.

kmitání étheru, z něhož všechny úkazy světelné pocházejí, předpokládá prý nutně složitost étheru z diskretních částí. Tak na př. prochází-li slunečné světlo, které vůbec slove bílé, skrze rozličné látky, rozkládá se po druhém lomu v několik barevných světél. Tento výjev sluje, jak známo, rozklad světla.

Ve světle bílém jsou obsaženy světelné paprsky rozličné rychlosti kmitání, a poněvadž paprsky, v nichž éther kmitá rychleji, také při vchodu do jiného ústředí musí se silněji lomiti, dá se tímto způsobem bílé světlo rozložití ve světlo barevné čili rozptýlití v barvy. Tento rozklad bílého světla nedá prý se vysvětliti, kdyby světlo kmitalo étherem jakožto látkou zcela nepřetržitou. Kdyby éther byl hmotou úplně nepřetržitou, musila by rychlost kmitání pro všechny barevné chvěje býti jedna a táž, a rozklad světla v různé barvy byl by nemožen. Skládá-li se však éther z částí diskretních, pak lom a rozklad světla v různé barvy následuje prý zcela nutně z této diskretnosti. Tak prý jest atomismus životní otázkou pro theorii undulační.

Atomistickou skladbu hmoty dokazuje prý také polarisace světla. Kdežto paprsky světelné bezprostředně na plochu dopadající se odrážejí a lámou ve všech polohách dle zákonův odrazu a lomu, lámou se paprsky již jednou odražené neb lomené jen v jistých polohách. Paprsek světla polarisovaného má na rozličných stranách rozličné vlastnosti čili poly, odkud také polarisovaným sluje. Souvislost zjevů polarisovaného světla se světlem obyčejným jest dle undulační theorie jen odtud vysvětliti, že étherové částice, které světelnému paprsku leží v cestě, nechvějí se podélně, nýbrž příčně, t. j. kolmo na délku paprsku. Při obyčejném světelném paprsku děje se chvění částic étherových světlo dále nesoucích na paprsku samém v kolmých směrech, při paprsku polarisovaném děje se sice také kolmo na směr paprsku, ale jen v určité rovině. Pod touto podmínkou lze prý zcela jednoduše vysvětliti i nejrozmanitější a nejsložitější zjevy světla polarisovaného.

Než tyto zjevy předpokládají, že étherové částice, které světlem do chvění se uvádějí, jsou diskretní, jinak prý by při jisté vzdálenosti od pramene světla nemohly se již příčně ku směru paprsku chvěti, nýbrž musily by znenáhla svými chvěji do směru paprsku samého zabočiti.

d) Mimo světlo a teplo slouží moderní fysice také elektřina a magnetismus na důkaz diskretnosti hmoty.

Podle theorie Ampèrovy, jež nyní všeobecně jest přijata, jsou všechny úkazy magnetismu účinem krouživých elektrických proudů, a to tím způsobem, že tyto proudy stejně okolo jednotlivých částic magnétu krouží. Tyto částice musí býti však diskretní, poněvadž ve hmotě nepřetržitě nemohou vůbec povstati diskretní krouživé elektrické proudy, ať si ostatně vniternou povahu elektřiny jakkoliv myslíme.

Mimo to jest dokázáno, že hmoty své magnetické a elektrické vlastnosti i tenkrát podrží, když vejdou v chemické sloučeniny. Elektřina a magnetismus jakékoliv sloučeniny jest toliko součtem elektřiny a magnetismu jejich složek. Ať se hmota elektrická aneb magnetická spojuje s jakýmikoli jinými hmotami, přece zachová vždy svoje elektrické aneb magnetické vlastnosti. I tento zjev nedá prý se bez atomistického složení hmoty vysvětliti.

3. Důkazy z chemie.

§ 13.

Jako fysikální, tak chemické vlastnosti hmoty předpokládají prý diskretnost částí jejich. Poukažme jen k některým důkazům, kterými atomisté snaží se odůvodniti nauku svoji.

1. Všechny složené hmoty dají se zase rozložiti ve složky, ze kterých povstaly. Rozloží-li chemik na př. sůl (NaCl) v její součástky: natrium a chlór, objeví se tyto součástky, z nichž sůl vznikla, zase jako zvláštní samostatné hmoty úplně pro sebe. Z toho prý jest souditi, že nejmenší hmotné částice natria a chloru i v chemické sloučenině solné beze změny jsou obsaženy. Podobně ve všech ostatních případech. Proto prý musí tyto nejmenší částice býti nezměnitelný, ať již jsou v jednoduchém živlu aneb ve kterékoli sloučenině chemické.

2. Chemie liší kyseliny od zásad a rozumí tímto rozdílem jejich různý poměr k elektřině. Za tou příčinou rozeznává hmoty kladně a záporně elektrické. Složí-li se jednoduché hmoty, jest skladba jejich buď kyselinou aneb zásadou aneb hmotou neutrální. Hmotou neutrální jest tenkrát, když součástky, z nichž jest složena, mají opačné elektřiny, které se v ní vyrovnají. Je-li však ve sloučenině přebytek kladné aneb záporné elektřiny, pak jest zásadou aneb kyselinou. Z toho průvodno, že zásaditá aneb kyselé povaha složené hmoty jest toliko výsledkem vlastností jejich součástí. Spojují-li se hmoty velmi kyselé se hmotami slabě

zásaditými, jest sloučenina kyselá, převládají-li však hmoty zásadité nad kyselými, jest sloučenina zásaditá. — Je-li však tato vlastnost sloučeniny toliko skladbou vlastností jejich součástí, jest nezbytno, že tyto součástky musí ve složenině beze změny trvati. I tento zjev dokazuje prý tedy diskretnost hmoty.

3. Jako fyzikové pevnost těles z větší spojivosti jejich částic vysvětlují, tak dovozují chemikové stálost a pevnost chemických sloučenin z povahy slučivosti jejich součástí, již mechanickým otřesením, teplem aneb světlem lze způsobiti. Nejpevnější jsou sloučeniny, v nichž slučivost (chemická příbuznost) jednotlivých částí úplně jest ukojena. Kdežto spojivost jeví se mezi látkami podobnými aneb stejnorodými, předpokládá slučivost právě naopak nepříbuznost prvků, které v chemickou sloučeninu vcházejí, poněvadž prvky působí na sebe chemicky tím úsilněji, čím vespolek svou povahou méně jsou příbuzny. Kdykoliv tedy prvky méně příbuzné se slučují, vyrovnávají se touto slučivostí úplně jejich protivy, a rovnováha, které nabývají, jest tak pevná, že jejich atomy pak jen nesnadno ji opouštějí. Je-li však slučivosti prvků jen částečně vyhověno, jest jejich rovnováha jen neúplná čili labilní (vrátká) a atomy velmi snadno se odlučují ze sloučeniny, čím těleso se zase rozpadá ve své součástky, z nichž povstalo.¹⁾

Nynější chemie má za to, že chemická sloučenina jest tím pevnější, čím méně atomů mají její molekuly, a že se dá tím snáze ve své prvky rozložití, čím větší počet atomů její molekuly v sobě obsahují. Zjev tento vysvětlují následovně: Molekuly všech těles jsou stejně veliky. Je-li však mnoho atomů v nich obsaženo, jest prý jejich pohyb v objemu molekuly tak obmezen, že často i sebe menší teplo aneb sebe slabší jiná příčina vnitřní jejich spojení může buď uvolniti aneb úplně zrušiti, kdežto molekuly, jejichž atomy pro malý svůj počet zcela pohodlně se pohybovati mohou, jen nesnadno se rozpadávají ve své části. Stálost aneb labilnost rovnováhy chemických sloučenin záleží takto na tom, zachovávají-li atomy jednotlivých součástí v těchto sloučeninách své zvláštní vlastnosti čili nic.

4. Že jednoduché prvky ve svých sloučeninách trvají beze změny, lze prý doložití ještě jiným úkazem chemickým.

Přirovnáme-li působnost jednoduchých prvků k působnosti sloučenin, ve které dotčené prvky vešly, shledáme, že působnost

¹⁾ Lothar Meyer. l. c. S. 603—613.

jednoduchých prvků jak o sobě tak i ve sloučenině trvá beze změny. Tak na př. má chlór větší chemickou příbuznost ke kaliu než k vodíku. Tuto příbuznost má chlór také ve všech svých sloučeninách. A proto jakmile na př. kalium přistoupí k solné kyselině (HCl), ihned opouští chlór vodík a spojuje se s kaliem (draslíkem).

5. Mimo to poukazují chemikové na průkaz atomistiky k některým zvláštním zjevům chemickým, jako jest na př. isomerie. Isomerie jest chemický úkaz, v němž sloučeniny téhož sloučenství mají rozdílné vlastnosti fyzikální a chemické. V nejširším smyslu slovou isomerickými ty látky, kteréž složeny jsou ve stu z téhož množství týchž prvků, mají se různě i co do sloučenin se hmotami jinými i co do rozkladů. Nejobyčejnější příklad isomerie jsou tři způsoby kyseliny fosforečné, a to: kyselina fosforatá (PO), fosforová (PO₃) a fosforečná (PO₅). Isomerické sloučeniny jsou buď polymerické aneb metamerické. Polymerické sloučeniny mají totéž složení ve stu, avšak rozličnou váhu atomovou. Molekuly těchto sloučenin liší se toliko naprostým počtem, nikoli však povahou a vespolečným poměrem atomů. S váhami atomovými mění se však zároveň i vlastnosti těchto sloučenin. Tak známe celou řadu uhlovodíků složených z obou prvků (C a H) v rovném poměru, jako na př. éthylén C₂H₄, propylén C₃H₆, butylén C₄H₈ a amylén C₅H₁₀, a přece jsou vlastnosti těchto sloučenin zcela různé. Metamerické sloučeniny mají stejnou formuli zkušebnou a váhu atomovou, avšak různou formuli rozumovou, poněvadž jsou složeny z rovného počtu atomů týchž prvků, avšak skupených v různé bližší součásti. Tak na př. vzorcem Hg₂SO₄ naznačuje se zásaditý siřičitan rtuťnatý 2 HgOSO₂ a síran rtutičnatý Hg₂OSO₃.

6. Od zjevů zde uvedených jest rozeznávati allotropii. Mnohé prvky, jako na př. uhlík, fosfor, síra, neměníce podstaty své chemické nabývají rozličnými okolnostmi, jmenovitě účinem tepla, zcela opačných fyzických vlastností, tak že se zdají býti zcela různými látkami. Tak na př. diamant průzračný, bezbarvý, přetvrďý mění se nejprudším horkem v uhel měkký, černý, neprůhledný. Tyto různé tvary jedné a téže látky slují allotropické.

Všecky tyto a podobné zjevy míní atomistika zcela jednoduše vysvětliti z rozličného skupenství a spojení nejmenších diskretních hmotných částic prázdnyými mezerami od sebe vzdálených.¹⁾

¹⁾ Divus Thomas (Commentarium inseruiens academiis et lycaeis scholasticam sectantibus). Placentiae. Tom. II. pag. 401 sq.

III. Kritika atomismu.

1. Atomismus obsahuje v sobě spory.

a) Atomismus korpuskulární.

§ 14.

Nedá se upírat, že moderní přírodověda docílila teorií o atomistické skladbě těles přemnohých skvělých výsledků ve všech téměř oborech fyzikálního zkumu hmoty a činnosti její. A proto nám ani na mysl nepřipadá, abychom odsuzovali teorii tuto jakožto zásadně lichou a bludnou. V tomto případě musili bychom zároveň také odsuzovati přemnohé zcela exaktní resultáty moderní přírodovědy. Vnitřní skladba hmoty, pokud jest empirickému zkumu přístupna, jest jako každý jiný přírodní děj předmětem zkušebným, a nedá se proto z číře aprioristických principů dovoditi. Běží-li nám o smír mezi přírodovědou a filosofií, tu jest nám na prvním místě na zřeteli míti pravdy, o nichž v obojím tomto oboru, přírodovědeckém a filosofském, není nejmenší pochybnosti, a odezíratí od pouhých teorií a domněnek, které jednak zcela zjevně odporují zdravému rozumu, jednak také nedají se srovnati s fakty empirickými. Pravda nemůže pravdě odporovati. Jest zhola nemožno, aby mezi zcela jistými a nezvratnými resultáty přírodovědeckými a mezi zcela jasnými principy filosofskými — mezi fyzikou a metafyzikou — mohl nějaký zásadní spor vzniknouti. A proto v této kritice atomismu nechceme nikterak atomismu vůbec zamítati, nýbrž chceme se toliko pokusiti, podati důkaz, že atomy a jejich mechanické pohyby samy o sobě nevyšvětlují všech zjevů přírodních a následovně že jest nezbytno, mimo atomy a jejich mechanické pohyby ve přírodním dějstvu připouštěti ještě druhý živel, živel dynamický, energetický či formální, tak jak činí filosofie peripateticko-scholastická. Budeme-li tedy vyvracetí atomismus, budeme míti vždy na zřeteli jen onu atomistickou teorii, která mimo zmíněné atomy a jejich místní, zevnější příčinou v ně uvedený pohyb neuznává naprosto žádného jiného principu ve přírodním životě. Tolik již napřed podotýkáme, abychom předešli každému nedorozumění.

Již pojem atomu, tak jak jej atomistika namnoze podává, odporuje zdravému rozumu. Atom prý jest nejmenší, nedělitelná, avšak přece ještě v prostoru rozsázná, hmotná částice. Je-li však atom hmotnou, v prostoru ještě rozsáznou částicí, jest věru nepo-

chopitelno, proč by se nedala ještě dále dělití. Co jest v prostoru rozsažno, jest také dělitelno. Každá hmotná částice, i kdyby byla sebe menší, pokud zaujímá nějaký prostor, má části vedle částí, z nichž jedna není druhou, a jest následovně také dělitelna. I když atom lidskými prostředky nedá se dále dělití, v sobě musí býti i dále dělitelen. Atomistika tvrdíc, že veškera hmota se skládá z nejmenších od sebe úplně oddělených součástí, popírá nepřetržitost hmoty a přece předpokládá atomy jakožto pravá „continua“. A nepřičí-li se přijímatí nepřetržitě atomy, zajisté i nepřetržitost hmoty vůbec nemůže žádného sporu v sobě zahrnovati. Nepřetržitost hmoty není tedy pojem, jenž by nějakou nemožnost v sobě zahrnoval.¹⁾

Atomistika učí, že jednotlivé atomy nejen se nedotýkají, nýbrž jsou od sebe úplně odděleny. Vzdálenosti atomů od sebe jsou prý tak veliky, že daleko převyšují rozměry jejich. Tuto vzdálenost atomův od sebe přijímá atomistika proto, poněvadž se domnívá, že se jinak různý pohyb atomův (a molekul) nedá vysvětliti. Aby se však atomy a molekuly mohly pohybovati v prostorech, které se mezi nimi rozkládají, musí tyto prostory býti prázdný. Prázdný prostor jest atomistice právě tak nezbyten, jako atomy samy. Atomy a prázdný prostor jsou podle atomistiky naprosto nutnou podmínkou každé činnosti hmotné.

Ačkoliv někteří přírodopysci prostory mezi atomy a molekulami vyplňují étherem, přece prázdného prostoru tímto étherem neodčínají. Nebo pak jest nezbytno i tento éther mysliti si složený z jednotlivých od sebe oddělených částíček, jež prázdnými prostory jsou obklíčeny. Proto jest buď přestati na hmotných atomech, okolo nichž se rozkládají úplně prázdné prostory, nebo předpokládati okolo hmotných atomů étherové obaly složené z diskretních étherových částic, které však již v prostorech úplně prázdných se vznášejí.

Tu jest však poznamenati, že prázdné prostory právě tak jako atomy nejsou předmětem empirického zkumu. Prázdnot nemůže nikdy na naše smysly působiti. Atomistika nepřijímá těchto prázdných prostorů ze zkušenosti, nýbrž postuluje je jen k vůli atomům. Kdyby nebylo atomů, nebylo by ani potřebí prázdných mezer mezi nimi připouštětí. Prázdné prostory jsou nutným následkem atomů. V pojmu atomu jest již také pojem prázdného prostoru ob-

¹⁾ Dr. Aug. Seydler: Základové theor. fysiky. Díl III. (Vydal a doplnil Dr. Fr. Kolářek.) Praha. 1895. Str. 30 sld.

sažen. Prázdný prostor vyjadřuje toliko negaci úplné souvislosti a nepřetržitosti atomů. Že atomistika žádá prázdných mezer mezi atomy také ku vysvětlení pohybu, různého stavu skupenství a jiných hmotných vlastností, jest jen druhotný důvod, pro který je přijímá.

Avšak moderní přírodovědy samy zase na druhé straně popírají, že jsou atomy zcela prázdnými prostory od sebe odděleny. Přijímá-li chemie atomy, představuje je sobě jakožto částice, které vždy ve stálých poměrech vespol se spojují. A proto nelze od atomů chemických odmysliti určitého zákona, podle něhož se vždy spojují. I lze vším právem říci, že takovéto jednoduché částice, jak si je chemie myslí, nemohou se již atomy nazývati. Neboť právě ona určitá proporce, v níž se chemické atomy vespol slučují, ruší jejich holou bezsouvislost, již atomistika atomům připisuje. Chemické atomy jsou takto pouze váhové částice sloučenin, při nichž vše závisí toliko na dotčených poměrech, v nichž se spojují, nikoli však na jejich velikosti nebo malosti.¹⁾ Než ani pojem prázdných prostorů okolo atomů se rozprostírajících nehodí se úplně do soustavy chemické. Na základě zkušenosti nemůže chemie skutečnosti těchto prázdných prostorů dokázati. Vždy jest nucena předpokládati vztažnost atomů k sobě a tak popírati jejich úplnou nesouvislost, jež jest prázdnými prostory podmíněna.

Avšak i kdyby byly prázdné prostory možny, přece by tím nebyly ještě všechny záhady přírodního života rozřešeny. Jsou-li hmotné neb étherové atomy obklíčeny prázdnými prostory, musí se těmito prostory přitahovati a odpuzovati, a pak nezbyvá, než připustiti působnost prázdnými prostory se jevící (actio in distans).

První, jenž činnosti prázdnými prostory — (činnosti do dálky, actio in distans) v novější době hájil, byl Kant.²⁾ Po Kantovi nalezla nauka tato mezi přírodozpytci mnoho stoupenců, mezi nimiž přede všemi jest jmenovati astrofysika Zöllnera, jenž tuto působnost do dálky — ze hmoty na hmotu přes prázdné prostory — hledí jak přírodovědecky tak i filosoficky dokázati. Ano podle jeho nauky jest činnost do dálky jedinou činností, již hmota vůbec jest schopna.

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach. Jahrg. 1886. 2. Heft. S. 123 f. Anm.

²⁾ Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Ausg. von Hartenstein. Bd. IV. S. 404 ff.

Zöllner shledává ve větě scholastiků: „corpus ibi agere non potest, ubi non est,“ logický omyl, jenž „petitio principii“ sluje,¹⁾ a tvrdí, že věta tato musí zníti právě opačně: „Corpus ibi agere non potest, ubi est.“ A větu tuto dokazuje následovně: Ku vzájemné působnosti jest prý potřebí aspoň dvou těles. A poněvadž tělesa jsou neprostupna, nemohou býti zároveň na jednom a na témže místě, nýbrž musí býti na dvou různých místech. Mají-li však tato tělesa na sebe působiti, musí prý působiti na místě, kde nejsou.

Činnost do dálky bere se ve dvojitým smyslu: v nevlastním a vlastním.

Nepopíráme, že činnost do dálky v nevlastním smyslu ve přírodě skutečně se jeví, aneb aspoň jeví se může.

Uvádí-li předmět *a* předmět *b* do pohybu, musí býti předmět *b* s předmětem *a* nějak soumezný. V tomto případě však již není žádné činnosti do dálky; co jest soumeznó, není vzdáleno.

Také se může státi, že působí předmět *a* na předmět *b*, jenž jest ho více méně vzdálen. Tak působí slunce na naši zemi, a země na slunce. Může se sice zdáti, že tato vespolná působnost skutečně se děje do dálky. Přírodověda však všeobecně učí, že slunce na naši zemi nepůsobí neprostředně, nýbrž jen prostředím mezi sluncem a zemí umístěným, jež étherem se nazývá. Ani v tomto případě není proto žádné činnosti do dálky.

Aby podmět působil na předmět, musí mu býti přítomen, a to buď bezprostředně (immediatio suppositi) — jako když předmět nějaký ze země zdvihnu, — aneb aspoň prostředně (immediatio virtutis) — jako když pérem na papíře píšu. — Ačkoli v tomto případě podmět není neprostředně přítomen předmětu, na který působí, přece se ho dotýká prostředně, prostředkem či nástrojem, jehož ku své činnosti užívá.²⁾

Tvrdíme-li však, že činnost do dálky jest zhola nemožna, vždy jí rozumíme ve vlastním smyslu.

Nemožnost tato plyne z následujících důvodů: Každá činnost není než výronem účinu ze příčiny. Ačkoliv účín věčně se liší od činnosti, již byl způsoben, přece jest naprosto nemožno, aby účín vzniknul mimo činnost, kterou byl způsoben.

¹⁾ Zöllner: Wissenschaftliche Abhandlungen. Bd. I. S. 33., 57. Cf. Schneid. l. c. S. 171.

²⁾ Tilm. Pesch: Instit. phil. nat. Friburg. Brig. 1880. p. 63.

Činnost určuje jak podmět tak i předmět. Činnost z podmětu vycházejíc a na předmět přecházejíc má v podmětu svůj původ a ve předmětu svůj poslední výmez (termin). Tím, že činnost z podmětu vychází a na předmět přechází, spojuje vespolek podmět a předmět. A proto jest nemožno, aby podmět činný byl předmětu trpného úplně vzdálen. Kdo by tvrdil, že může účinkující podmět působiti na předmět vzdálený, připouštěl by také, že jest možen účín, jenž se svou příčinou nesouvisí, aneb což totéž jest: že jest možen účín, jenž nemá příčiny.

Při každé činnosti má se podmět činnosti činně, předmět však činnost podmětu v sebe přijímající trpně. Tak sochař, jenž ze dřeva sochu vyřezává, jest činný, dřevo trpné. Aby však podmět mohl působiti na předmět, musí se ho nějak dotýkati, musí mu býti přítomen. Jest nemožno, aby podmět působil na trpný předmět, jehož se nijak, ani neprostředně ani prostředně, nedotýká. Jako jest nemožno, aby věc jevila činnost bez činné síly či mohutnosti, tak jest také nemožno, aby touto mohutností byla činna a při tom se nedotýkala předmětu trpného.¹⁾

Pravda tato ozřejmí ještě více, přirovnáme-li poměr věci, v němž stojí, k místu či prostoru, k jejímu poměru k času.

Jako nelze při žádné věci odezíratí od času, tak také nelze odezíratí od prostoru. Každá (stvořená) věc musí býti vždy v nějakém čase a v nějakém prostoru. A jako žádná věc nemůže působiti v čase, v němž sama neexistuje ani svou podstatou ani svou silou, tak nemůže také působiti v prostoru, jehož se ani neprostředně (per immedationem suppositi) ani prostředně (per immedationem virtutis) nedotýká. Jako čas vyměřuje trvání věci a činnosti její, tak vymezuje místo rozsáznost věci a síly její, kterou na jiné věci působí. Proto také nemůže věc činna býti v místě, v němž není žádným způsobem přítomna.

Kdyby věc přes prázdné prostory mohla působiti beze všeho prostředí, mohla by pak působiti do každé vzdálenosti, což přesahuje síly hmotných bytostí, a odporuje také přírodovědě, kteráž vesměs dokazuje, že každá věc ve přírodě působí na jinou věc buď neprostředně aneb nějakým prostředím. Proto klade přírodověda do prostoru mezi sluncem a naší zemí nevážitelnou látku étherem zvanou, aby jeho vlněním vysvětlila světlo, jakož i mnohé

¹⁾ Silv. Maurus: Quaest. phil. Paris 1876. tom. II. S. 598.

jiné zjevy přírodní. Že žádná věc nemůže do vzdálení působiti, dokazuje též denní zkušenost.

Často se stává, že věc přirozené své činnosti nemůže jeviti, poněvadž buď předmět, na který působiti má, není schopen, aby tuto působnost v sebe přijal, — tak nemůže nikdo psáti tužkou na ostře broušeném skle — aneb nemá nástroje, jímž jediné svou činnost může jeviti, — nemá-li písař péra, nemůže psáti. — Každá věc působí prvé na předmět nejbližší, a tímto teprv na předměty vzdálenější.¹⁾

Jest zákon všeobecně ve přírodě uznáný, že působnost tělesa na těleso stojí v opačném poměru k jejich vespolné vzdálenosti. Čím jest tato vzdálenost menší, tím mocněji působí na sebe, čím jest větší, tím méně jeví tuto působnost. Zákon tento dokazuje zcela jasně nemožnost činnosti do dálky. Neboť kde jest hledati důvod, proč menší vzdáleností těles vespolná jejich působnost roste, větší však vzdáleností se umenšuje? Zajisté nemůže tento důvod býti obsažen v činném tělese samém, poněvadž jeho činnost jeví se stejnou měrou při každé vzdálenosti předmětu, na nějž působí. Avšak ani předmět trpný nemůže býti příčinou, která činnost podmětu při rozličných vzdálenostech buď rozmnožuje aneb umenšuje. Předmět trpný má vždy stejnou schopnost a vnímavost přijímati v sebe působnost podmětu na sebe účinkujícího. Různost této působnosti nezávisí také na prostředí, poněvadž theorie činnosti do dálky každé prostředí přímo vylučuje. Proto nezbyvá, než za to míti, že prázdňý prostor, přes kterýž podmět na předmět působí, pohlcuje tuto působnost, což i sama nauka atomistická zajisté za nesmysl pokládá.²⁾

Někteří přírodozpytci, jenž prohlašují atomy za pouhé silojevné v prostoru umístěné jednoduché body, jako na př. Faraday, jdou v nauce o činnosti do dálky jaksi střední cestou. Podle jejich názoru mají atomy své zvláštní sféry, které svými silami vyplňují. Jakmile cizí atom vnikne do těchto sfér, počínají ihned silou svojí se ho dotýkati a tak na něj působiti.

Avšak síla, kterouž hmota a proto také i každý jednotlivý atom působí, jest hmotě tak vlastní a bytná, že z ní nemůže vystupovati a okolní sféry pronikati. Na tuto sféru může působiti jen tenkrát, když nějakým prostředím vyplněna jest. A proto

¹⁾ Pesch: l. c. S. 65.

²⁾ Schneid: l. c. S. 191 ff.; Pesch: Welträttsel. Bd. I. S. 69.

názoru Faradayova, s nímž se i Palmieri¹⁾ v podstatě srovnává, nelze připustiti.

Jak z uvedených důvodů patrně, jest činnost do dálky sama v sobě nemístná a nemožná, a také zkušenosti odporuje. A proto v nynější době mnozí přírodopytci ji rozhodně zavrhuji, vracejíce se zase na stanovisko filosofie peripatetické, podle níž „*movens et motum sunt simul.*“²⁾ Tak na př. zamítá veškerou činnost do dálky anglický přírodopytce Maxwell a učí, že zjevy elektrické a magnetické nedají se vysvětliti bez nepřetržitěho prostředí, jež účín činného tělesa přenáší na předměty vzdálené. Mezi Němci vyjádřil se du Bois Reymond ještě rozhodněji a ostřeji proti veškeré činnosti do dálky beze všeho prostředí. Ve své řeči o mezích našeho poznání přírody³⁾ prohlašuje činnost přes prázdné prostory za nepochopitelnou a nesmyslnou. Teprv od dob Newtonových prý zobecněl názor tento mezi přírodopytci, ačkoliv Newton sám co nejrozhodněji jej zamítal. A Thomson praví, že nauka moderní fysiky, podle níž každé těleso může i tam působiti, kde není, jest horou všech nesmyslů. I Cornelius zamítá prázdný prostor a působnost do dálky. Avšak chtěje nicméně svůj atomismus odůvodniti, upadá do jiné zase absurdnosti; popírá totiž neprostupnost atomů. Podle jeho zdání atomy se do jisté míry prostupují, čímž prý prázdný prostor jest odstraněn a různý pohyb atomů vysvětlen.⁴⁾ Jiní zase přírodopytci uznávajíce nemožnost působnosti do dálky, snaží se jiným zase způsobem vyprostiti atomistiku z nesnáze této.

Poněvadž atomy prázdnými prostory nemohou působiti, a přece zase s druhé strany přitažlivé a do dálky působivé síly ve přírodě nedají se popírati, nezbyvá prý než za to míti, že fysické síly veškeren prostor vyplňují. Neboť názor, jak na př. praví Ulrici, podle něhož jen hmota prostor vyplňuje, síly však jakožto pouhé vlastnosti hmoty prostoru nezaujímají, jest prý pouhá domněnka, jež ničím není dokázána.⁵⁾ Než názor tento jest na prvý pohled již tak absurdní, že nepotřebí ještě místněji jej vyvracet. Zdravý rozum ještě spíše připustí prázdný prostor, než síly z jistých hmotných bodů vycházející a veškeren světový prostor vyplňující.

¹⁾ Palmieri: *Cosmolog. Romae* 1875. p. 24.

²⁾ Arist.: *Phyl.* I. VI c. 2.

³⁾ Du Bois Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkennens* S. 10.

⁴⁾ Cornelius: *Grundzüge einer Molekularphysik*, I. c. S. 8., 31.

⁵⁾ Ulrici: *Gott und die Natur*. S. 59.

Lze tedy vším právem tvrditi, že působnost atomů prázdnými prostory odporuje jak zkušenosti tak i zdravému rozumu.¹⁾

Důvody, jimiž atomistika dokazuje svou nauku, předpokládají vesměs klamnou domněnku se strany našeho smyslového poznání.

Bez prázdných mezer nelze prý žádné skutečné hmoty si mysliti. Prázdny prostory působí prý vedle bylosti, oddělenosti a vzdálenosti atomů od sebe a tím také jejich rozsaznosti, při čemž jest zcela lhostejno, jakými vlastnostmi jsou atomy opatřeny. Hmota nevyplňuje prostor svého souvisle, nýbrž toliko přetržitě. Souvislá, nepřetržitá rozsaznost hmoty v prostoru, který zaujímá, jest zcela nemožna. Souvislá vyplněnost prostoru jest jen pouhou naší subjektivní domněnkou, jen pouhým napohledným zdáním.

Ačkoliv atomistika na první pohled zcela materialistickou se nám býti jeví, přece ve své nejvniternější bytnosti má ráz idealistický, jenž nutně pudí k popírání vši reálnosti vnějšího světa.

Jsou-li atomy úplně nezměnitelné, může veškerá změna hmoty záležeti jen ve změně prostorných poměrů, v nichž atomy jsou postaveny. Mění-li však atomy jen své postavení a položení v prostoru, jest hmota jakožto hmota úplně nezměnitelná, a naše smyslové poznání vnějšího světa, které nám praví, že hmotná tělesa skutečným změnám jsou podrobena, nás stále klame a šálí. A poněvadž tento klam záleží jednak v samé naší přirozenosti, jednak ve vniterné povaze hmotných těles, jest veškero naše poznání vnější přírody svou nejvniternější bytností založeno na klamu. Atomistika ničíc naši zkušenost podrývá přesvědčení veškerého člověčenstva, že naše smyslové poznání se vztahuje ku skutečnému předmětenstvu a následovně také v sobě obsahuje pravdu objektivní.

Avšak atomistika nezakládá toliko své nauky na subjektivním klamu, nýbrž zahrnuje v sobě také ještě jiné patrné odpory. A hlavní příčina těchto odporů záleží právě v dotčených prázdných prostorech, kteréž jednotlivé atomy různě od sebe oddělují a tak působí všechny vlastnosti těles, jejich skupenství, jejich chemické skladby atd. Prázdny prostory, čili co totéž jest, pouhé geometrické poměry jsou takto účinkujícími příčinami nejen hmoty samé, nýbrž i všech vlastností, stavův a činností jejich. Aby však pouhý prázdný prostor — pouhé nic — bylo účinkující příčinou tak přemnohých a přerozmanitých účínů, nepadno si pomysliti.

¹⁾ Schneid: I. c. S. 44. ff.

Než tu atomisté namítají, že změny, které se ve hmotě dějí, nepůsobí prázdné prostory, nýbrž atomy samy svou silou přitažlivou a odpudivou. Avšak námitkou touto si atomisté sami odporují.

Působí-li atomy na sebe svými silami přitažlivými a odpudivými, nejsou již prostory mezi nimi se rozkládající prázdné, nýbrž jsou vyplněny dotčenými silami, jimiž na sebe působí. Tím však atomistika vyvrací svou vlastní nauku, podle které všechno dějstvo přírodní jen v atomech a jejich prázdných prostorech záleží.

Mimo to jest také nemožno připisovati atomům hybné síly. Neboť mají-li atomy hybné síly, kterými na sebe působí, následuje, že prostor, jímž na sebe účinkují, těmito silami různě vyplňují. Čím širší jest tento prostor, tím méně jest jimi proniknut a čím jest užší, tím více jest jimi vyplněn. A poněvadž toto různé pronikání a vyplňování prázdných prostorů pochází konečně z atomů samých, nemůže se říci, že jsou atomy naprosto nezměnitelné. Tím však jest atomistika, aspoň ta, kterou korpuskulární nazýváme, již vyvrácena.

Nemohou-li podle atomistiky atomy míti žádných hybných sil, nezbyvá, než síly tyto prohlásiti za pouhou smyšlenku, již používá atomistika beze všech důvodů ku vysvětlení zjevů přírodních.

Chce-li však atomistika sobě zůstatí důsledna, musí pokládati pouhé prázdné prostory za pravou a nejhlavnější účinkující příčinu hmoty a jejich vlastnosti.

Než s nemístnostmi atomistiky nejsme ještě u konce.

Atomisté snažíce se vysvětliti zjevy přírodní, jsou nuceni připisovati prázdným prostorům zcela protivné úkony. Tak na př. musí prázdné prostory uváděti električnost do dobrých vodičů, na př. kovů, kapalin, vlhkého dřeva, atp. a osamocovati ji ve špatných vodičích čili samotičích, jako v suchém vzduchu, hedbávi, pryskyřici atd. Prázdné prostory jsou příčinou, že atomy jsou od sebe vzdáleny, ale také že se spojenými býti jeví; jsou příčinou, že atomy mění svou prostornou polohu, ale také, že v nich pozorujeme zároveň podstatnou změnu, jsou příčinou, že atomy docházejí svou menší nebo větší vzdáleností různého skupenství, ale také, že nabývají zcela nových vlastností a působností atd. A proto prázdné prostory nejsou toliko jednoduše účinkující příčinou hmoty a všech různých vlastností jejich, nýbrž účinkující příčinou, která působí vždy opačné účiny.¹⁾

¹⁾ Karsten, Harms, Weyer: l. c. S. 335 sq.

Aby nám někdo nenamítal, že naše úvaha o atomistice jest jednostranná, a proto také bezdůvodná, nesmíme zde ještě jednoho principu mlčením pominouti, o němž se přemnozí fysikové a chemikové domnívají, že jeho pomocí odstraňují všechny záhady z atomistiky. A to jest éther.

Étherem rozumí nynější fysika nesmírně lehkou a jemnou elasticickou vzdušinu, o které se domnívá, že vyplňuje celý vesmír, proniká všechna tělesa a činí svět našemu poznání přístupným. Nynější přírodověda pokládá světlo za velmi rychlé chvění či kmitání étheru, právě jako zvuk má za vlnění vzduchu.¹⁾ Co však vlastně éther jest, o tom prý arci nelze ničeho tvrditi, jen tolik prý jest jisto (ačkoliv mnozí tomu odpírají), že nemá žádné tíže, že není podroben všeobecné přitažlivosti těles. Vyplňuje-li však éther všechny prázdné prostory mezi hmotnými atomy, nabývá atomistika poněkud jiného tvaru. Tu především na tom záleží, jakou povahu tento éther do sebe má.

Chtějí-li atomisté základní zásadě své nauky zůstatí věrni, jsou nuceni i éther mysliti sobě atomisticky složený z jednotlivých étherových částic prázdnými prostory od sebe oddělených. Nebo kdyby připustili, že éther jest látkou souvislou, nedovedou již podle své nauky vysvětliti ani pohybu tohoto étheru ani hmoty vážitelné, následovně nemohou vysvětliti nynější fysikální nauky o světle, o teple, o zvuku, o skupenství, o sloučeninách chemických atd. Souvislost étheru ničí úplně nauku atomistickou. A proto mají atomisté, kteří éther vůbec připouštějí, zcela důsledně za to, že jest právě tak jako vážitelná hmota složen z jednotlivých přetržitých částic čili atomů, okolo kterých prázdné prostory se rozprostírají.

Je-li však i éther atomisticky složen, neřeší se záhady, se kterými se potkáváme při úvaze o vážitelných atomech a prázdných prostorech, nýbrž jen dále se posouvají. Záhady tyto zmizí sice při vážitelné hmotě, za to však úplnou měrou se přenášejí do nevážitelného étheru. Než zkoumejme, je-li možno éther zase atomisticky složený sobě mysliti.

Tím, že mnozí atomisté kladou éther do mezer okolo vážitelných atomův, zbavují hmotu prázdných prostorův a připisují ji zároveň činnou sílu. Neboť éther podle jejich názoru vyplňuje

¹⁾ V poslední době pozbývá však undulační světelná theorie pořád více své dosavadní všeobecné platnosti a ustupuje theorii elektromagnetické. — Živa. Ročník V. (1895) str. 262. sr. Natur und Offenbarung. 1891. Einige Fragen und Antworten bezüglich der elektromagnetischen Lichttheorie von Linsmeier. S. 203 ff.

všechny prostory všehomíra, a poněvadž jest úplně pružný, jest svou vniternou povahou silou hybnou. Z této dvojí vlastnosti dají prý se vysvětliti všecky zjevy přírodní, i ty, které zůstávají při pouhých hmotných atomech a prázdných prostorech zcela nepochopitelné. Jako tuhost hmoty záleží v tuhých a tvrdých od sebe co nejméně vzdálených atomech, tak vzniká plynlost její, jak kapalná tak i vzdušná tím, že nevážitelná étherová látka vniká do mezer mezi jednotlivými atomy tvrdého tělesa, a tím těleso roztahuje. Poněvadž však éther také mezery ve tvrdém tělese proniká, liší se těleso plynné od tělesa tvrdého jen tím, že ono obsahuje mezi jednotlivými atomy větší mezery, a následovně také více étheru než toto. A jelikož atomy samy v sobě jsou jen tvrdé, jest jak plynlost tak i vzdušnost těles pouhou naší subjektivní domněnkou a žádnou věcnou vlastností těles.

Podobně jako různá skupenství, vysvětluje atomistika étherem i ostatní vlastnosti těles, ať jsou již mechanické, chemické aneb organické.

Co však vniterné povahy étheru samého se týká, tu jest atomistika dvojího názoru. Buď předpokládá éther jakožto tekutinu nepřetržitou, vlastním pohybem opatřenou, aneb myslí si jej jako hmotu vážitelnou rovněž zase z jednotlivých prostorami od sebe vzdálených atomů složenou. V prvém případě popírá však vlastní své principy, které záležejí v diskretních atomech a v prázdných prostorech. Přijímá-li však éther po způsobu viditelné hmoty složený z atomův a prázdných prostorů, pak odmítá od sebe vši službu, kterou by jinak éther jakožto tekutina plyná a úplně pružná mohl poskytnouti ku vysvětlení jak různých stavů skupenství tak i ostatních zjevů fysikalních a chemických. Neboť v tomto případě jest nucena, vyplňovati prázdné prostory okolo atomův étherových zase ještě jemnějším étherem a prostory tohoto étheru zase ještě jemnějším étherem, a tak do nekonečna. Poněvadž by však v tomto případě přijímala éther prvého, druhého řádu atd., neodčinila by tím nesnázi a neshod, jež obsahují v sobě vážitelné atomy a prázdné prostory, nýbrž by je jen posouvala z étheru prvního řádu do étheru druhého řádu, a z tohoto étheru zase do étheru třetího řádu atd.

Aby ze chvějův étheru jak světlo tak i ostatní změny hmoty viditelné mohly se vysvětliti, musí míti éther vysoký stupeň rozpínavé či rozprostranitelné pružnosti. A rozpínavost tato může míti svou příčinu buď zase jen v atomech étherových aneb v jejich

prázdných prostorech. V atomech však nemůže býti tato příčina, poněvadž atomy jakožto nejmenší hmotné částice jsou hmotami úplně souvislými a tvrdými a proto také vylučují vši rozpínavost. Kdyby byly étherové atomy pružny, musily by býti zase složeny ještě z menších součástí a prázdných prostorů, což však jejich povaze přímě odporuje. A proto nemohou býti ani rozpínavy ani stlačitelný. Všecka rozpínavost, stlačitelnost, plynnost a pružnost étheru nemůže míti posledního svého důvodu o atomech, nýbrž mezi nimi, totiž v prázdných prostorech, které se mezi nimi rozkládají. Kdyby však éther se skládal z jemných atomův a prázdných prostorů, přenáší se působnost do vzdálenosti (*actio in distans*) ze hmoty vážitelné do étheru. A je-li tato působnost ve viditelné hmotě nepochopitelná, zajisté svým přesmeknutím z této hmoty do étheru nestává se pochopitelnější. Kdyby se éther skládal z atomů a prázdných prostorů, musil by pohyb těchto atomů s atomu na atom tak říkaje přeskakovati. A poněvadž toto přeskakování jest nemožno, ruší prázdné prostory v látce étherové vši souvislost a nepřetržitost jejího pohybu. A proto i kdyby bylo možno všecky étherové atomy do pohybu uvést, nemůže přece pohyb tento s atomu na atom pravidelně přecházeti, poněvadž prázdné prostory, které od sebe atomy dělí, musily by jej přerušovati.

Avšak nejen stálost a souvislost pohybu, nýbrž i každý určitý směr pohybu jest v étheru, jenž se skládá z atomův a prázdných prostorů, zcela nemožen. Tu není žádného důvodu, proč by se na př. pohyb, jenž přechází s atomu na atom, děl jen přímočárným směrem a nevybočoval z tohoto směru žádnou jinou stranou. V prázdném prostoru jsou pohyby ve všech směrech stejně možny.

Souvislost a stálý směr pohybu jest ve hmotě z atomův a prázdných prostorů složené vůbec nemožen, což tím více platí o pohybu v étheru, jehož atomy musí býti mnohém většími mezerami od sebe odděleny, než atomy hmoty vážitelné. Ačkoliv moderní fysika zcela jistým mathematickým výpočtem pohyb jak ve hmotě vážitelné tak i v étheru určuje, přece nikterak nevysvětluje tímto výpočtem, jak pohyb ve hmotě vůbec jest možen, nýbrž jednoduše tento pohyb předpokládajíc, snaží se toliko mathematickou formulí vyjádřiti jeho povahu, stálost, pravidelnost atd. a tak jasně určití zákonost jeho.

Poněvadž atomistika svými principy o atomech a prázdných prostorech nemůže vysvětliti možnosti pohybu étheru, nezbyvá jí,

než aby éther myslila sobě jakožto látku úplně souvislou vlastní hybnou silou opatřenou a tak se vzdala nejzákladnějšího principu, na němž theorie její jest zbudována, aneb aby předpokládala i éther složený z atomů prázdnými mezerami od sebe oddělených, a tak přenášela do étheru všechny záhady, jež zahrnuje v sobě nauka o atomistické skladbě hmoty vážitelné.¹⁾

b) Atomismus dynamický (energetický).

§ 15.

Kdežto atomismus korpuskulární uznává ještě atomy jakožto hmotný substrat, jenž do pohybu uváděn bývá buď vlastními silami aneb zevnějším mechanickým popudem, mění atomismus dynamický hmotu v pouhou soustavu sil, které vespolek se přitahující a odpuzující ze sebe tvoří to, co se nám subjektivně hmotou býti zdá. Odtud sluje také theorie tato atomismem dynamickým (energetickým) aneb jednoduše dynamismem (energetismem.) Poněvadž energetismus úplně na atomismu zbudován jest, obsahuje v sobě také všecky záhady jeho. Ale poněvadž atomům upírá všecken hmotný substrát, přičiňuje k záhadám v atomismu vůbec obsaženým nové obtíže a nemožnosti, tak že nelze ani pochopiti, jak mohla theorie tato mezi nynějšími přírodopytci nalezti tolik věhlasných zástupcův a obhájců.

Již zásada sama, na níž dynamismus buduje svou theorii, jest v sobě, nejméně řečeno záhadna. Podle jeho nauky jsou atomy jednoduché, nerozsažné, nehmotné podstaty.

Jsou-li však atomy zcela jednoduchy, nezbyvá, než je mysliti jako mathematické body, aneb jakožto jednoduché podstaty, které ačkoliv jsou v prostoru, přece svou vniternou bytností jsou nerozsažny, tak asi, jak katolická věda o lidských duších učí. Avšak dynamické atomy nemohou býti ani a) mathematickými body ani b) pouhými duchy.

ad a) Nemohou býti mathematickými body. Vše, co jest, musí býti někde. Mathematický bod není však nikde, jsa toliko mezi toho, co jest někde. V mathematickém bodu může hmotná věc začínati nebo končiti, ale nemůže v něm býti ani působiti a to z té příčiny, poněvadž mathematický bod jest toliko

¹⁾ Karsten, Harms, Weyer l. c. S. 341.—347.; Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno S. J. (Adornata a Franc. Beringer S. J.) Parisiis. 1888. Tom. I. Sect. II. p. 194. sqq. (De vacuo).

koncem čáry, tedy sám v sobě ontologicky pouhou negací, pouhou nicotou. Naproti tomu nelze se dovolávat matematiky, která ze svých nerozsažných bodů sestrojuje všechny druhy rozsažných tvarů. Neb matematika netvoří čáry pouhým řaděním bodu k bodu, nýbrž tvoří ji tím, že bod pohybuje.¹⁾

Jak jest však možno, aby z těchto jednoduchých dynamických bodů vznikla hmota, jež jest v prostoru rozsažná? — Jednoduché dynamické atomy buď se dotýkají aneb jsou od sebe vzdáleny. V prvním případě musily by všechny atomy v jednom bodu úplně splynouti a veškeren svět by zmizel. Jsou-li však od sebe vzdáleny, nemohou ze sebe vytvořiti hmoty v prostoru rozsažné. Co jest nerozsažno, nemůže nikdy býti důvodem a příčinou toho, co jest rozsažno.

Dynamismus také skutečně popírá veškerou věcnou rozsažnost hmoty, připouštěje toliko její rozsažnost zdánlivou. Dynamismus proměňuje hmotu v pouhý toliko jev beze vší věcné podstaty.

Než jsou-li atomy úplně jednoduchy, nedá se z nich vysvětliti ani pouhý jev rozsažnosti. Neboť jako skutečná rozsažnost předpokládá skutečnou nepřetržitost hmoty, tak předpokládá zdánlivá rozsažnost také zdánlivou její nepřetržitost. Ale jak může toto zdání vzniknouti?

I zde platí dřívější alternativa: buď se dotýkají, a pak úplně v jednom bodu mizí — a i pouhý jev nepřetržitosti jest nemožný, aneb se nedotýkají. Avšak ani tak nemohou ze sebe vytvořiti onoho jevu. Celek nemůže míti vlastnosti, již nemají jeho části, a proto nemůže se ani tím zdáti, čím skutečně není. Neb každý jev předpokládá nezbytně nějakou věcnost, která se v něm jeví a proto, kde není žádné věcnosti, nemůže býti ani jevu této věcnosti.

Ačkoliv dynamismus skládá hmotu z jednoduchých nehmotných atomů, přece jí připisuje všecky fysikální a mechanické vlastnosti. Jest však nemožno, aby jednoduché atomy, které žádného prostoru nezaujímají, působily na sebe tlakem a rázem, aby přicházely do pohybu kruhového a t. p. Mnozí tvrdí, že jednoduché body atomové jsou obaleny sférami étherovými, které je svým chvěním do pohybu uvádějí. Avšak i tyto sféry étherové musí býti složeny z jednoduchých étherových bodů. Tím však obtíže, které atomové body vůbec v sobě zahrnují, nejen se nevysvětlují, nýbrž ještě

¹⁾ Pesch: Welträthsel. I. c. S. 483.

rozmnožují. A i kdyby étherové sféry byly složeny z rozsažných nejmenších částic, jest zase nepochopitelno, jak mohou rozsažné částice působiti na nerozsažné jednoduché podstaty, tyto do pohybu uváděti, teplo a světlo na ně přenášeti a t. p. A proto dynamismus, ačkoliv vychází z jednoduchých atomů, jest i proti své vůli nucen mysliti sobě tyto atomy jakožto prostorné a hmotné veličiny.

Ano ani různého skupenství hmoty nemůže dynamismus rozumně vysvětliti. — Kdyby i sebe větší počet jednoduchých podstat v nejmenším prostoru se stlačil a směstnal, nikdy nemůže tímto způsobem povstati těleso skupenství pevného.

Další odpor dynamismu plyne ze síly přitažlivé a odporudivé, kterou jednoduchým atomům mnozí jeho stoupenci připisují. Jak jest možno, aby tyto jednoduché bytosti byly opatřeny dvoji silou, která právě naopak proti sobě působíc vespol se ruší? Přitažlivost a odporudivost nemůže býti také projevem jedné a téže síly, která podle různých okolností různě působí. V čem záleží tyto různé okolnosti jednu a touže sílu tak podstatně měnící? Snad v různých vzdálenostech atomův od sebe, jak někteří dynamisté, na př. Bošković se domnívali? Než tu jest nepochopitelno, jak může pouhá větší aneb menší vzdálenost touže sílu obrátiti právě v její opak. Ano podle dynamismu nemůže vůbec hmota míti síly odporudivé. Všechn odpor hmoty jest podle jeho nauky nemožen. Kdybychom sobě v jistém prostoru myslili sebe větší počet jednoduchých podstat, které svými silami na sebe působí, vždy zbývá ještě dosti prázdného prostoru, v němž se dotčené jednoduché podstaty (atomy) zcela pohodlně mohou pohybovati. A kdyby se i přihodilo, že by se dva aneb i více atomův dohromady sběhlo, náraz atomu na atom jest přece vždy vyloučen. Tam, kde jest jeden mathematický bod, může těchto bodů býti zároveň nesčíslný počet, a tyto body mohou se též nesčíslnými směry protínati. Nejeví-li však hmota proti sobě žádného odporu, jest také každá vespolná působnost hmoty na hmotu zhola vyloučena.

ad b) Dynamické atomy nemohou se také mysliti po způsobu duchových bytostí.

Působnost hmoty jasně svědčí, že hmota nemůže prostoru, který zaujímá, vyplňovati po způsobu duchů, že nemůže tedy býti celá v celém prostoru a celá v každé jednotlivé jeho části.

Fysika a chemie učí, že veškerá působnost hmoty, jako na př. tlak, ráz, tah atd., ať jest jakéhokoliv druhu, má stránku

mechanickou, jež nezbytně žádá, že dotčená působnost musí býti v prostoru rozsážna.

Je-li však působnost hmoty rozsážna, musí se tato rozsážnost i její jestotě připisovati.

Jest naprosto jisto, že nepoznáváme toliko, že věci působí, nýbrž také, že jsou. Držím-li péro v ruce, nepoznávám takto jen odporu, který ve svých prstech cítím, nýbrž poznávám také předmět tohoto odporu.

Kdyby však hmotné věci, jak dynamismus učí, byly složeny z jednoduchých bytostí, které toliko svou působností vyplňují prostor, postřehovali bychom toliko prostor činností vyplněný, ale nikoliv činné bytosti samy, což však přesvědčení veškerého člověčenstva odporuje.

Atomismus, ať o něm rozvažujeme ve kterémkoliv tvaru, stojí se zkušeností v nejpříkřejším odporu. Vyházeje z nadsmyslných, žádnému empirickému zpytu nepřístupných a proto zcela libovolně smyšlených atomů, proměňuje bytnost a podstatu veškeré přírody v pouhý zdánlivý jev, za nímž člověčenstvo zcela marně hledá nějaké skutečnosti. Vše na světě jest pouhé zdání, pouhý klam. Hmota jakožto souvislá, nepřetržitá podstata jest jen klam, její rozsážnost v prostoru jest také klam. Také vznik a zánik ve přírodě jest rovněž jen klam. Ve přírodě nic nevzniká, nic se nemění. Vše, co nás obkličuje, vše, co se nás dotýká, vše, co se jakkoliv okolo nás hýbá, vše jest jen pouhý, bezpodstatný jev. Jen atomy existují, a těch — nevidíme. Jak tato nauka atomistická dá se srovnati s hlavní zásadou nynější materialistické vědy, že skutečně jen existuje, co se dá smyslovým poznáním postřehnouti, nepadno pochopiti. Ačkoliv jednoduché atomy nedají se smysly postřehnouti, a proto nemohou býti předmětem zkumu empirického, přece na nich nynější přírodověda buduje veškero poznání života přírodního a konečně i všeobecný názor světový.

2. Atomismus sám sebou nevysvětluje fysikálních vlastností těles.

§ 16.

1. Atomisté poukazují na důkaz atomistické skladby všech těles k jejich různému skupenství.

Fysika, jak známo, rozeznává troje skupenství: tuhé, kapalné a vzdušné.

Ačkoliv věda až doposud nedokázala, že všechna různá tělesa skutečně nabývají těchto tří skupenství, přece má za to, že by každé jednotlivé těleso do všech těchto skupenství mohla uvesti, kdyby k tomu měla potřebné prostředky.¹⁾

Různá skupenství vysvětluje nynější přírodověda namnoze z různé vzdálenosti jednotlivých hmotných částek od sebe. Čím blíže jsou tyto částky k sobě shrnuty a stlačeny, tím jest těleso pevnější, čím více jsou však sebe vzdáleny, tím více pozbývá skupenství tuhého a přechází v skupenství kapalné a vzdušné. U pevných těles jsou tedy vzdálenosti jednotlivých součástí od sebe nejmenší, u vzdušin největší.

2. Nejnovější tepelná theorie, podle které jednotlivé nejmenší částice čili atomy ustavičně se pohybují, připisuje všecky různé stavy skupenství právě těmto molekulárním pohybům.

Pohyby atomů dějí se rozdílně dle skupenství hmoty. U těles pevných jest chvění nejmenších částíček úplně ustálené dějící se ustavičně okolo týchž bodů. Jinak však u kapalin a u vzdušin. U kapalin jest chvění vrátké. Atomy se sice chvějí, ale mohou se zároveň při tom velmi lehce s místa na místo pohybovati, kdežto u plynů jsou částky zcela mimo obor vzájemné přitažlivosti a jen přímočárně ku předu se pohybují. Podle této theorie atomy, z nichž se těleso kteréhokoliv skupenství skládá, nikterak se nemění v objemu svém. Mění-li těleso vlivem tepla zdánlivý svůj objem, mění se toliko pohyb jednotlivých jeho součástí a následovně také jejich vespolná vzdálenost od sebe. Dostatečným zvýšením tepla stává se pevné těleso kapalným a kapalné vzdušným, jakož i naopak přiměřeným snížením tepla vzdušiny kapalní a kapaliny tuhnou. Přibývá-li pevnému tělesu tepla, musí se součástky jeho pořád více od sebe vzdalovati, až jejich přitažlivost nepůsobí již do vzdálenosti, do které teplem byly uvedeny a následek toho jest, že pevné těleso se taví. A působí-li dále teplo na těleso roztavené, překonává odporu, již nabyly jednotlivé částíčky zvýšeným pohybem, úplně jejich molekulární přitažlivost a těleso kapalné mění se ve vzdušinu.

Podle této nové mechanické theorie tepelné mají atomy tuhých těles nejmenší pohyb a následovně převládá jejich molekulární přitažlivost nad jejich odporu. Proto jsou také jednotlivé jejich součástky těsně spojeny a sloučeny.

¹⁾ Majerova fysika str. 4.

V tělesech kapalných nabývá pohyb součástí již větší intenzivnosti, tak že síla odpudivá přichází do rovnováhy se silou přitažlivou, která doposud měla převahu.

Ve vzdušinách konečně pohyb jednotlivých částic odpuzuje takovou silou všechny sousední součástky od sebe, že jejich přitažlivost úplně přemáhá a překonává. Proto mají vzdušiny snahu pořádku více sebe se vzdalovati a v prostoru se rozptylovati.

3. Z tohoto zjevu dále moderní theorie tepla uzavírá, že jen tímto vzdalováním se jednotlivých hmotných součástí od sebe dá se vysvětliti změna objemu, již teplo působí. Všeobecně platí prý zákon, že stoupání tepla zvyšuje kmitání částek tělesa, a čím větší kmitání těchto částek, tím větší prázdné prostory musí okolo nich vznikati, aby se v nich volně mohly pohybovati. — Poněvadž v tuhých tělesech jednotlivé částice nejméně kmitají, jsou také okolo nich nejmenší prázdné prostory. Pevná tělesa zaujímají následovně také nejmenší prostor. U kapalin rozšiřují se prázdné prostory okolo jednotlivých atomův a objem jejich musí se zvětšovati. U vzdušin dostupuje pohyb největší síly a objem jejich roste téměř do nekonečna.

Ačkoli nechceme popírati, že theorie tato mnohé zjevy tepelné zcela jednoduše vysvětluje, přece v sobě obsahuje mnoho záhad, kterých touto teorií nelze vysvětliti.

Abyste atomy mezi sebou se mohly pohybovati, musí mezi nimi býti prázdné prostory, skrze něž na sebe působí. Již dříve jsme však poukázali k nemožnosti prázdného prostoru a působnosti do dálky (*actio in distans*). Jsou-li však, jak atomisté namnoze tvrdí, mezery mezi jednotlivými atomy vyplněny étherem, jest jen dvojí alternativa možná: buď jest éther látkou úplně nepřetržitou nebo se zase skládá z atomů přetržitých, prázdnými prostory obkličovaných. V prvním případě jest podle moderní nauky pohyb nemožný, poněvadž všechny prostory okolo jednotlivých atomů jsou hmotou úplně vyplněny a atomy nemají kam uhýbati a se posouvati, kdykoliv sousední atomy snaží se pohybem svým jejich místo zaujati.

Proto nezbývá, než že étherové obaly jednotlivých hmotných atomů musí býti zase složeny z atomů (étherových) prázdnými prostory od sebe oddělených. Avšak tu se nedá zase pohyb vysvětliti bez působnosti do vzdálenosti, jež, jak jsme ukázali, jest zcela nemožná.

Znáznorněme tuto pravdu příkladem :

Mysleme sobě balón, jenž vodíkem jest vyplněn. Poněvadž věčný objem vodíku jest velmi malý, jest nám předpokládati, že

vodík jen nepatrnou část veškerého objemu balónu vyplňuje. Ostatní prostor jest buď úplně prázden aneb étherem vyplněn. Je-li prázden, jest nemožno, aby celý balon nebyl mnohem větším tlakem vzduchu úplně dohromady stlačen. Je-li však éther obsažen v prostorech mezi jednotlivými atomy vodíku, nemůže rovněž vodík, jehož skutečný objem jest jen pranepatrný, a éther, jenž žádné tíže nemá, vzduchovému tlaku odporovati. V obojím tedy případě musil by se balon smrštit a objem mnohem menší zaujati.¹⁾

Abý moderní theorie vysvětlila různý pohyb atomů teplem způsobený, jest nucena hmotným atomům připisovati naprostou pružnosť. Jen tak prý mohou atomy přijatý pohyb s celou silou zase dále přenášeti. Avšak úplně pružné atomy jsou jen pod tou podmínkou možny, že se úplně pronikají, t. j. že dva neb i více atomů vyplňují zároveň tentýž prostor, což jest úplně nemožno.

Mimo to nemůže fysika pochopiti a odůvodniti, proč molekulární síla spojivosti (soudržnosti, cohaese) vlivem tepla tak velice se mění. Hned jest tak velika, že překonává odpudivost, jak vidíme v tělesech tuhých, hned se rovná odpudivosti, jako v kapalinách, hned podléhá odpudivosti a úplně mizí, jak lze ve vzdušínách pozorovati.

4. Nemenší obtíže působí atomistice zjevy světelné.

Nyní se má všeobecně za to, že theorie undulační²⁾ vysvětluje všechny úkazy světla tak jasně a jednoduše, že ve veškeré optice není ani jediného zjevu, jenž by se nedal z theorie této odvoditi a odůvodniti. Než i tu zůstává právě podstata těchto zjevů, vlnění totiž étherových atomů, úplně záhadna. Předně není ještě existence étheru samého nade vši pochybnost postavena. A i kdybychom připustili éther veškeren světový prostor vyplňující, ještě bychom tím nerozřešili všech záhad zjevů světelných. Undulační theorie až doposud nevysvětlila, jak světový éther do vlnění přichází. Jsa jako každá jiná hmota úplně setrvačný, nemůže zajisté sám ze sebe do pohybu se uváděti. Odpověď, že žár sluneční na éther světový působí a do vlnění ho uvádí, zajisté záhady této neřeší. Odkud má slunce tento žár? Snad samo od sebe tím, že jeho ohromné massy se pořád více stahují a zmíněný žár tímto

¹⁾ Schneid: l. c. S. 58.

²⁾ Theorie undulační s étherem stojí a padá. Kdyby bylo pravda, že by hmota o vlastnostech étherových, jak Lord Kelvin míní, neměla žádné fysikální existence, bylo by veta po undulační theorii. Elektromagnetická theorie světla, jíž především Hertz hájí, není prý než soustavou šesti diferenciálních rovnic. Živa l. c.

stahováním ze sebe vyvozují? Tu zase namítá se otázka, proč slunce, které své hmotné massy pořád více ku středu svému stahuje a zhušťuje, nestahuje také k sobě světového étheru, jímž jest ze všech stran obkličeno a obaleno? Vždyť éther jsa z částí hmotných složen právě jako každá jiná hmota, musí býti podroben týmž zákonům fysikalním, jimiž se každá jiná hmota řídí. A kdyby tentýž zákon přitažlivosti, podle něhož sluneční massy se stahují a smršťují, platil také o étheru, musil by se tento éther nutně kolem slunce a ostatních nebeských těles pořád více stahovati a kupiti; následkem toho musilo by v ostatním světovém prostoru étheru pořád více ubývati a naprostého prázdna (vacuum) přibývati.

Zde neplatí námítka, že jen pevná tělesa molekulární přitažlivostí jsou opatřena, kdežto vzdušiny a ještě větší měrou éther jen odpudivost jeví. Nebo tu nelze obejiti otázku, v jakém skupenství původně hmota byla? Byla-li ve skupenství vzdušném, v němž se jednotlivé nejmenší částice pořád více od sebe odpuzují, jak vzniklo potom z toho skupenství skupenství plynné a tuhé, v němž přitažlivost pořád více nad odpudivostí vítězí? Byl-li však původní stav světové hmoty tuhý, jest zase nepochopitelno, jak z této tuhé hmoty částice, z nichž se nyní éther skládá, se odtrhly a ve světovém prostoru se rozplynuly. Z těchto chobotů zdá se, že není žádného jiného východu, než éther prohlásiti za látku podstatně od ostatní světové hmoty různou. V tomto však případě platí vzhledem k étheru a jeho činnostem zcela jiné fysikální zákony, a pak máme již dvě úplně různé fysiky: fysiku materiální a fysiku étherovou. Než jiná jest otázka, bude-li moderní přírodověda ochotna, tuto dvojí fysiku připustiti?

S nemenšími nesnázeми jest podle undulační theorie také šíření se světla spojeno.

Podle její nauky děje se chvění étheru kolmo na směr, kterým světlo postupuje. Úkazy polarisační světla žádají bezpodmínečně kmitů transversálních étheru.

Čára, jejímž směrem paprsek sluneční se šíří, protíná se příčně s čarou kmitův atomův étherových.

Než tu jest nepochopitelno, jak kmit přechází s atomu na atom. Děje-li se kmitání étheru kolmo k jeho směru, jest nemožno, aby kolmý pohyb s atomu předchozího přecházel na atom následný v témže přímočarém směru. Poněvadž však étherové atomy toliko silou odpudivou opatřeny jsou, mohou teprv tenkrát ze svého klidu do pohybu býti uvedeny, když sousední atomy se k nim přiblížily

tou měrou, že je z jejich dosavadní polohy vyrušily. Toto se však může státi jen tenkrát, když chvění étheru souběžně a nikoli příčně s jeho směrem se děje.¹⁾

Undulační theorie nemůže také vysvětliti různé intenzivnosti barev. Praví sice, že tato různá intenzivnost pochází z různé hutnosti étheru. Avšak kde tato různá hutnost má svou příčinu, na to nemá již odpovědi.

Podle této theorie není také pochopitelno, jak z pouhého pohybu nevážitelných atomů lze vysvětliti jiné ještě výjevy světla, jako na př. jsou jeho propouštění, pohlcování, odraz atd. Tu namítá se otázka, proč některá tělesa paprsky jedné barvy pohlcují, jiné propouštějí a opět jiné zase odrážejí? Na odpověď nelze se dovolávati molekulární skladby těles samých, poněvadž tato skladba nestojí k dotčeným účinkům v žádném poměru.

Jak optika učí, skládá se sluneční světlo z několika barevných světél, v něž je zase lze rozložit. Dle undulační theorie jest příčina barevného rozvětvení paprsků ta, že se světlá vlna étherová rozděluje při lomu na vlny rozličných délek, z nichž nejdelší nejméně, nejkratší nejvíce se lámou. Dle toho jest barva výsledkem většího nebo menšího počtu kmitův étherových atomů v témže čase. Čím větší jest tento počet, tím jsou vlny kratší, čím menší, tím jsou delší. Vlny nejdelší dávají světlo červené, nejkratší fialové, prostřední světlo žluté. Délky těchto vln vyměřil Frauenhofer výjevem ohybu světla. Délka vlny červené páčí se na 242, žluté na 194, fialové na 146 desitimilionin pařížského palce.

Ačkoliv těchto počtů popíráti nechceme, přece podotýkáme, že Frauenhofer jimi nevysvětlil příčiny těchto různých délek vln při jednotlivých paprscích barevných.

Theorie undulační předpokládá, že ve světlé vlně paprsku slunečního jsou již přede vším lomem vlny všech různobarevných paprsků obsaženy. Každý paprsek světla slunečního jest prý složen z velikého množství paprsků jednotlivých, podobně jako nekroucená niť ze množství vespolek rovnoběžných vláken vzniká. Jen proto světlo sluneční jeví se nám býti bílým, poněvadž se v něm jednotlivé různobarevné paprsky spojují a tímto spojením své kontrasty jaksi ruší. A proto rozklad světla v různé barvy při lomu pochází prý odtud, že vlny étheru, jejichž kmity mají

¹⁾ Eisenlohr: Lehrbuch der Physik. 8. Aufl. Stuttg. 1860. S. 212 ff. — Srv. Natur und Offenb. 1891. S. 203 ff. (Einige Fragen und Antworten bezüglich der elektromagnetischen Lichttheorie. Von Linsmeier S. J.)

větší rychlost u větším poměru se opozdují, jakmile do hustšího prostředí vnikají.

Než tu nastává otázka, kde ta větší a menší rychlost kmitů vln světla slunečního má svou příčinu? Éther slunce obkličující má zajisté zcela stejnou povahu. A slunce rovněž také zcela stejným způsobem působí na tento svůj étherový obal. Odkud a jak tedy vznikají étherové vlny, jejichž kmity mají rychlost tak rozličnou? Undulační theorie praví, že příčina této různosti tkví v různém prostředí, jímž sluneční světlo proniká. Než tu zaměňuje patrně účín se příčinou. Kdyby paprsek, jenž jedinou světlou vlnu v sobě obsahuje, vnikl do hustšího nebo řidšího prostředí, musil by se sice různě lámati a tím také různé intenzivnosti nabývati, avšak rozklad jeho nebyl by tím ještě vysvětlen. Nebo co se rozkládá, musí býti již dříve složeno. Následovně musí paprsek sluneční již přede svým vniknutím do různého prostředí v sobě různé vlny spojovati. A právě pro tuto různost nemůže moderní theorie žádného důvodu udati. A proto také různost barev není ještě v této theorii vysvětlena.

Než ještě jiná pochybnost se nám proti theorii této namítá.

Podle undulační nauky nemají hmotné předměty žádných barev, představa barvy vzniká prý teprv subjektivním pocitem, jež vychvěje étherových vln způsobují v našem zraku. Hmotné předměty mají toliko vlastnost, že paprsky světla jisté lámavosti v největším množství buď odrážejí aneb propouštějí. Když odrážejí paprsky všech stupňů lámavosti, spatřují se bílými, když neodrážejí žádných v dostatečném množství, černými, když odrážejí nejvíce paprsků nejmenší lámavosti jsou červenými atd. Kdyby hmotné předměty měly své vlastní barvy, musily by prý se při každém světle v těchto barvách jeviti, což prý se však neděje. Kdykoliv prý nočního času osvitíme komnatu líhovou lampou, jejíž knot solí jest natřen, vydává světlo žluté, ostatní však předměty jeví se býti černými. I obyčejná svíčka vydává hlavně světlo jen žluté aneb červeno-žluté, a proto prý při svíce nedají se barvy tak snadno rozeznati, jako při denním světle.

Nechceme popírat, že teprv účinem chvějův étherových barvy předmětů vnějších postřehujeme. Neb i podle filosofie peripatetické jest ku každé smyslné postřeze hmotného předmětu nezbytně potřeba, aby vnější předmět na smysl jej postřehující nějak působil. Smyslové poznání jest jen tenkrát možno, když smyslová mohutnost v sebe vjímá obraz zevnějšího předmětu, kterýž na ni

působí. Aby však vnější předmět mohl působiti na mohutnost, jež jest prostorně od něho oddělena, musí mezi ním a mohutností býti nějaké prostředí, kteréž působnost předmětu na mohutnost převádí. Kdyby nebylo tohoto prostředí, muselo by vnější předmětenstvo na naše smysly působiti prázdňným prostorem, což jest nemožno. V této věci není tedy mezi moderní naukou a filosofií scholastickou prázdňného sporu.

Avšak undulační theorie učí, že předměty hmotné jsou úplně bezbarevny a barva že jest jen subjektivní náš pocit působnosti chvějův étherových na náš smysl zrakový. V tomto názoru však liší se theorie tato od scholastiky.

Nemají-li předměty žádných barev, a jsou-li barvy toliko našimi subjektivními pocity, nemůžeme míti již žádné jistoty o věcnosti zevnějšího předmětenstva. Neb kdykoliv pak nějaký předmět vidíme, nevidíme vlastně žádného vnějšího předmětu, nýbrž přenášíme toliko svůj subjektivní dojem, jež chvění étheru ze zevnějšího předmětenstva přicházející způsobuje v oku našem, na zevnější předmět a představujeme si pak tento svůj subjektivní dojem na předmět přenesený jakožto věcnou vlastnost předmětu samého. Takto vlastně nevidíme ničeho mimo sebe, nýbrž vidíme jen sebe, své totiž dojmy, kteréž sobě jaksí objektivně zpředmětujeme a tím také před sebe klademe. Poněvadž však tělesenstvo vůbec můžeme poznati jen potud, pokud se nám nějak smyslně jeví, pokud se týče, naše smysly nějak dojíhá, nepoznáváme podle moderní theorie zevnějšího předmětenstva, nýbrž poznáváme jen sebe, a dojmy a pocity své vynášíme pak ze sebe a přenášíme na zevnějšek. Proto nemůžeme o tomto zevnějším předmětenstvu říci ničeho jiného, než co a jak na nás působí. Tím rozplývá se nám již toto předmětenstvo v pouhou mlhavou jestotu, o níž jen tolik víme, že není nicotou, poněvadž by potom smyslů našich nemohla dojíhati. Co dále tato jestota jest, jaké má vlastnosti, atd., zůstává nám navždy neproniknutelným tajemstvím.

Moderní theorie o světle přičí se také v této příčině všeobecnému přesvědčení člověčenstva. Každý člověk bez výjimky má za to, že barvy, jež na hmotném předmětenstvu postřehuje, náleží skutečně tomuto předmětenstvu, a že nejsou jen pouhým subjektivním dojmem, jež si pak objektivně před sebe klademe.

Předměty samy o sobě jsou prý bez barvy! Jak jest možno nějaký naprosto bezbarevný předmět sobě představití? Odmyslím-li od něho všechny jednotlivé barvy, musím jej aspoň v naprosto

tmu zahaliti. Tak asi sobě moderní theorie představuje hmotné předmětenstvo světlem slunečním ozářené, jehož však žádný smyslový zrak nepostřehuje. Podle tohoto názoru jest celý vesmír, i slunce naše se všemi svými oběžnicemi i s naší zemí zahaleno a zastřeno v naprostou tmu. Objektivně není žádného světla a proto také žádného rozdílu mezi nejtemnější nocí, v níž ani měsíc ani hvězdy nesvítlí, a mezi nejjasnějším letním dnem, když slunce na své pouti po blankytu nebeském nepotkává se ani s nejmenším mráčkem. Ve dne v noci jest naše země ustavičně temná. Den a noc není mimo nás, nýbrž jest toliko v nás, v našich subjektivních dojmech a pocitech, jež chvění étheru v nás vzbuzuje. Poněvadž však se domníváme, že den a noc jest mimo nás, nezávisle na nás, jsme ustavičnému sebeklamu podrobeni, majíce pouhé, bezpodstatné hallucinace a illuse za skutečnou vlastnost věcí.

Je-li barva pouhým našim subjektivním dojmem, pak ji vlastně vždy poznovu tvoříme, kdykoliv zrakem svým vnímáme chvění étheru. Zamhouří-li oči i při poledním světle slunečním, ihned (aspoň pro mne) svět pozbývá všeho světla a všech barev a halí se ve tmu neprostupnou. A kdyby totéž se mnou učinili všichni lidé a všichni živočichové, kteří jsou zrakem obdařeni, bylo by vůbec veta nejen po barvách, nýbrž i po světle, a v pravé poledne rozestřela by se egyptská tma po celém všemmíru.

Že z tohoto názoru k naprostému subjektivismu a idealismu, tak jak jej německá filosofie v soustavě Fichtově, Schellingově a Hegelově vypěstovala, jest krok jen nepatrný, není třeba dále dokazovati.

5. Jiné a to nemenší obtíže vznikají moderní atomistice se strany pohybu těles.

Přírodověda připisuje nejmenším částicím hmotným, molekulám a atomům, síly přitažlivé a odpudivé. Co se velikosti čili kvantity této obojí síly týká, tu jest trojí způsob možný. Buď se 1. přitažlivost rovná odpudivosti, nebo 2. jest přitažlivost větší než odpudivost, aneb konečně 3. jest přitažlivost menší než odpudivost.

Je-li přitažlivost s odpudivostí stejně velká, pak se obojí tato síla ve své činnosti úplně ruší a hmota jest prosta vši činnosti, všeho pohybu.

Převládá-li však přitažlivost nad odpudivostí, musí se hmota v krátké době úplně stáhnouti v jedinou massu, která rovněž všechen pohyb ze sebe vylučuje.

Je-li konečně odpudivost větší než přitažlivost, musí se nejmenší hmotné částice ve světovém prostoru úplně rozptýliti, a o pohybu zase nemůže býti řeči.

Fysika, chce-li vůbec pohyb vysvětliti, musí připisovati buď jednotlivým atomům rozličné stupně síly přitažlivé a odpudivé, aneb musí připouštěti, že aspoň éther různě na hmotné atomy působí.

Než ani tímto způsobem není pohyb vysvětlen. Atomy jsouce úplně tvrdy a nezměnitelný, nemohou nikterak nárazu sousedních atomův ani v sebe přijímati, ani dále přenášeti. Hmota, jak fysika učí, může pohyb rázem, tlakem atd. v sebe uvedený jen tenkrát dále zdělovati, když jest pružna. A proto schází atomům právě pro jejich naprostou tvrdost prvá a nejpodstatnější vlastnost, jež by pohyb v nich umožňovala. Atomy nemajíce pohybu ani ze sebe, ani ho ze zevnějšího rázu v sebe nepřijímajíce, jsou naprosto pohybu neschopny. Jsou-li však atomy pohybu neschopny, není ve hmotě vůbec pohyb možen.

Má-li těleso z atomů složené přijíti do pohybu, musí pohyb s atomu na atom přecházeti. Poněvadž těleso podle atomistiky není věcným, nýbrž toliko ideálním celkem, jest se nám tázati, kolik atomů musí do pohybu přejíti, aby se celé těleso pohybovalo? Tu jest dvojí alternativa možná. Kdyby těleso se teprv tenkrát pohybovalo, když již všechny jeho atomy do pohybu byly uvedeny, zůstalo by potud v klidu, dokud by se i poslední jeho atom nepohyboval. Následovně by tento poslední, do pohybu uvedený atom byl příčinou, že by celé těleso do pohybu přecházelo.

Kdyby však k pohybu celého tělesa stačilo, aby se většina atomů pohybovala, bylo by možno, aby pohybem jediného atomu nad polovici celé těleso se počalo pohybovati. V obojím případě mohli bychom říci, že těleso do pohybu přechází, kdykoliv jediný jeho atom se pohybuje.

Jak se zdá, nedá se ani pohyb těles z pouhého pohybu atomů vysvětliti.¹⁾

Moderní fysika dovozuje z přitažlivosti a odpudivosti, již atomům připisuje, ještě jiné vlastnosti hmoty. Z přitažlivosti vysvětluje neprostupnost, pro kterouž současně nedá se mysliti několik hmot na témže místě. Přitažlivost stahuje atomy v prostoru tak těsně k sobě, že z prostoru, který zaujímají, vylučuje každé jinší těleso.

¹⁾ Karsten, Harms, Weyer: Einleitung in die Physik. Leipzig 1869. S. 337 f.

Jako z přitažlivosti vysvětluje moderní fyzika neprostupnost hmoty, tak má odpudivost za příčinu její rozsažnosti v prostoru. Kdyby prý hmota měla sílu jen přitažlivou, musila by splynouti v jediném bodu. A toto splnutí zamezuje druhá její síla, síla odpudivosti, kteráž atomy v jisté vzdálenosti od sebe udržuje. Na poměru této dvojí síly k sobě závisí podle atomistiky, jak jsme již s vrchu byli dovodili, různý stav skupenství jednotlivých těles.

Názor tento moderní atomistiky jest sice na prvý pohled zcela jednoduchý a vysvětluje také snadně, ano názorně všechny různé stavy skupenství, jakož i různé přechody stavu do stavu.

Než přihledneme-li poněkud místněji k názoru tomuto, shledáme v něm rovněž mnohé záhady.

Předně již ta dvojí síla přitažlivosti a odpudivosti sobě z konců protivná jeví se býti ve mnohé příčině nemístnou.

Poněvadž přitažlivost a odpudivost působí jen v neprostředné blízkosti jednotlivých atomů, příčí se zákonu gravitace, již veškerá hmota se vespol přitahuje i v největších vzdálenostech. A pak vlastně ani nevysvětluje, co vlastně má vysvětliti.

V tělesech pevných převládá prý přitažlivost. Kdyby tomu skutečně tak bylo, musily by nutně všechny atomy splynouti v jedinou nepřetržitou massu beze všech prázdných mezer okolo jednotlivých atomů. Neboť kdyby byla přitažlivost větší než odpudivost, překonala by úplně odpudivost a tou částí síly, o kterou by byla větší, táhla by k sobě všecky atomy a spojila by je v jedinou souvislou hmotu. Z toho by dále následovalo, že by všechna pevná tělesa měla jen jediný stupeň tuhosti či tvrdosti, což se se zkušeností, jak víme, nesrovnává. Kdyby však obě tyto síly byly sobě rovny, jak prý v tekutinách se děje, musily by se nutně ve své působnosti ničiti. A kdyby se vespol ničily, bylo by právě tak, jakoby jich vůbec nebylo. Následovně by atomy, nejsouce k sobě žádnou vniternou páskou poutány, chovaly se k sobě zcela lhostejně. Tím by zmizela všechna molekulární spojitost ve hmotě a atomy podobaly by se hromadě písku bez ladu a skladu nakupeného, mezi jehož jednotlivými zrny by nebylo žádné spojitosti. To však odporuje zkušenosti.

A kdyby konečně odpudivost měla vrch nad přitažlivostí, musila by se veškerá hmota jako vzdušina ve světovém prostoru úplně rozplynouti.

Dvojí molekulární, sobě protivná síla, na jejímž vespolečném poměru atomistika zakládá stav skupenství, nejen nevysvětluje různého skupenství, nýbrž, jak se zdá, vyvrací z kořenů veškeru nauku atomistickou.

Mimo to tato dvojí sobě protivná síla odporuje si ještě z jiné příčiny. —

Jak jest působnost této dvojí síly sobě mysliti? Obmezuje-li se jen pouhým objemem atomu aneb sahá přes tento objem do oboru vnějšího? Kdyby se obmezovala pouhým objemem atomu a nejevila se z něho na venek, nemohli bychom vůbec ani o přitažlivosti ani o odpudivosti mluvit. A proto nezbyvá než atomům připisovati, jak atomistika skutečně činí, síly přitažlivé a odpudivé z atomů vycházející a na okolní atomy působící. Avšak tu jest zase nezbytno předpokládati, že tato působnost proniká prázdné prostory, přes něž atomy se přitahují a odpuzují. Ale pak atomy působí tam, kde jich není, což působnost do vzdálenosti (*actio in distans*) v sobě zahrnuje.

Ať již tedy o této dvojí síle přitažlivosti a odpudivosti uvažujeme se kterékoli strany, všude nám jeví mnohé nesrovnalosti a záhadnosti.¹⁾

Ještě do většího bludiště zabředneme, upíráme-li atomům vší vnitřnou sílu a připisujeme-li jim toliko působnost podle mechanických zákonů se jevící, tak jak skutečně mechanická atomistika namnoze činí. Nemají-li atomy žádných vlastních sil a přijímají-li pouze pohyb vnějším nárazem na sebe přenesený, jak lze potom vysvětliti zjevy spojitosti, přitažlivosti či gravitace, magnetismu, pružnosti atd.?

Nemají-li atomy žádných vlastních sil, záleží všechna jejich činnost toliko v rázu a odrazu. Z rázu a odrazu však nelze nikterak vysvětliti různosti spojitosti, jakouž hmota jest opatřena. Totéž platí o tíži čili gravitaci.

Podle nauky o gravitaci přitahují se vespolek veškery hmoty, ano i veškery hmotné částice z dálek jakýchkoliv, a to tím způsobem, že velikosti síly přitažlivé přibývá v poměru rovném se hmotností a ve čtverečném poměru převráceném se vzdáleností hmot od sebe. Tento zákon gravitace vládne, jak Newton dokázal, v celém všemmíru. K jeho vysvětlení však nepostačí pouhý ráz a odraz hmoty.

¹⁾ Schneid. I. c. S. 60 f.

A co jest nám teprv o magnetismu říci? Jakmile se železo přiblíží k magnetu, ihned se k němu přitahuje. Co jest příčinou této přitažlivosti? Snad ráz aneb tlak těchto dvou podstat hmotných na sebe? — Poněvadž magnet železo táhne k sobě dříve ještě než se s ním spojuje, nemůže tato přitažlivost ani nárazem ani tlakem býti způsobena. I zde tedy ráz a tlak ničeho nevysvětluje.

Jak atomistika učí, jsou atomy úplně tvrdy a nezměnitelný, následovně také neschopny náraz a tlak v sebe přijímati a dále zase přenášeti. A přece dovozuje z rázu a odrazu těchto atomů pružnost jakožto všeobecnou vlastnost hmoty. Jen tenkrát dala by se pružnost z rázu a odrazu vysvětliti, kdyby i atomy ještě složeny byly a to z částí nekonečně mnohých. Avšak tu se zase naskytá nová nemožnost. Kdyby i atomy byly složeny, bylo by předpokládati nekonečnou dělitelnost hmoty, již bychom nikdy nedospěli k nejmenším hmotným částicím. Z pouhého rázu a odrazu tedy ani pružnost hmoty se nedá vysvětliti.

Totéž platí o ostatních vlastnostech hmoty.

3. Atomismus sám sebou nevysvětluje chemických vlastností hmoty.

§ 17.

Z dosavadní úvahy vysvítá, že atomisté ku vysvětlení zjevů fyzikálních přijímají samostatné, od sebe prázdnými prostory oddělené atomy, kteréž různě vespolek se spojují a skládajíce jsou příčinou nejen hmoty samé, nýbrž i všech zjevů jejich. Samostatnost a nezměnitelnost atomů v prázdných prostorech umístěných jest stěžejná zásada, na níž atomistika zakládá nauku svoji. Proto jest také rozdíl mezi atomy a molekulami pro fysiku bez významu. Pro fysiku existují vlastně jen atomy, a žádné molekuly. Proč by se atomy měly spojovati ve zvláštní molekuly, které od sebe většími mezerami jsou odděleny, než jednotlivé atomy molekulu skládající, pro tento zjev nemá fysika žádných důvodů.

Jinak však chemie.

1. Chemie rozeznává přesně atomy od molekul a učí, že jen molekuly jsou samostatného bytu schopny. Molekuly jsou sice také ještě z částí složeny, avšak tyto části, jež atomy slují, nemohou již pro sebe a o sobě bytovati.¹⁾

Přirovnáme-li k sobě atom fyzikální a atom chemický, shledáme mezi nimi podstatný rozdíl. Atom fyzikální jest nej-

¹⁾ Hofmann: Einleitung in die moderne Chemie. I. c. S. 239 sq.

menší hmotná částice úplně samostatná, na ostatních atomech zcela nezávislá, kdežto atom chemický lze si mysliti toliko jako součástku molekuly. Poněvadž chemie upírá atomu samostatný byt, jest patrné, že fyzikální a chemický atom podstatně se od sebe liší.

Tento rozdíl jest však pro atomistiku osudný.

Nemají-li atomy, jak chemie tvrdí, samostatného bytu, nelze také z nich chemických vlastností těles vysvětlovati. Chemie také o atomech neví ničeho pozitivního; neví ani, jaký mají tvar, ani jakou mají velikost, ani jaké mají síly, a jak tyto síly působí. — Ale hmoty nelze skutečně ani v molekuly rozdělití. Kdykoliv chemie jedná o molekulách, myslí sobě vždy nejmenší hmotné částice, které, ačkoliv jich skutečně od sebe nemůže oddělití, přece je jakožto oddělené sobě představuje. A poněvadž ani naprosté velikosti ani tíže ani ostatních vlastností molekul nemůže s jistotou určití, co teprve říci o atomech, v něž molekuly rozkládá? A proto přestává namnoze chemie na molekulách a odzírá úplně od místnějšího vysvětlení a určení atomů, z nichž se molekuly skládají.¹⁾ Sám Lange²⁾ vyznává, čím molekuly v chemii stávají se známějšími, že tím více atomy upadají v temnou nejistotu.

Avšak tyto molekuly, ku kterým jakožto posledním součástkám hmoty chemie empiricky dospívá, nemohou býti posledními příčinami a zásadami hmoty. Nebo molekuly jsou nejmenší částky hmoty, které mají všechny vlastnosti, jimiž viditelná hmota vůbec jest opatřena. V takových částicích netkví zajisté poslední důvod ani podstaty hmotné ani vlastností a činností jejich. Přijímá-li však za poslední částice hmoty atomy, jež se v jednotlivé molekuly slučují, staví se jí v cestu obtíže ještě větší.³⁾

2. Chemie nemůže udati žádné příčiny, proč atomy nebytují samostatně, nýbrž vždy jen jakožto hmotné součástky jednotlivých molekul. Kde vězí síla, která vždy několik atomů slučuje v jednu skupinu a skupinu tuto odděluje ode všech ostatních skupin? Podle zákona chemické příbuznosti spojují se nejpevněji atomy, které náležejí prvkům čili živlům nejvíce od sebe rozdílným. Pouhá přitažlivost a odpudivost nemůže býti toho příčinou. Kdyby skutečně atomy byly opatřeny touto dvojí silou, přece nedá se odtud vysvětliti, proč vždy jen několik atomů v jistou skupinu

¹⁾ Lothar Meyer: Die modernen Theorien der Chemie. I. c. S. 129.

²⁾ Lange. I. c. II. Bd. S. 207, 211.

³⁾ Schneid, I. c. S. 51.

se spojuje a ode všech ostatních skupin se odlučuje. Přitažlivost a odpudivost jest při všech atomech stejná, a je-li stejná, musí míti vždy také stejné účiny. Utvoření zvláštních molekul, které od sebe se oddělují mnohem většími mezerami, než jsou ony, jimiž atomy samy od sebe jsou vzdáleny, nemůže pocházeti z pouhé přitažlivosti a odpudivosti atomů. Proto není také pochopitelno, proč atomy, ačkoliv jsou od sebe odděleny, přece nemají samostatného bytu. Kde jest příčina, která je vždy váže jen na molekuly, a kdykoliv opouštějí jednu molekulu, je neodolatelně pudí, aby ihned zase vstoupily v nové molekuly jako jejich součástky? Vždyť přece i podle chemie jsou atomy tělesa v prostoru rozsažná, zvláštní tíží opatřená. A jsou-li skutečně v sobě samostatná, od ostatních atomů neodvislá tělesa, jest nepochopitelno, proč nemohou také o sobě a pro sebe bytovati. Mají-li svou vlastní rozsažnost, tíží a činnost, musí míti také svůj samostatný byt. Moderní chemie cítí tuto nedůslednost, jež tkví v pojmu jejich atomův, a proto učí, že atom právě tím jaksi naproti molekule hájí své samostatnosti, že může vyprostiti se z jedné molekuly a přejíti do molekuly druhé.¹⁾

3. Že chemie ještě nevystihla pojmu atomu, plyne také z toho, že neví až doposud, je-li atom hmotou nepřetržitou nebo přetržitou a následovně z atomů ještě menších složenou. Mnozí chemikové mají skutečně za to, že jako molekula z atomů, tak i atom se skládá zase ještě z menších součástek. Takto rozeznávají atomy prvního, druhého, a snad i třetího atd. řádu.²⁾

Již r. 1815. tvrdil Prout,³⁾ že pralátka, z níž se skládají všechny jednotlivé prvky, záleží ve vodíku. Podle toho pochází veškerá různost nynějších 70—72 prvků, jež chemie čítá, toliko z různé skladby vodíkových praatomů. Skládají-li se však vodíkové atomy ještě z menších součástek, pak mizí již úplně pojem atomu, an se rozplývá v částčky, o nichž nelze si učiniti ani nejmenší určité představy.

4. Další nesnázi působí atomistice chemické sloučeniny.

Jest všeobecně známo, že chemické sloučeniny mají zcela různé vlastnosti a síly, než jednoduché prvky, z nichž jsou složeny. Natrium jest měkký, stříbrolésklý kov, chlór zelenavě žlutý, odporně páchnoucí jedovatý plyn, a spojí-li se chemicky tyto dva tak různé prvky, vzniká z nich obyčejná naše sůl (Na Cl). — Sloučí-li se síra

¹⁾ Lothar Meyer. I. c. S. 133.

²⁾ Schneid. I. c. S. 51 f.; cf. Hofmann. I. c. S. 239.

³⁾ Lothar Meyer. I. c. S. 134.

a kyslík v sirkovou kyselinu, jest tato sloučenina velmi silná, při obyčejné teplotě tekutá kyselina, ačkoliv ani síra ani kyslík nemají kyselé vlastnosti. Mimo to má síra při obyčejné teplotě skupenství pevné, kyslík však vzdušné. — Z draslíku (kalia) a kyslíku povstává draslo (kali), jež jest zásada nad jiné pevná, ačkoliv ani draslík ani kyslík nemají vlastností zásaditých. Mimo to jest draslík kov, jenž má kovový lesk, a přece nemá draslo ani lesku kovového ani povahy kovů vůbec. — Podobných příkladů lze z chemie uvésti počet nesčíslný.¹⁾

Podle moderní chemie pochází tato rozdílnost chemických sloučenin od jejich jednotlivých složek odtud, že prý síly složek tím, že jejich atomy chemickou slučivostí různě se skládají a spojují, podstatně se mění. A následovně musí prý také sloučenina jeviti zcela jiné účiny, než její jednotlivé součástky v ní spojené.

Nechceme popírati, že spojené síly mohou jinak působiti, než síly jednoduché, avšak jest nesnadno, nerci-li zcela nemožno si představit, jak mohou spojené síly podstatně různé účiny míti, než jsou ty, které jednoduché síly působí.

Že různost chemické sloučeniny od jejich složek nemůže záležeti pouze v různé skladbě atomů jednotlivých látek, které ve sloučeninu veházejí, dokazuje především allotropie.²⁾

Mnohé prvky nabývají různými okolnostmi, ale jmenovitě účinem tepla tak různých vlastností, že by je měl každý bez hlubšího zpytu za tělesa docela různá. Zjev tento poprvé Berzeliiem pozorovaný a dokázaný sluje proto allotropii. Tak na příklad kyslík (O_2) jest plyn beze všeho zápachu a jest pro živočišstvo nezbytnou životní podmínkou. Složí-li se jen poněkud jinak, vzniká ozon (O_3), jež silně páchne a jest velmi jedovatý. — Podobný zjev lze při uhlíku pozorovati. Uhlík naskýtá se ve přírodě nejen sloučený s jinými látkami, nýbrž i volný. Uhlík volný jeví tři rozličné způsoby allotropické: jakožto diamant, tuha (grafit) a uhlík beztvary. Diamant jest bezbarvý, průzračný, přetvrdý, mění se však prudkým horkem v uhel měkký, černý, neprůhledný. A od diamantu a uhlu liší se věcně tuha, jež má zase jiné vlastnosti. — Obecný fosfor (kostik), jež jest látka bílá, průhledná, teplem krve již roztopitelná, náramně hořlavá a krutě jedovatá,

¹⁾ Hofmann. l. c. S. 82.

²⁾ Lorinser: Mineralogie u. Chemie. Regensburg 1882. S. 70. Sr. také Schneid, l. c. S. 52.

mění se horkem 250° za málo hodin v těleso tvrdé, temně černé, neroztoplivé, nehořlavé, nejedovaté.

S tímto zjevem nevědí si sami atomisté rady. Berzelius bez obalu (r. 1845.) vyznal, že neví, v čem tyto allotropické vidy jednoho a téhož prvku mají svou příčinu. I uvádí za tím účelem dva možné důvody. Buď prý se atomy téhož prvku zvláštním způsobem spojují ve skupiny dvou, tří, aneb i více atomů, kteréžto skupiny mezi sebou právě tak se mají, jako jednoduché atomy, aneb prý dotčená různost pochází z různého stupně elektrické polárnosti, jehož ve sloučenině atomy nabývají.¹⁾

Nynější chemikové namoze tvrdí, že tento prazvláštní zjev allotropie nedá se jinak vysvětliti, leč když atomy prvků, kteréž nabývají allotropických způsobů, jsou ještě z menších částí složeny.

Názor tento ničí však zcela pojem atomu, ježž nynější atomistika má za nepřetržitý a nezměnitelný. Je-li atom ještě složen z atomů druhého stupně, pak jest skupinou různých součástek, právě tak, jako molekula, a mizí úplně rozdíl mezi molekulou a atomem, na němž jest moderní chemie zbudována. Avšak i kdybychom půjčili atomistům, že chemické atomy jsou složeny ještě z menších částí, tím není allotropie nikterak ještě vysvětlena. Jsou-li atomy allotropických prvků ze dvou aneb snad ještě více různorodých atomů složeny, mění se tyto zjevy allotropické v isomerické, které se však rovněž nedají z pouhé různé skladby jednotlivých atomů vysvětliti. Neb i tu nepochopilno, jak tělesa, která jsou složena ve stu z téhož množství týchž prvků, mohou míti zcela jiné vlastnosti.

Chemie činí rozdíl mezi věcným a zdánlivým objemem těles. Věcný objem jest prostor, který těleso skutečně zaujímá. Poněvadž však každé těleso podle nauky atomistické jest massou přetržitou, jež jest složena z různých, od sebe prázdnými prostory oddělených atomů, zdá se mnohem větší prostor vyplňovati, než ve skutečnosti vyplňuje. Za tou příčinou jest zdánlivý objem těles mnohem větší, než objem věcný.

Jak jsme viděli, učí chemie, že atomy všech různých prvků jsou stejně veliky. Jsou-li však stejně veliky, musí i věcný objem všech jednotlivých prvků a jejich sloučenin býti stejný.²⁾ — Z této stejnosti plynou zase mnohé neshody.

¹⁾ Leo Meier: Die Wichtigkeit der atomistischen Lehre. Elbing 1851. S. 53: ff. Sr. také Gutberlet: Naturphilosophie. Münster 1891. 2. Aufl. S. 18.

²⁾ Schneid: l. c. S. 53.

Kdyby věcný objem všech různých prvků byl jeden a týž, musil by objem chemické sloučeniny záležeti v součtu objemu složek, které ve sloučeninu vcházejí. Tomu však při mnohých sloučeninách tak není. V páře vodní na př. spojují se dva objemy vodíku a jeden objem kyslíku a přec obsahuje tato sloučenina naproti svým součástkám jen dva objemy. Podobně i při jiných sloučeninách.¹⁾ — Zjev tento vysvětlují atomisté tím, že prý ve sloučenině, jež menší má objem, než složky její, jsou atomy mezi sebou těsněji spojeny, než ve složkách samých. Toto však dá se jen tenkrát mysleti, když buď atomy ve sloučenině se částečně pronikají, aneb když ze sloučeniny zmizí část étheru, který atomy obkličuje. Poněvadž atomy jsouce naprosto tvrdy a nezměnitelný nemohou se pronikati, může se menší objem sloučeniny vysvětliti jen z uniknutí jedné části étheru. Než tu se nedá zase příčina udati, proč éther ze sloučeniny ustupuje.

Mimo to učí atomisté, že větší aneb menší vzdálenost atomů od sebe závisí úplně na jejich pohybu. Slučují-li se dva objemy vodíku s jedním objemem kyslíku ve dva objemy vody, musí ve vodě atomy jak vodíku tak i kyslíku býti sebe mnohem bližší, a následovně musí míti mnohem menší pohyb, než před sloučením. Než kde jest příčina této změny v pohybu jak atomů vodíkových, tak i kyslíkových?

Kdyby všechny prvky měly stejný věcný objem, měly by též stejnou váhu a následovně záležela by také váha sloučenin v součtu váh jednotlivých složek. Než tento stálý poměr mezi váhou látek, z nichž sloučenina se skládá, a váhou sloučeniny samé nemá vždy místa.

Že atomy nemohou míti ani stejného objemu ani stejné váhy, dokazuje Cornoldi²⁾ následujícím příkladem. Jest známo, že kyslík jest 16krát těžší než vodík. Vezměme dvě stejné, úplně uzavřené nádoby, jež jsou částečně a to stejnou měrou vodou naplněny a přidejme do jedné litr vodíku a do druhé litr kyslíku. Na to lejme rourkou, která svrchu ke dnu nádob sahá, s jistě výše do obou nádob vodu. Jaký toho bude následek? Voda nebude ani v jedné ani ve druhé nádobě vystupovati. Z toho nutno uzavíratí, že vodík a kyslík v nádobách umístěný stejnou měrou na vodu tlačí a tak jejímu vystupování překáží.

¹⁾ Cornoldi: Institut. philos. specul. Bononiae 1878. p. 263 sq.

²⁾ l. c.

Jak lze vysvětliti tuto stejnost tlaku, jímž jak vodík tak kyslík na vodu působí? Podle nauky atomistické každý by očekával, že voda v obou nádobách bude vystupovati, a to mnohem více v nádobě, která vodík v sobě obsahuje. Neb vodík jest 16krát lehčí než kyslík, a následovně musí jeho atomy 16krát většími mezerami býti od sebe vzdáleny, než atomy kyslíku. A mezery tyto jsou pak buď úplně prázdné, aneb jsou étherem vyplněny. Jsou-li úplně prázdné, musí voda tlakem přilité čerstvé vody na sebe způsobeným do dotčených prostor vnikati a vodík a kyslík stlačovati. Jsou-li však étherem vyplněny, jak přemozí přírodopytci nyní za to mají, jest zase nepochopitelno, proč éther při tlaku vody na sebe působícím nepronikne jak stěn nádob tak i vody samé a z dotčených prostorů, které vodík a kyslík v sobě zavírají, nezmizí a tak vystupování vody neumožní. Vždyť přece atomisté jinak učí, že vážitelné atomy jak při změně skupenství, tak i při chemických pochodech éther z mezer, jimiž jsou obklíčeny, vytlačují a samy jeho místo zaujímají.¹⁾

5. Konečně svědčí proti výstřednímu atomismu také krystalisace těles.

Krystalisace či vyhranění jest uspořádání nerostních prvočástek v podobu pravidelných těles. Každá hmota, má-li se krystalisovati, musí býti z pravidla tekutá, plynná nebo kapalná, a z toho stavu přecházeti do skupenství tuhého.

Ačkoliv hmota má krystalových tvarů nekonečné množství, přece ku snazšímu přehledu rozeznává se podle tak zvaných os, jimiž rozměry tvarů se ustanovují, sedmero soustav: 1. Soustava krychlová (tesserální), jež obsahuje tvary se třemi stejnými, na sobě kolmo stojícími osami. V těchto tvarech vyhraňují se na př. zlato, stříbro, kamenná sůl, diamant atd. 2. Soustava čtverečná či jehlancová (tetragonální), jež zahrnuje v sobě tvary se třemi na sobě kolmými osami, z nichž dvě jsou stejné, třetí pak buď kratší nebo delší, jako na př. při cínové rudě, kyzu měděném. 3. Soustava kosočtverečná či přímoúhelná (rhombická) obsahující v sobě tvary se třemi na sobě kolmými a nestejnými osami. Sem náleží na př. baryt, síra atd. 4. Soustava šestiúhelná či klenčová (hexagonální) se tvary, jež mají čtyři osy, z nichž jsou tři úhlopříčné čáry šestiúhelníka a čtvrtá na nich kolmá, jako při krystalech vápence, rumělky,

¹⁾ Schneid: l. c. S. 55 sq.; Natur und Offenbarung. 1882. Materialismus im Lichte der modernen Chemie. Von Dressel, S. J. S. 240 ff., 273 ff.

křemene. 5. Soustava jednoklonná (monoklinická), jež má dvě osy na sobě kolmé a třetí k jedné z nich nakloněnou; sem patří na př. živec, cukr atd. 6. Soustava dvojklonná¹⁾ (diklinická) se dvěma osami na sobě kolmými a třetí k oběma nakloněnou jako na př. při podsiričnanu vápnatém. 7. Soustava trojklonná (triklinická), jež má tři nestejně k sobě vesměs nakloněné osy. Sem patří krystaly modré skalice.²⁾

Při krystalisaci platí všeobecné pravidlo, že vyhraňování se děje tím pravidelněji, čím pokojněji stojí tekutina, jež se má vyhraniti, a čím volněji přechází ze stavu plynného čili tekutého do stavu tuhého.

Často může jedno a totéž těleso se vyhraniti v rozdílných tvarech, tyto však náležejí z pravidla k jedné a též soustavě a dají se také ze sebe odvoditi. Než toto pravidlo není bez výjimek, které heteromorfii (různotvárnosti) a polymorfii (mnohotvárnosti) nazýváme. Heteromorfie jest vlastnost některých nerostů, že působením zevnějších cizích sil nabývají tvarů, které jim nepřináležejí. Poněvadž takto napodobují tvary hmot cizích, slují také tvary nápodobíci.

Polymorfie značí vyhranění, jímž některé látky zcela různé tvary na sebe berou, aniž vniternou povahu při tom mění.

Tělesa polymorfická (mnohotvárná) mohou býti buď dimorfická (dvoutvárná) nebo trimorfická (trojtvárná).³⁾ Tak na př. jest síra dvojtvárná vyhraňující se podle páté a sedmé soustavy. Rovněž dvojtvárný jest sirník železitý, jevíci se jakožto kyz krychlený a jakožto kyz hranolový.

Opačně však naskýtají se případy, že různé jednoduché nebo složené látky nabývají vyhraněním tvaru jedné a téže krystalové soustavy. Zjev tento sluje isomorfismem (stejnotvárností). Tak na př. shledal Mitscherlich (původce nauky o isomorfismu), že sirany, selénany, chromany a manganany s touž zásadou a se stejným množstvím vody vyhraňují se stejnoměrně, totéž nalezl u fosforečnanův a arseničnanův.

¹⁾ Tvar dvojklonný (diklinický) byl dosud jen na některých uměle utvořených solích pozorován a proto mnozí od něho odezírají a rozeznávají jen šestero soustav.

²⁾ Nerostopis Preslův aneb Krejčího.

³⁾ Berzelius nazývá pouze složené nerosty polymorfickými, užívaje pro prvky jevíci na sobě rozličné tvary názvu allotropie.

Od krystalových těles, které vyhraněním nabývají pravidelných polyedrických tvarů, liší se tělesa amorfická (beztvárná), která nejen nemají zevnějšího vyhranění, nýbrž ani vnitřní krystalové tvárnosti nejmenších svých částic. Tělesa tato jsou známa po tom, že mají zevnější povahu skla, jmenovitě lom lasturový, jako na př. sklo obecné, smůla, opal a j.

Některá tělesa naskytují se jen ve stavu krystalovém, jiná zase jen ve stavu beztvárném, jiná opět, která jsou jak beztvárná tak i krystalovaná, na př. cukr obecný krystalovaný mírným horkem taje a mění se v amorfický čili ječný (sucre d'orge), jenž však průběhem času samovolně zase krystalovou formu na se bere. Přece mají některá tělesa větší náklonnost ku krystalisaci, jiná zase k beztvárnosti.¹⁾

Krystalisačnost hmoty nedá se nikterak podle pouhé atomistiky vysvětliti. A proto stoupenci theorie o této vlastnosti těles buď úplně mlčí,²⁾ nebo zcela otevřeně se přiznávají, že zjevy tyto jsou úplně nepochopitelné.³⁾ Pře krásně zajisté praví Lorinser,⁴⁾ jenž sám ostatně nezavrhuje atomistické skladby těles, že v krystalisaci tělesa zcela patrně duchovou činnost na sobě jeví. Nebo krystaly jeví nám tvary, jež se zakládají na mathematickém výpočtu, tvary, které se tvoří podle zákonů, které jen duch mohl vymysleti, tvary, které u týchž látek a pod týmiž podmínkami se nemění a s touž pravidelností bez ustání se opakují. Že tato pravidelnost tvarů krystalových ve hmotě a pohybu jejím, tak jak mnozí se domnívají, nemůže míti posledního důvodu, leží na bíledni. Atomisté, chtějí-li vůbec o nějaké vysvětlení těchto zjevů se pokusiti, nemohou jinak než dovolávati se molekulárních sil přitažlivosti a odpudivosti, jež atomům připisují. Tím, že atomy se přitahují a odpuzují, vzniká prý různá skladba a sloha jejich, a tím také i různá krystalisačnost jednotlivých těles hmotných. Že výklad tento nestačí, netřeba ani dokazovati.

Přitažlivost a odpudivost jest zajisté u všech atomův a molekul jedna a táž, a proto jest nepochopitelné, proč jedno těleso zůstává beztvárným (amorfickým), jiné však nabývá určitých tvarů, proč na př. sklo jest všeho tvaru prosto, stříbro a zlato v krychlich se vyhraňuje. Podle atomistiky zůstává vždy nerozřešitelnou záhadou, proč tělesa, která se vyhraňují, nevyhraňují se jedním toliko

¹⁾ Lorinser: *Mineralogie und Chemie. Neue Ausg. S. 70.*

²⁾ Karsten, Harms, Veyer l. c. S. 320.

³⁾ Lorinser. l. c. S. 69.

⁴⁾ l. c. S. 120.

způsobem, nýbrž berou na sebe tolik různých tvarů, že jich krystalografie nemůže ani vypočísti. Již tedy tato rozmanitost vyhraňování jest podle atomistiky zcela nepochopitelná. A co teprv říci o různotvárnosti a mnohotvárnosti (heteromorfii a polymorfii) zjevů krystalisačních? Tu podle atomistiky nezbyvá než předpokládati, že přitažlivost mezi atomy jednoho a téhož tělesa se podstatně mění. Kde však jest hledati příčinu této změny? V atomech samých zajisté nemůže býti, a i kdyby byla, nedá se zase obejítí otázka, jak lze s pojmem atomu, jenž jest pouhou hmotou, silou přitažlivou a odpudivou v nejmenších vzdálenostech působící, srovnati přerůzné ty tvary, které s mathematickou určitostí podle týchž zákonů vždy se objevují. Přemnohými pokusy jest zjištěno, že i tenkrát, když krystal v několik částí se rozdrobí, tyto části ve přiměřeném roztoku právě tak se zase vyhraňují, jak celý krystal. Ano i když se hrany krystalu ubrousí, nabývají zase své původní ostroty, jakmile se podrobují v roztoku krystalisačnímu pochodu.

Mnozí atomisté berou v této nesnázi útočiště k různosti tvaru atomů samých. Než tu si předně sami odporují, poněvadž jinak všem atomům tentýž tvar připisují. A pak i kdyby měly atomy různý tvar, kde potom lze hledati poslední příčinu této různé tvárnosti atomové? Poněvadž počet všech krystalisačních forem jest nesčetný, jest také atomům připisovati nesčetnou tvárnost. Kde jest však hledati poslední důvod této různosti? Zajisté podle atomistiky jen v atomech samých. Ale jak jest možno si mysliti, že některé atomy mají samy od sebe tvar na př. krychlový, jiné rhombický, opět jiné jehlancový atd.? Vždyť hmotné atomy samy v sobě mají se zcela nelišně ku každému tvaru bez výjimky. A mají-li skutečně nějaký určitý tvar, nemohou ho míti samy od sebe. Co věc má od sebe k tomu není lhostejná, bez toho nemůže býti ani se mysliti. A proto odporuje zdravému rozumu, aby atomy tak rozmanité tvary, jak někteří atomisté se domnívají, měly samy od sebe. Avšak i kdyby atomy samy v sobě měly tvary sebe rozmanitější, přece nejsou ještě zmíněné nesnáze tím odčiněny. Jak vysvětlí atomistika, proč právě se spojují a jistý tvar krystalový ze sebe vytvářejí ty atomy, které touž původní tvárností jsou opatřeny? A kdybychom i připustili, že již původně stejnotvárné atomy vespolek byly spojeny, přece ještě není rozřešena další otázka, proč některé těleso se vyhraňuje ve krychlovém, jiné v klenčovém (hexagonálním) tvaru atd. Jsou snad v krychlovém krystalu stříbra nebo zlata také atomy tvaru krychlového, v jehlancovém krystalu cinové rudy také

atomy tvaru jehlancového atd.? Ale dejme tomu, že tomu tak jest. Z pouhého tvaru krychlového, jehlancového atd. není ještě vysvětlen tvar ani krystalu krychlového ani jehlancového. Kdyby tu nepůsobil vyšší zákon, kterýž hmotu tak skládá a na sebe kupí, aby nabyla krystalografické určitosti, samy ze sebe by nikdy nevytvořily krychlové atomy krychlí, jehlancové jehlanců atd. A poněvadž krystalisační zjevy nemají své dostatečné příčiny ani v molekulárních silách přitažlivosti a odpudivosti, ani v různé tvárnosti atomů samých, jest zcela patrné, že atomistika není s to, aby záhady tyto rozřešila. A proto nezbyvá než mimo atomistickou skladbu hmoty v jiných ještě principech hledati posledního důvodu všech těchto podivuhodných zjevů, které proto některé přírodozpytce přiměly k domněnce, že nerosty podobnou silou jsou opatřeny, jako rostliny.¹⁾

4. Atomismus sám sebou neřeší otázky o bytnosti hmoty.

§ 18.

I kdybychom připustili, že tělesa jsou skutečně atomisticky složena ze přetržitých, prázdnými prostorami oddělených atomů, přece není tím ještě nikterak rozřešena otázka, v čem záleží bytnost těles. Ani atomismus nevysvětluje této bytnosti pouze z rozličné skladby atomů, nýbrž dovolává se také různosti atomů samých. Ačkoliv se neshoduje, v čem záleží tato různost atomů, přece převládá v ní názor, že atomy rozličných prvků neliší se zevnějším tvarem, nýbrž svou vniternou povahou a podstatou.

Atomisté mají namnoze za to, že atomy všech 70—72 prvků jsou stejně veliky, že mají stejný zevnější tvar, a že různost jejich výhradně jen v jejich vniterné bytnosti záleží. Mnozí ovšem nepřestávajíce na různosti 70—72 prvků domnívají se, jak jsme viděli, že všechna tělesa jen z jedné pralátky buď vodíku, nebo snad étheru jsou sloučena.²⁾

Ačkoliv přírodozpytci nepopírají možnosti této, přece téměř jednomyslně učí, že dosud přírodověda žádného důkazu nepodala, že by jediná pralátka sloužila za základ všem 70—72 jednoduchým prvkům. A proto můžeme zde také zcela odezíratí od dotčené domněnky a míti jen na zřeteli názor nyní obecný, podle něhož prvky

¹⁾ Schneid. l. c. S. 56; Pesch. l. c. S. 592—594.

²⁾ Kotikovský: Über die Nichteinfachheit der gegenwärtig sogenannten einfachen Stoffe. Wien. 1854. P. Angelo Secchi: Die Einheit der Naturkräfte. 2. Bd. 4. Buch. 1. Cap. S. 275.

podstatně se od sebe liší. Liší-li se však prvky od sebe podstatně, namítá se sama sebou otázka, v čem tento jejich podstatný rozdíl záleží? Na tuto otázku moderní atomistika buď nemá prázdňé odpovědi, anebo běře útočiště k domněnce svrchu dotčené, že různost prvků pochází jen z různé skladby jediné společné pralátky. Poněvadž však ducha lidského pudí přirozená nutnost, aby všude, kde se mu rozmanitost naskýtá, hledal její společné jednoty, nemůže atomy 70—72 různých prvků pokládati za poslední principy hmotných bytostí, nýbrž musí hledati vyššího středu, v němž vsecky prvky jako ve svém zářném ohnisku se slučují. A proto nemůže nikterak vysvětlovati různosti těles z pouhé různosti atomů. Vždyť atomy mají touže podstatu, jako těleso samo, které se z nich skládá, a proto věta: „těleso se skládá z atomů“, dá se zaměnití větou: „větší těleso se skládá z menších těles.“ Tvrdí-li tedy atomismus, že těleso se skládá z atomů, vyjádřuje tím toliko, že každé těleso se skládá s nesčetně mnohých malých, jednoduchých těles. Tím však ničeho nepraví, v čem bytnost těchto malých těles záleží.¹⁾ Učí-li atomismus, že každé těleso skládá se z atomův a prázdných prostorů, tím posouvá jen bytnost tělesa, o jejíž výměr právě běží, do atomův a prázdných prostorů. Proto všecken výměr bytnosti hmotných věcí z pouhých atomů jest jen „idem per idem.“ Atomismus předpokládá jednoduše v atomech, co v tělesech chce teprv vysvětliti. A proto kdykoliv jednotlivá tělesa vysvětluje ze skladby atomů, může jim připisovati jen ty vlastnosti, které již apriorně do atomů klade. A poněvadž při tom vychází z nesčetaého množství atomův a tohoto množství nedovede již podle svých principů ve vyšší společné jednotě obsáhnouti, nemůže také pochopiti bytnosti věcí hmotných a vysvětliti změn, kterým jsou tyto věci podrobeny. Podle atomismu není žádné věcné změny ve věcech hmotných. Každá změna bytostí hmotných záleží toliko v různé skladbě a sloze nezměnitelných atomů. Ve skutečnosti žádná věc se nemění, nic nevzniká a nezaniká. Všecken vznik a zánik, všechna věcná změna jest jen zdánliva a napohledna.

Záleží-li každá hmotná bytost jen ve zvláštní skladbě atomů, nemají hmotné bytosti žádné vlastní jednotné podstaty, nejsou tedy žádnými jedinci, nýbrž jsou toliko nahodilým souhrnem nesčetných jedinců, kteří případně se v nich spojují, aby rovněž případně se rozpojili a vešli zase v jiné skladby. Atomismus nečiní takto žádného věcného rozdílu mezi jednotou nahodilou

¹⁾ Karsten, Harms, Weyer. l. c. S. 330.

(unitas per accidens), již na př. hromada písku jest spojena, a mezi jednotou podstatnou ve přirozenosti věci obsaženou. Jen atomy jsou jednotnými podstatami. Ve přírodě jest proto tolik jednotných a samostatných podstat, kolik jest atomů. Tělesa však jsou toliko různými skupinami, jež vznikají nahodilou skladbou jednotných atomových podstat. Aby tělesa byla jednotnými podstatami, musila by v sobě býti nerozdělena (indivisa in se), což jen o atomech platí. Nikdo však nebude tvrditi, že pouhé skupiny z jednotlivých od sebe úplně oddělených atomů jsou v sobě nerozděleny, že mají jedinou jednotnou jestotu či podstatu.

Atomy, ať jsou již rozsazny aneb jednoduchy, stejnorodý nebo různorodý, soumezný aneb od sebe vzdálený, mají vždy svou jednotnou, zcela samostatnou jestotu, a proto nemůže nikdy z jejich spojení vzniknouti podstata, jež by v sobě byla jednotna.

Atomismus popíraje podstatnou jednotu jednotlivých hmotných věcí, proměňuje vše, co ve všemíru jest a se děje, v pouhou zevnější hru atomů, které buď náhodou nebo s naprostou fysickou nutností bez začátku a konce co nejrozmanitěji se spojují a zase rozpojují a tak ze sebe vytvářejí jisté od sebe oddělené atomové skupiny, které tělesa nazýváme.¹⁾

Jest však metafysický axiom, že činnost každé věci řídí se podle její jestoty či bytnosti. Jaká bytnost věci, taká též její činnost. (Agere sequitur esse.)

Jest známo, že jen asi 12—20 hmotných prvků vchází v organické tvary. Ostatních 50—52 prvků nebylo doposud v ústrojném životě objeveno. Jest věru nepochopitelno, jak jest možno, aby pouhou skladbou tohoto poměrně nepatrného počtu pralátek mohla vzniknouti úžasná rozmanitost organického života. Mimo to jest tato rozmanitost úplně stálá. Vidímeť v ústrojenství nezměnitelnou pravidelnost a zákonitost, jež všechny tvary jeho, jak nejdokonalejší tak i nejjednodušší úplně proniká a ovládá. Podle atomismu jsou atomy ku každé skladbě jak fysikální a chemické, tak i ústrojné (rostlinné a živočišné) zcela nelišny a lhostejny. A proto nemůže theorie tato udati žádného rozumného důvodu, proč atomy týmiž vlastnostmi opatřené spojují se hned v nerosty krystalové, hned zase v ústrojence rostlinné aneb živočišné. Kdyby skutečně v rostlině a v živočichu jen atomy a to tytéž, které také v nerostu se skládají, byly obsaženy, zůstalo by na věky nepochopitelno, co tyto atomy tak přerozmanitě spojuje a

¹⁾ Schneid. I. c. S. 68 f.

skládá, že z této skladby vzniká nerost, rostlina, živočich a to ve tvarech, které svou rozmanitostí a pestrostí všecken pomysl lidský přesahují.

Mimo to atomismus pokládá všechny přírodní bytosti za pouhé skladby atomů, popírá mezi nimi všechny věcné a podstatné rozdíly. Mezi plísní a růží, mezi ropuchou a koněm jest rozdíl takto jen nahodilý, jenž v tom záleží, že tytéž prvky, především uhlík, vodík a kyslík v nich různým počtem a způsobem jsou složeny a skupeny.¹⁾

Poněvadž atomismus podle svých zásad nemůže vysvětliti rozmanitost přírodního života, nedovede také podati uspokojivého názoru světového, ačkoliv vším úsilím hledí tento názor na základě pouhého mechanického pohybu atomů zbudovati. Všechny přerozmanité pochody v životě přírodním rozvesti a proměnit v pouhou mechaniku nejmenších, pouhé změně prostorné polohy podrobených hmotných částic, toť ideál, k němuž moderní atomistika hledí se přiblížiti.²⁾

Než jest skutečně atomismus s to, aby podle svých zásad vysvětlil vývoj světa a jednotlivých věcí z pouhých atomů, a tak vědecky sestrojil jednotný názor světový?

Je-li každá hmotná bytost složena z nesčetného počtu úplně samostatných, podstatně jednotných atomů, má také nesčetný počet činností, neb jinými slovy: v každé bytosti jest tolik zcela samostatných podmětů činnosti, kolik jest v ní obsaženo atomů. Atomistika ovšem k tomu odpovídá, že jednotlivé atomy, ačkoliv nemají v tělesech jednotného principu činnosti, přece své činnosti tak spojují, že z nich jednotná činnost vzniká. Než tato jednota činnosti ne náleží činnému principu samému, nýbrž toliko terminu či výmezu, k němuž atomy svou činností směřují. Vzhledem k tomuto svému výmezu mohou sice atomové činnosti spolupůsobiti a tak jednotně se jeviti, v principu však, z něhož vycházejí, jsou od sebe úplně odděleny, a působí zcela samostatně beze vší vzájemné souvislosti a podmíněnosti. Účin činnosti každého tělesa jest jen souhrnem a součtem účinné činnosti jednotlivých atomů v tělese obsažených.

Je-li však v každém tělese tolik zcela samostatných principů činnosti, kolik jest v něm atomů, kde jest potom hledati příčinu, která různé tyto atomy tak v jejich činnostech sdružuje a řídí, že jeví jednotně tyto své čin-

¹⁾ Schneid. I. c. S. 66.

²⁾ Du Bois-Reymond: Über die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1872. S. 2.

nosti? Atomismus si tu zase neví rady. V atomech samých nemůže dotčená příčina býti obsažena. Neb atomy jsou sobě vespolek úplně lhostejny a přitahují a odpuzují se teprv tenkrát, když jsou sebe zcela blízky. Avšak i tu nemají v sobě žádné příčiny, která by je nutila, aby se spojily jen jediným určitým způsobem, na př. v krystalu nebo ve skupenství tuhém, v rostlině atd., a působily jen jediným určitým směrem. A nemají-li atomy dotčené příčiny v sobě, musí ji míti mimo sebe. Poněvadž však výstřední atomismus vylučuje všelikou nehmotnou intelligentní příčinu, která by atomy spojovala a jejich činnosti jednotně řídila, nezbývá jí, než k pouhé slepé náhodě, anebo k fysické nutnosti bráti útočiště. Tak ničí atomismus nejen jednotnou podstatu věcí, nýbrž jednotný princip jejich činnosti, ano důsledně i každou jednotnou, jedním směrem se jevící činnost hmotných věcí.

Jak přírodověda tak i filosofie rozeznává trojí říši ve přírodě: nerostectvo, rostlinstvo a živočišstvo. Tyto říše nejsou mezi sebou souřadny, nýbrž jsou podřadny. Příroda vystupuje vždy ze tvarů méně dokonalých ku tvarům dokonalejším, z nerostectva se povznáší k rostlinstvu a z rostlinstva k živočišstvu. Každá vyšší říše obsahuje v sobě nový stupeň života přírodního, jehož říše nižší pohřešuje. Proto není žádného organického přechodu z říše nižší do říše vyšší. Tomuto přechodu brání podstatný rozdíl, jenž každou z uvedených říší v sobě uzavírá a proti ostatním říším úplně ohraničuje. A jako jest podstatný rozdíl mezi třemi hlavními říšemi ve přírodě, tak jest také v každé jednotlivé této říši nespočetný počet podstatně různých tvarů, kteréž rovněž se povznášejí se stupně nižšího ke stupni vyššímu. Kde však bytosti přírodní jeví podstatně rozdílné vlastnosti a činnosti, tam také musí zdravý rozum podstatně rozdílné bytnosti a přirozenosti předpokládati. Poněvadž však moderní atomismus mezi jednotlivými přírodními bytostmi připouští jen rozdíl kvantitativní v různé skladbě atomův obsažený, stojí v odporu jak s rozumem tak i se zkušeností. —

Moderní atomismus, jenž veškeru činnost přírodních bytostí má za pouhou výslednici činností atomových, popírá zcela důsledně všechny podstatné rozdíly mezi jednotlivými říšemi ve přírodě. Jak patrně, jest nauka descendenční ve své hlavní podstatě v atomismu již obsažena, a nebylo jiného potřebí, než ji odtud důsledně vyvinouti.

Kant a Laplace snažili se na základě atomistickém vysvětliti toliko vznik neústrojné přírody. Darwin však hleděl atomismus dále ještě rozvinouti. Jemu jest i život organický ve přírodě účinem týchž sil mechanických, které atomy v pralátku spojily a z této pralátky pak vytvořily všecka jednotlivá tělesa nebeská i s naší zemí. Pouhým nahodilým shlukem atomů beze všeho rozumného účelu vznikly prvotné jednoduché prabunice, které pak podle týchž mechanických zákonů se dále vyvíjely a zdokonalovaly, až konečně z nich po dobách nekonečných povstaly obě říše ústrojně se všemi nesčetnými tvary svými.

I člověk jest podle atomismu výsledkem mechanických sil nutně, beze všeho rozumného přede vši činnosti již promyšleného plánu působících.

Teprv když oko prvního člověka se otevřelo třpytu slunce a v sobě pocítilo chvění étheru, nabyly prý skupiny atomů, jež tělesa nazýváme, lesku a barvy, teprv když jeho ucho přijalo v sebe poprvé vlnění vzduchu, povstal první zvuk. Bez ústrojů smyslových není žádného světla, žádného zvuku, žádné chuti atd. Člověk ví konečně o světě a o sobě, člověk myslí, a myšlenka jeho jest nejvyšší stupeň vývoje, k němuž se hmota a její slepá síla může povznést.¹⁾

Tok života přírodního nikdy se nezastaví. Tytéž síly, kteréž způsobily vznik světa a jeho dosavadní vývoj, způsobí také kdysi jeho zánik. Právě tak, jak vše povstalo podle mechanických zákonů, zase zahyne: člověčenstvo, živočišstvo, rostlinstvo, ano i sama země. Ustavičným úbytem tepla bude se naše země pořád více ke slunci přibližovati, až konečně se všemi ostatními oběžnicemi do něho vrazí s takovou ohromnou silou, že se teplem tímto nárazem vyvinutým hmota jak slunce tak i všech ostatních oběžnic promění v totéž skupenství číře vzdušné, v jakém byla před původem tohoto nynějšího světa. A ze hmoty takto ve všem prostoru světovém rozptýlené vznikne potom snad na nějakém jiném místě téhož prostoru světového zcela nový svět, o němž ničeho jiného nemůžeme říci, než že ve svém vývoji bude se řídití týmiž mechanickými zákony, kterým i nynější svět jest podroben.

Že v tomto názoru podstata duchová, rozumná a svobodná nemá žádného místa, jest samo sebou zřejmo. A proto jest nauka atomistická v této všeobecnosti pojatá číře materialistická,

¹⁾ Hertling: Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn. 1875. S. 10.

i když se rouchem monismu přiodívá. A monismus tento má prý před každým jiným názorem světovým tu ohromnou přednost a výhodu do sebe, že všechny přírodní zjevy zcela jasně, ano průzračně vysvětluje pouze na základě zákonů mechanických. Ačkoliv tento názor dosud ještě v sobě chová mnohé mezery, přece prý lze se vši jistotou očekávati, že věda v nejbližší již době rozřeší vsecky důležitější otázky dosud jasně nevysvětlené na základě pouhých mechanických zákonů. Mimo to jest prý patrné, že jen atomistická nauka podává skutečně jednotný názor světový, kdežto prý každá jiná theorie, kteráž mimo svět přijímá ještě nejvyšší osobní, intelligentní bytost protiví se duchu lidskému, jenž všude jednoty hledá. Proto prý jen tenkrát duch lidský dospívá k důstojnému názoru světovému, když jak vznik tak i vývoj světa a všech jeho jednotlivých bytostí dovozuje a vysvětluje z jediného principu. Každý theistický názor světový, tedy i křesťanství, vede prý k dualismu, ježž překonati již nikterak nedovede.¹⁾ Nebude nesnadno, absurdnost tohoto názoru dokázati.

Ať již atomismus myslí sobě atomy buď všech sil prosté aneb silami opatřené, přece z nich beze vnější intelligentní příčiny všehomíru nezbujuje.

Atomistika jest podle svého materialistického stanoviska, na kterém stojí, nucena jednotlivým atomům připisovati jak nutnost tak i věčnost. Že jest hmota nutná a věčná, tož základní princip, který prý se sám sebou rozumí, tak že nikdo o něm rozumně nemůže ani pochybovati.

Co však znamená: hmota — nebo co totéž jest — atomy jsou nutny? Zdravý rozum praví, že nutno jest to, co svou bytostí tak existuje, že naprosto nemůže neexistovati. V pojmu bytosti nutné jest již obsažena také její existence, tak že bytost nutná nejen nemůže neexistovati, nýbrž se nedá jakožto neexistující ani mysliti. Bytost nutná tak existuje, že její neexistence v sobě obsahuje kontradiktorický spor, tedy jednoduše holý nesmysl.

Kdyby atomy byly nutny, byly by svojí bytostí k bytu či existenci určeny, tak že by naprosto nemohly neexistovati. Než nedá se říci ani o jediném atomu, že jeho neexistence v sobě zahrnuje kontradiktorický spor. Každý atom, který existuje, mohl také neexistovati. A co platí o každém jednotlivém atomu, platí také o hmotě vůbec jakožto skladbě všech jednotlivých atomů.

¹⁾ Hertling. I. c. S. 11.

Kdyby byly jednotlivé atomy nutny, musily by též do sebe míti všechny ostatní vlastnosti, které z pojmu nutnosti logicky plynou, především musily by býti věčny a nekonečny.

Co jest nutno, jest také věčno.

Bytosť nutná zahrnujíc již v pojmu své bytnosti existenci, musí existovati. A poněvadž musí existovati, nemohla teprv v čase vzniknouti. Kdyby nutná bytosť povstala v čase, nabyla by teprv bytu, kterého dříve neměla, což jejímu pojmu odporuje. A proto musí existovati od věčnosti.

Mimo to nutná bytosť má vše sama od sebe a nemůže ničeho přijati od jiné bytnosti. A poněvadž má všechny dokonalosti sama od sebe, jest nekonečna.

Že atomy nejsou věčny, plyne již z toho, že nejsou nutny.

Co se týká jejich konečnosti, tať sama sebou jest zřejma. Jsouť atomy nejmenší hmotné částice, z nichž veškera hmota jest složena. Co jest částí celku, jest eo ipso konečno. A jsou-li atomy konečny a obmezeny, jest také hmota z nich se skládající obmezena a konečna. Jaké jsou části, taký jest i celek.

Že atomy nejsou nutny, může se nad slunce jasněji ze samých fysikálních vlastností hmoty dokázati.

Atomy, jak atomismus sám připouští, jsou zcela lhostejny k pohybu aneb ke klidu. Vlastnosť setrvačnosti jest vši hmotě bez výjimky společna. Je-li však hmota k pohybu a ke klidu zcela nelišna a lhostejna, nemůže míti ani pohybu ani klidu sama od sebe, čili sama v sobě. Neb žádná věc není lhostejna k tomu, co jest již obsaženo v její bytnosti. Je-li tedy hmota v pohybu aneb ve klidu, musila býti dle toho pohybu nebo klidu vnější nějakou příčinou uvedena.

Není-li však mimo hmotu, jak atomismus učí, jiné příčiny nehmotné, která může na hmotu působiti a tak ji buď do pohybu aneb do klidu uváděti, zbývá jen dvojí alternativa: buď byl pohyb ve hmotu náhodou t. j. sám sebou uveden, aneb byla hmota od věčnosti v pohybu. Avšak obojí tato alternativa zahrnuje v sobě nemožnosť.

Jak může hmota, která byla od věčnosti v mrtvém klidu, sama sebou beze vši vnější příčiny přejíti najednou do pohybu? Přijme-li atomismus tuto alternativu, ruší již základní ontologický a logický zákon příčinnosti, jenž dí, že tam, kde není žádné účinkující příčiny, nemůže býti také účinu.

Poněvadž absurdnost, že věčně klidná hmota sama sebe uvedla do pohybu, jest až příliš patrná, prohlašuje raději atomismus pohyb sám za věčný. Atomy a věčný jejich pohyb, toť dva jediní činitelé, z nichž nynější atomisté namnoze vesmír budují.¹⁾

Avšak tento názor zahrnuje v sobě zase jiné nemožnosti. Předně popírá všeobecnou vlastnost setrvačnosti hmoty. Kdyby byla hmota věčně v pohybu, byl by jí tento pohyb tak nuten a nezbyten, jako její věčný byt. Kdyby však pohyb byl hmotě nuten, musila by hmota v tomto pohybu ustavičně býti a nemohla by nikterak z pohybu do klidu přecházeti, jak o pohybu denní zkušenost a přírodověda sama učí. Mimo to tvrdí atomismus sám, že svět ze shluku atomů vzniknul, že se ustavičně vyvíjí, a že tento vývoj zase bude ukončen, až se teplo úplně vyrovná na veškerých tělesech naší soustavy sluneční.

V tom si však atomismus sám odporuje. Kdyby pohyb byl věčný, nemohl by svět vzniknouti ze skladby atomů pohybem jejich způsobené. Vše, co vzniká, vzniká v čase, ve věčnosti nemůže nic vzniknouti. Učí-li tedy atomistika, že pohyb atomů, ačkoliv trval od věčnosti, dal původ světu teprv v čase, musí také připustiti, že pohyb od věčnosti až do tohoto okamžiku, kdy z atomů způsobil tento viditelný svět, byl úplně bez účinku. Aby atomismu vyhnul se této absurdnosti, běře útočiště k domněnce, že světová hmota tvořila již před tímto světem nesčetně mnoho světů, které zanikly a svým zánikem připravily cestu světu nynějšímu.

Tato domněnka jest však zcela nemístná, poněvadž předpokládá počet, který nemá žádného počátku a který pořád roste a se množí.

I v tom vězí odpor, že pohyb světový, jak atomismus má za to, bude zase kdysi ukončen.

Je-li pohyb hmoty nuten a věčen, jest naprosto nepochopitelné, jak může kdysi přestati. Pod touto podmínkou jest pohyb podstatnou vlastností hmoty samé, kterážto vlastnost právě proto, že v bytnosti hmoty jest nutně již obsažena, nedá se od ní nikterak odmysliti.

Má-li tedy atomismus pohyb za věčný a myslí-li si při tom, že se zastaví pohyb tento, až se teplo na všech světových tělesech vyrovná, sám sobě odporuje.

Atomismus není takto s to, aby pohyb ve hmotě vysvětlil, ať si jej již myslí jakožto věčný, nebo teprv v čase vzniklý.

¹⁾ Büchner: Kraft und Stoff. 13. Aufl. Leipzig. 1874. S. 6 f.

A proto chceme-li pohyb rozumně vysvětliti, nezbyvá než povznést se nade hmotu a původu jeho hledati v bytosti nehmotné. Jinak zůstane pohyb nejen nepochopitelný, nýbrž zcela absurdní. Že atomy podle mechanických sil působící nemohou býti posledními principy hmoty, dokazuje také nade vši pochybnost pořádek a soulad všude ve všemíru patrný.

Atomistika přirovnává vesmír a život v něm se jevíci k pouhému mechanismu, jenž ve své činnosti se řídí jen silami mechanickými. Blud atomistické theorie snad nikde njeví se tak patrně, jako v názoru tomto.

Každý člověk ví z denní své zkušenosti, že žádný stroj, i kdyby byl sebe jednodušší, nevzniká sám sebou, pouhou náhodou. Každý stroj bez výjimky předpokládá rozumného strojníka, který jeho ústrojí a zřízení musí prvé v rozumu svém promysleti a teprv potom může jej sestrojiti a do pohybu uvesti. A světový velestroj všehomíra prý sám sebou pouhou náhodou povstal! Jednotlivé atomy mohou sice pohyb zevnější příčinou v sebe mechanicky uvedený přijímati a zase dále přenášeti, avšak nemohou pohybu tomuto určitého směru vytknouti, jsouce samy sebou zcela nelišny ku každému směru: kruhovému, elliptickému atd. Kde jest tedy hledati dostatečné příčiny rozmanité směrnosti pohybu, na níž pořádek a pravidelnost ve přírodě nezbytně závisí? Atomismus odpovídá, že pouhá přirozená nutnost pudí jednotlivé atomy do určitých směrů, z nichž vzniká pravidlná souhra veškerého pohybu ve přírodě. Co jest však tato přirozená nutnost, kterou sobě atomismus vždy volá na pomoc, když si neví rady? Zajisté není nic jiného než slepá, nerozumná náhoda.

Náhodou podle jeho rozumu skupily se atomy prvé všude ve světovém prostoru rozptýlené, náhodou vytvořily ze sebe všecka tělesa nebeská, náhodou způsobily také naši sluneční soustavu i s naší zemí. Náhodou shlukly se některé atomy a zplodily prvou prabunici, která se dále vyvíjela až náhodou z ní povstaly obě ústrojné říše se všemi svými rozmanitými tvary. Náhodou vznikl také člověk rozumností obdařený.¹⁾

Tedy ze slepé náhody čili což totéž jest z čirého nerozumu dovozuje atomismus všecken ten překrásný pořádek a soulad, jenž svou velebností a vznešeností tak jasně hlásá rozumnost ve přírodě všude se jevíci!

¹⁾ Schneid. I. c. S. 69.

Nauka atomistická přičí se svým názorem světovým zdravému rozumu lidskému, jenž všude a ve všem, co jest aneb se děje, musí hledati dostatečného důvodu.

A proto nemá-li se rozum vzdati tohoto základního zákona všeho poznání a myšlení a tím také vši objektivní pravdy, musí nad atomy a mimo atomy hledati jiného principu, z něhož by mohl všecky zjevy přírodního života rozumně vysvětliti. Atomy nemohou tedy býti posledními principy hmoty.

Atomismus nemůže také svými principy vysvětliti zákonité pravidelnosti života přírodního. Proč působí atomy stále s touže pravidelností a zákonitostí ve veškerém oboru všehomíra? Toť otázka, kterou si každý myslící duch musí klásti a zodpovídati.¹⁾

Poněvadž v lidském životě každá zákonnost a každý pořádek nezbytně předpokládá intelligentního zákonodárce a pořadatele, jest každý člověk nucen, chce-li vůbec ještě logicky mysliti, také ze zákonitosti a pořádku ve přírodě souditi na nadsvětového, intelligentního původce.

Nauka atomistická, kteráž prohlašuje pořádek ve přírodě za pouhý výsledek nutnosti přirozené, nikdy myslícího ducha neukojí.

Ať tedy patříme na atomistický názor světový se kteréhokoliv stanoviska, před soudem zdravého rozumu nikdy neobstojí.

A snaží-li se přece v nynější době jak přírodozpytci tak i filosofové na základě atomismu vysvětlovati záhady života přírodního a lidského, zůstane na věky marna všecka práce jejich. Atomy neřeší ani zjevů přírodních ani otázek filosofských o posledních příčinách hmoty a činnosti její.²⁾

* * *

Jak z úvahy této patrnó, má nauka atomistická dvojí zcela různý význam. Buď znamená theorii, kterou přírodověda snaží se vysvětliti zjevy přírodního života nebo značí názor světový, jenž popíraje Boha jakožto bytost nadsvětovou, která tento svět z ničeho stvořila a jej k poslednímu cíli řídí, hledí všecken život přírodní vysvětliti z pouhých atomův a jejich mechanického pohybu.

Pojednávajíce o atomismu, měli jsme na prvním místě na zřeteli atomismus přírodovědecký. Než tu jsme nechtěli

¹⁾ Hertling. I. c. S. 85.

²⁾ Schneid. I. c. S. 70.

dokazovati, že tento atomismus jakožto theorie přírodovědecká nemá žádné oprávněnosti. V tomto případě byly by nám zajisté nepochopitelný přemnohé skvělé výzkumy, s nimiž se přírodověda v nynější době právě na základě atomistické skladby hmoty potkala. Přírodověda jest tedy úplně ve svém právu, snaží-li se fysické zjevy, pokud jsou empirickému zkumu přístupny, dovoditi a vysvětliti z pohybu atomův, a filosofie se svého stanoviska nemá žádné příčiny, aby jí v této její snaze jakýmkoli způsobem bránila.

Než tu jest na zřeteli míti, že atomismus přírodovědecký přese všechny své skvělé výsledky obsahuje v sobě tolik nepochopitelných záhad, že sám sebou na vysvětlení zevnějších zjevů přírodního života a jejich všeobecné ve veškeré přírodě se jevící zákonnosti nikterak nestačí. A proto přírodovědecký atomismus jest posud jen pouhou teorií, která na exaktní, naprosto dokázanou pravdu nemůže žádných nároků činiti.

Slyšeli jsme, co tu nejrůznějších a sobě namnoze nejprotivnějších názorů o samém atomu v moderní přírodovědě koluje.

Moderní přírodozpytci rozcházejíce se ve svých názorech o hmotě směry nejrůznějšími a sobě nejprotivnějšími, nejen novým světlem neozářili vnitřné skladby hmoty, nýbrž svým subjektivismem, do kterého ve svém pojímání hmoty zabředli, podkopali namnoze její objektivní reálnost. Pojem hmoty nebyl ve přírodovědě snad ještě nikdy tak temný, jak právě za doby nynější. Než i kdyby se snad přírodovědě kdysi podařilo, podati nezvratný důkaz, že všechny zjevy a děje fysikální a částečně i organické přírody záležejí v různotvárném pohybu atomů, křesťanská filosofie mileráda přijme tento nový výzkum ducha lidského a doplní jím svou soustavu.

Než v tomto případě by přírodověda toliko dokázala, že mechanický pohyb nejmenších hmotných částí působí přemnohé zjevy přírodní, ale nepodala by při tom ani nejmenšího důkazu, proč tento pohyb dotčené zjevy působí. Dokud přírodověda dokazuje, že fysikální a namn ze i organické dějstvo ve přírodě záleží v mechanickém pohybu atomů, d tud st jí s filosofií křesťanskou v nejkrásnější harmonii. Spor vzniká teprv tenkrát, když přírodověda opouští pole empirického zkumu a hledá v atomech a jejich lokálním pohybu také poslední příčiny všeho života přírodního. Naproti tomuto atomismu bude křesťanská filosofie vždy hájiti pravdy

jak zdravým rozumem tak i denní zkušeností jasně hlásané, že pouhé atomy a pouhý jejich mechanický pohyb beze vší transcendentální účinkující, vzorné a účelné příčiny nevysvětlí života přírodního. A proto také křesťanská filosofie nikdy nepřipustí atomismu jakožto názoru světového, jenž se obzvláště v nynější době na velikou záhubu veškeré společnosti lidské pořád více šíří.



B. Materia a forma.

(Látka a tvar).

I. Rozbor nauky scholastické.

§ 19.

Nejdůležitějším pojmem v soustavě peripatetické jest bez odporu pojem formy (tvaru) a materie (látky). Na něm závisí názor o p. vaze hmotných těles, o jejich vzniku, změně a zániku, o jejich činnosti, o terminu či výmezu této činnosti, o účelnosti bytosti hmotných. Můžeme směle říci, že v nauce peripatetické o formě a materii tkví těžiště filosofie aristotelsko-scholastické. Proto jsou a zůstanou marny všechny pokusy učencův a přírodopzyců katolických, kteří o obrod filosofie peripatetické se zasazující se domnívají, že možno hlavních zásad dotčené filosofie hájiti, i když její nauka o formě a materii se úplně nahradí teorií mechanického atomismu, o němž moderní přírodověda namnoze se opírá. Nechceme zapírat, že nauka o formě a materii, tak jak ji scholastika s Aristotelem hlásá, obsahuje v sobě nejednu záhadu. A poněvadž lidský duch přirozeným pudem bez ustání jest nutkán, aby úplně vniknul v každou záhadu, kteráž se mu při zkumu pravdy namítá, a tak pořád více rozšiřoval obor jasného poznání, v němž jedině ukojení svého pudu po pravdě dochází, nelze se diviti, že přírodověda chtějíc se zbaviti dotčených záhad ve filosofii peripatetické obsažených nastoupila jinou cestu, cestu, kteráž jí na prvý pohled tak jistě slibovala úplné objevení vnitřné povahy a bytnosti veškeré hmoty a její činnosti. Místo nauky o formě a materii vzala zase útočiště k mechanickému atomismu, jímž již pohanský starověk usiloval vniknouti v poslední principy veškeré hmoty. —

Nedá se upírat, že moderní přírodověda tímto mechanickým atomismem potkala se s úžasnými, dříve nikdy netušenými výsledky. Moderní věda slaví nyní nade přírodou ve všech téměř oborech jejich nejslavnější vítězství. Avšak tímto vítězstvím jsouc opojena domnívá se, že již vkročila v nejtajnější dílnu života přírodního, a tu našla rozřešeny všechny záhady, které doposud

zabraňovaly úplný vhled v tajemství života veškerenstva. Atomy a jejich síly, které podle nezměnitelných zákonů zcela mechanicky působí, toť prý klíč, jenž až dokořán otevírá tajuplný chrám přírody každému, kdož do něho chce vstoupiti.

Filosofie aristotelsko-scholastická jinak sobě počíná. Neupíráť nikterak přírodovědě práva, aby sobě tak, jak toho potřebuje, hmotu, z níž viditelné veškerenstvo složeno, rozdrobila až do nejmenších jejích částecěk, a z nich vysvětlila všechny zjevy přírodní a jejich vzájemnou souvislost a součinnost, jejich nezměnitelnou zákonitost atd. Avšak filosofie tato, ačkoliv vděčně uznává a přijímá všechny jisté a nezvratné výzkumy vědy přírodní, nelpí toliko na povrchu nejmenších hmotných částecěk, nýbrž snaží se pod tento povrch se ponořiti a pátrati tu po posledních příčinách a principech zjevů přírodních. A tu jí ovšem pouhý mechanický atomismus nevystačuje, poněvadž z něho nemůže života přírodního v jeho přerozmanitých, v nejtěsnější jednotě spojených projevech pochopiti a rozumně vysvětliti. Vše, co jest a co se děje, musí míti dostatečný důvod, toť zákon, na němž nezbytně jak veškerenstvo ve svém ontologickém bytu a zevnějším projevu svého života, tak i rozum lidský ve svém poznání závisí. A proto duch lidský nutně se táže po příčině jak jednoty všude ve přírodě vládnoucí, tak i přepestré rozmanitosti, v níž život přírodní se jeví. A tuť otevírá peripatetická nauka o formě a materii po veškeré přírodě rozhled tak hluboký, vysoký a daleký, že pozorovatel může jím veškerý život přírodní zároveň a najednou v poznání svém obsáhnouti. Nauka peripatetická o formě a materii má tu ohromnou důležitost a přednost do sebe, že nepřičíc se ani jedinému nezvratnému výzkumu přírodovědeckému, slučuje veškeru přírodovědu v jediném zářném bodu a odtud na ni zase vyzařuje přebohatý zdroj světla nejjasnějšího.

Ačkoliv nauka peripatetická, jak jsme již podotkli, není všech záhad prosta, přece nikde a v ničem nežádá na člověku, aby zapřel svůj zdravý Bohem, tímto zdrojem vší pravdy, sobě vštípený rozum, a hledal původu a principu veškerenstva místo na výsluní jasné pravdy v hlubokých propastech klamův a bludův, v nichž oko lidské, vzdálené jsouc slunka nebeského, znenáhla odvyká záři jeho a přestává na temných zákmitěch a zászvitech světla mnohokrátě již lomeného. Nauka peripatetická vědou křesťanskou vyvinutá a ozářená může směle sestoupiti na kolbiště s vědou moderní. Co jest v této vědě pravého, co jest správného a jistého, co jest velebného,

to vše scholastika překrásně a přeladně dovede ve svůj rámeček zasaditi, co však v sobě chová bludného a klamného, to již a priori co nejrozhodněji zamítá svými hlavními zásadami, na nichž svou soustavu buduje.¹⁾

1. Látka prvá.

(Materia prima.)

§ 20.

Aristoteles zdílí se s Platonem o názor, že jest přísně lišiti mezi bytnostmi věcí a jejich smyslnými jevy, jimiž na smysly naše působí. Jen v tom se Aristoteles rozchází s mistrem svým, že bytností věcí neklade do ideí ode smyslných věcí odloučených a vedle Boha od věčnosti bytujících, nýbrž že jich hledá ve věcech samých, ve kterých proto rozeznává dvojí moment: 1. jejich měnitelný, zevnější, smyslný jev, a 2. neměnitelnou, vnitřní, smyslům nepřístupnou a proto jen rozumem poznatelnou bytnost. Jak jest rozdíl činiti, učí Aristoteles s Platonem, mezi smyslovou postřehou a rozumovou vědou, tak se také liší předmět postřehy od předmětu vědy. Předmětem postřehy je smyslný zevnější jev, jenž jest měnitelný a nahodilý, kdežto věda směřuje ku předmětu neměnitelnému a nutnému. Za tou příčinou jest ve věcech hmotných rozeznávati dvojí stránku vnitřní a zevnitřní, neměnitelnou a měnitelnou — formu a materii.

„Materia“ (látka) znamená podle nauky peripatetické vůbec vše to, z čeho něco se stává, „forma“ (tvar) však to, čím něco se stává tím, čím jest. Tak jest na př. sukno materii (látkou), z níž krejčí oděv zhotovuje, střih čili kraj formou oděvu.

Abychom však předešli všemu nedorozumění, upozorňujeme již předem, že „materia“ ve filosofii peripatetické ve dvojnásobném významu se naskytá: 1. ve smyslu fyzikálním a za 2. metafyzickým.

Fyzikálně rozumíme materii (hmotou) smyslné tělesenstvo vůbec nehledíce při tom ku zvláštním tělesným bytostem. V tomto smyslu bere jak obyčejný život, tak i přír. dověda slovo toto, kdykoliv na př. o hmotě, její síle a působnosti mluví. Tuto hmotu nazývá Aristoteles „ὕλη ἐσχάτη“ čili „ὕλη δευτέρα“.

Mimo tento fyzikální význam má slovo „materia“ význam

¹⁾ Cf. Joannis a S. Thomae. Cursus philos. thomisticus tom. II. Paris. 1883 p. 30. sqq.; Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno S. J. (Adornata a Franc. Beringer) Parisiis 1888. Tom. I. Sect. II. p. 12. sqq. Paulus Mielle. De subst. corporalis vi et ratione. Lingonis. 1894. p. 56. sqq.

také metafysický, v němž pak u Aristotela „ὅλη πρώτη“ sluje. A o tento význam nám především v kosmologii běží.¹⁾

Podle nauky peripatetické skládá se fyzikální hmota nebo co totéž jest: každá hmotná věc z materie a formy — z látky a tvaru. Látka jest to, co jest všem hmotným věcem společno a proto také neurčito. Ve skutečnosti však nebytuje tato neurčitá látka, nýbrž toliko určité, od sebe rozdílné bytosti. A to, co určuje neurčitou látku a činí z ní určité hmotné bytosti, jest její tvar čili forma. A proto nebytuje nikdy pouhá neurčitá látka o sobě a pro sebe, nýbrž vždy jen ve spojení se svým tvarem.²⁾

Látka ve smyslu metafysickém směřuje již tedy svou vnitřní povahou ku tvaru, podobně jako tvar na obrat směřuje k látce. Látka a tvar jsou bytně pojmy souvztažnými.³⁾

Látka proti tvaru jest pouhou potencií či možností věci (potentia, δύναμις), tvar však její skutečností (actualitas, ἐντελέχεια).

Tu však jest nám pojem potence, jakouž jest látka, místněji určiti.

Potence, jakž jsme již ve všeobecné metafysice ukázali⁴⁾ jest hlavně dvojí: 1. logická, 2. věcná.

Potence logická záleží v čiré možnosti věci, pokud tato v sobě nezahrnuje žádného vniterného (logického) sporu. Na př. vzdušný zámek, Utopia Tom. Mora.

Potence věcná není pouhou čirou možností věci, nýbrž jest schopností věci skutečně existující něco činiti aneb trpěti. Tak má člověk věcnou schopnost čili vlohu pravdu poznati, v dobrou a krásu zálibu míti. Ve zdravém semeni jest věcná vloha, již se z něho rostlina může vyvinouti.

Potence věcná nutně předpokládá potenci logickou. Co není logicky v sobě možno, nemůže býti také věcně možno. Což ostatně jest samo sebou zřejmo.

Přirovnáme-li k sobě logickou potenci, věcnou potenci a skutečný byt věci, máme trojí druh jestoty: 1. číře logickou, 2. věcnou (reální) a 3. skutečně bytující. Mezi touto trojí jestotou na nejnižším stupni stojí jestota logická (na př. pouhý

¹⁾ Sr. Lib. V. Metaph. 4.; lib. VIII. 6.; lib. IX. 7.

²⁾ Sv. Tom. Qq. dispp. de verit. qu. 3. art. 5. in corp. ad. fin.

³⁾ Sv. Tom. Qq. dispp. de verit. qu. q. art. 2. ad 6.; in lib. 5. Metaph. lect. 2 opp. tom. IV. p. 150. col. 2. C.

⁴⁾ Str. 347 sl.

pojmem stromu), na stupni vyšším jestota věcná (na př. vloha stromu v semeni obsažená), a na stupni nejvyšším jestota skutečně bytující (na př. skutečný strom, jenž se ze svého semene vyvinul.)

Poněvadž logická potence záleží v čirém a pouhém pomyslu rozumovém, jest čire pomyslná, ideální, nemajíc mimo pomysl, v němž jest zahrnuta, žádné skutečné jestoty, kdežto jestota věcné potence má mimo pomysl věcnost v sobě. Jestota však bytosti skutečně bytující má mimo vlastní věcnost také svůj skutečný byt.

Z rozboru tohoto plyne již také pojem látky, kteráž podle Aristotela stojí proti tvaru.

Jestota látky nezáleží v pouhé a čiré její pomyslnosti, jako jestota logické potence. Jestota látky není tedy pouhou čirou možností, jako na př. dům v myšlence či ideji stavitelově, nýbrž jest věcností od čiré možnosti rozdílnou, čímž ovšem nechceme říci, že jestota látky má již sama sebou a v sobě skutečný byt, jak mnozí až do poslední doby z nevědomosti scholastikům vytýkali.¹⁾

Nazývají-li scholastikové látku „*potentia pura*“, nemíní tím pouhou čirou logickou možností, nýbrž chtějí toliko říci, že látka není žádným konem (žádnou skutečně existující bytostí) a to ani konem bytnosti t. j. úplnou bytností, ani konem bytu t. j. skutečně bytující bytostí. Proto nenazývají látku čirou potencí ve smyslu naprostém, nýbrž toliko ve smyslu poměrném vzhledem ku skutečné bytosti, která teprv ze spojení látky a tvaru vzniká.

Jak Plato tak i Aristoteles uznával mezi skutečně existující jestotou a jejím protikladem, holou nicotou, jestotu, kteráž není ani skutečnou jestotou ani čirou nicotou. Za úplnou jestotu pokládali podstatu, která jest posledním výmezem, (terminem) vzniku a zároveň východištěm každé hmotné činnosti. Jen bytosť, která jest činna, má skutečnou jestotu. A proto látka, z níž teprv přistoupením tvaru vzniká fyzikální hmota, skutečně sama o sobě neexistuje. V tomto smyslu existuje toliko fyzikální hmota, t. j. podstata hmotná z látky a z tvaru vzniklá. Látka sama v sobě jest toliko možností hmotné podstaty.²⁾ — Pohled na umělecké dílo nám znázorní a objasní otázku tuto. V oboru uměleckém jest na př. jen

¹⁾ Hertling: *Materie und Form*. Bonn. 1871. S. 87.; Divus Thomas. Vol. II. p. 47; 102.

²⁾ Divus Thomas. Vol. cit. p. 403., 424.

sousoší Laokoonovo skutečným dílem uměleckým. Mramor poskytoval mu toliko látku, z níž zhotoveno býti mohlo. Aby se z mramoru stalo skutečné ono sousoší, musil mu býti vryt zvláštní tvar, jenž nám skupinu onu znázorňuje a představuje. — Podobně při všech hmotných předmětech.¹⁾ V oboru přírodním jsou skutečnými bytostmi jen věci hotové a dokonalé, které jsou také principem jednotné činnosti, hmotná látka jest toliko jejich možnosti. A jako dílo umělecké v mramoru prvé toliko v možnosti jest obsaženo a skutečností stává se teprv tvarem mramoru vrytým, tak jest také každá bytost přírodní zahrnuta v látce jakožto v pouhé možnosti, která může sice tvarem určitosti nabyti a tak skutečnou bytostí se státi, ale sama v sobě jí ještě není.

Látka bytuje skutečně jen ve svém spojení se tvarem, bez něhož nemá žádné určitosti a proto také žádného skutečného bytu. „Materia prima“, dí sv. Tomáš, „non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens actu, sed potentia tantum.“²⁾

Poněvadž jestota látky stojí proti jestotě tvaru, jest sama v sobě (t. jestota látky) úplně beztvárná a proto také zcela neurčitá. Teprv tvarem nabývá určitosti. Proto říkali scholastikové o této látce, že není „nec quid, nec quale, nec quantum“³⁾, čímž něčeho jiného nechtěli naznačiti, leč to, že látka beze tvaru nejen nemá žádné kolikosti (nec quantum) a jakosti (nec quale), nýbrž že nemá vůbec žádné určité hmotné přirozenosti a bytnosti (nec quid). Cartesiáni a přívrženci nauky atomistické z tohoto výroku Aristotelova často tropili si úsměšky, sv. Augnstin však velebi Boha, že mu ku pomoci přispěl, aby pochopil hluboký významu rozdílu mezi látkou a tvarem.

„Naučil jsi mne, Pane,“ tak praví ve svých „Význáních,“ „že tato beztvárná látka, dokud jsi jí nevytvořil a neurčil, nebyla ničím určitým, ani barvou, ani tvarem, ani tělesem ani duchem, a přece nebyla úplně ničím. Bylať beztvárností beze všeho určitého rázu.“⁴⁾

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 4. art. 1. in corp. Quodl. 10. art. 5. in corp.

²⁾ I. qu. 4. art. 3. in corp.

³⁾ Sr. sv. Tom. in lib. 7. Metaph. cap. 3.; Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno. Tom. I. Sect. II. p. 20. - 52., 77.

⁴⁾ „Nonne tu, Domine, doctuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? Erat quaedam informitas sine ulla specie.“ Cf. Confess. lib. 12. c. 3.

Poněvadž jest látka beze tvaru neurčita, nemůže také sama v sobě a o sobě bytovati. Uvažujeme-li ji však konkrétně, tak jak bytuje ve věcech hmotných, jest v nich ovšem něčím skutečným, avšak nikoliv sama sebou, nýbrž jen potud, pokud jest tvarem určena a touto určitostí tím aneb oním hmotným předmětem učiněna. Sv. Tomáš dokazuje, že ani Bůh nemůže této beztvárné a neurčité látky o sobě beze tvaru stvořiti. Cokoliv se ve přírodě nalézá, učí Učitel Andělský, má skutečný byt; skutečného bytu nemá však látka, leč tvarem, který jest její skutečností. A proto stvoření látky a její určení různými formami stalo se v jednom a témže okamžiku. Toliko logicky jest látku před jejími tvary mysliti jako to, z čeho něco vzniká, logicky předchází to, co z toho vzniká.¹⁾

Ačkoliv látka jest úplně beztvárná a proto neurčitá, jest přirozenou svou bytností schopna, že může přijati v sebe všechny možné tvary.²⁾

Látka jest ve všech hmotných bytostech specificky jen jedna; čím se hmotná tělesa ve přírodě od sebe liší, jsou jejich různé podstatné formy. Podle nauky peripatetické stojí všecky stvořené hmotné věci co do látky na témže stupni jestoty; všechny jejich rozdíly pocházejí toliko z jejich podstatných forem, kterými různě a různě jsou určeny. A poněvadž podstatné formy mají do sebe nekonečně různou dokonalost, i přírodní bytosti představují nám stupnici bytostí nejrůznější dokonalostí opatřených.

Aristoteles definuje látku ve své fysice takto: „*primum unius cuiusque rei subjectum, ex quo insito (inexistente) aliquid fit primo et non secundum accidens.*“³⁾ Nazývá ji podmětem (*subiectum*), poněvadž z ní jakožto z podlohy (*substrátu*) vzniká podstata všech tělesných věcí. Slovy: „*ex quo insito (inexistente) aliquid fit primo,*“

¹⁾ *Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit: quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius: unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur: Quod quidem non fit, nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud, ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prius creata. De pot. qu. 4. art. 1. in corp.; I. qu. 66. art. 1. in corp.; qu. 69. art. 1. et 2. in corp.; qu. 74. art. 2. in corp.*

²⁾ *Confess. lib. 12. cap. 6.*

³⁾ *Phys. lib. 1. cap. 9.*

vylučuje všechny zevnější příčiny věci, totiž příčinu účinkující, účelnou a vzornou (*causam efficientem, finalem, exemplarem*), kteréž rovněž přispívají ku vzniku a stanovení těles, s tím toliko rozdílem, že nevcházejí ve vnitřnou tvorbu těles, kdežto látka jest příčinou těles, která vchází v těleso samo, a v něm zůstává i po jeho vzniku a vytvoření jakožto podstatná část jeho tělesné jestoty. —

Slova „*et non per accidens*“ vyjadřují, že spojením látky se tvarem nevzniká toliko nějaká pouhá případnost tělesa, nýbrž sama podstata jeho. Jednota látky se tvarem jest podstatná a nikoliv toliko případná. To, co činí železo železem, zlato zlatem atd., jest jeho látka a podstatný tvar.¹⁾

Přirovnáme-li látku k podstatě tělesné, kteráž z ní a ze tvaru vzniká, snadno se přesvědčíme, že látka není celou tělesnou podstatou, nýbrž toliko její podstatnou částí. „*Materia*“ praví sv. Tomáš, „*proprie loquendo non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.*“²⁾

Teprv látka a tvar činí dohromady úplnou tělesnou podstatu (*substantiam completam*). Jaký však jest rozdíl mezi touto dvojí neúplnou podstatou látky a tvaru? Jest pouze virtuální (*cum fundamento in re*) aneb věcný? Kdyby byl pouze virtuální, byly by látka a tvar jen jedinou věcí a tuto jedinou věc by toliko vyjadřovaly se dvojího různého stanoviska. Avšak látka a tvar jsou dvě různé věci a proto také rozdíl mezi nimi musí býti věcný. (Ovšem rozdíl tento není takový, jaký jest mezi dvěma úplnými bytostmi (na př. člověkem A a člověkem B), nýbrž takový, jaký jest mezi dvěma různobytnými částmi jedné a téže věci. Jako na př. horní a dolní strana jedné koule liší se od sebe věcně jako dvě sobě souřadné části, tak také látka a tvar jsou věcně rozdílné, sobě však podřadné části jedné a téže podstaty hmotné.³⁾ Neúplná podstata látky a neúplná podstata tvaru nemá se k sobě jakožto dvě části sobě úplně rovné a sourodé, z nichž touže měrou vzniká podstatný celek. Látka jest pouhou věcnou možností věci, kdežto tvar tuto možnost uvádí do skutečnosti. Látka jest možností (*potentia*), tvar skutečností (*konem, actus*) věci. A

¹⁾ Sr. Dr. M. Schneid: *Scholastische Lehre von Materie und Form*. Eichstätt. 2. Aufl. S. 78.; Sv. Tom. I. qu. 3. art. 2. ad 3.; III. qu. 77. art. 2. in corp.

²⁾ *De verit.* qu. 3. art. 5. ad fin.

³⁾ Viz Pesch: *Die grossen Welträthsel*. I. Bd. S. 602.

proto jest látka něčím nedokonalým, kdežto tvar jakožto kon před látkou dokonalostí se vyznamenává.¹⁾

Jelikož látka nemá v sobě žádného určitého tvaru a proto žádné skutečnosti, není také přímě a sama sebou poznatelná. Jest metafysická zásada, že se každá věc poznává tím způsobem, kterým jest. A poněvadž všecko poznání a každý výměr věci závisí na jejím tvaru, může se látka poznati jen z rozboru tvaru a jeho poměru k tělesné podstatě.²⁾ Poznání toto jest ovšem jen obdobné (analogické). Proto užívají Aristoteles a scholastikové k výkladu a objasnění pojmu látky často příkladů z umění vzatých. Jako se má kov k soše z něho zhotovené, tak se má látka ku všem tělesům, která z ní vznikají. Jako kov se liší ode tvaru sochy, a přitom přece dokud jest sochou, nemůže býti bez tohoto tvaru, tak se také liší v každém hmotném tělese látka ode tvaru, byť i bez něho nemohla existovati. Ačkoliv jest toto analogické poznání látky jen slabé a temné, jest nám na něm přece přestati, poněvadž jasnější poznání není vůbec možné. Každá věc může býti jen tak poznána, jakou má jestotu. Čím dokonalejší jest jestota, tím jest také dokonalejšího a všestrannějšího poznání schopna. Jestota látky jest však nejnižší, majíc jak sv. Tomáš praví jen „esse debile“³⁾ a proto musí i naše poznání této jestoty zůstati vždy jen neúplným a temným. Tot také na příčině, že tak mylné a bludné názory ve filosofii o této látce zavládly. Tak mnohý, slyše, že látka jest společným podmětem všech hmotných věcí, snaží se tuto látku sobě zcela názorně představit i a poněvadž toho nemůže dosíci, zamítá ji jakožto věc v sobě úplně nemístnou a nesmyslnou. Avšak látka jsouc bytnou částí hmotné podstaty, jest pojmem úplně nadsmyslným, jen rozumu poznatelným, a nemůže proto nikterak býti předmětem představy, kteráž se vždy vztahuje jen ku smyslovému zevnějšku věci.

Ačkoliv si látky nemůžeme představit i, přece ji musíme

¹⁾ Viz moji Filosofii. Část prvou. Str. 357.; Srv. Tom I. qu. 4. art. in corp.; in 3. lib. dist. 4. qu. 2. sol.; Quodl. 10. art. 5. in corp.; srv. Divus Thomas. Vol. II. pag. 420.

²⁾ „Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiri, nec cognosci, sed per comparisonem ad formam, ut dicatur, quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut aes ad idolum et infiguratum.“ Sr. Sv. Tom. Libell. de princip. nat. cap. I. Opp. edit. Paris. 1560. tom. II. pars 1. pag. 356. col. 2. c.

³⁾ De veritate qu. 3. art. 5. ad.

mysliti, chceme-li vůbec do bytnosti hmotných věcí hlouběji vniknouti.¹⁾

Z rozboru tohoto plynou již také všechny vlastnosti látky.

1. Látka ve hmotných tělesech ani nevzniká ani nezaniká.

V každém vzniku a zániku (*generatio a corruptio*) t. j. v každé podstatné změně musí býti nějaký podmět, který prochází z výmezu „a quo“ k výmezu „ad quem“ a v obojím výmezu trvá beze změny — a to jest prvá látka. Co vzniká a zaniká, čili co se podstatně mění, jest tvar, nikoli však prvá látka.

2. Látka prvá jest jednoduchá, t. j. její podstata není již dále složena.

3. Látka prvá jest v každém tělese principem trpnosti. Činnost těles jest různá podle různé specifické povahy těles. Poněvadž však tělesa mají svou specifickou povahu od podstatného tvaru, jest také tento tvar principem veškeré činnosti těles. Avšak hmota jest nejen činna, nýbrž i trpna, a trpnost tato má svůj poslední původ a důvod v druhé konstitutivní součásti hmoty a to jest prvá látka.

4. Látka prvá jest podkladem kolikosti (*quantitatis*). Hmota a kolikost jsou pojmy nerozlučné. Neboť kde jest hmota, jest také kolikost. Mezi hmotou a kolikostí jest svazek vniterný, přirozený. A tato kolikost má svůj základ v prvé látce každé věci.

5. Látka prvá jest ve všech tělesech toliko jedna, t. j. jednoho a téhož druhu. Tělesa neliší se tedy mezi sebou prvou látkou, nýbrž svými podstatnými tvary.

6. Látka prvá není v sobě poznatelná. Její povahu poznáváme toliko z jejího vztahu k podstatnému tvaru. Látka jest v sobě toliko potenci. Potence však směřuje ke konu, v němž dochází svého cíle a dovršení. Proto se také potence ze svého konu poznává.

Ačkoliv i na obrat podstatný tvar jest pojmem svým též vztažný k prvé látce, přece může sám o sobě býti poznán, poněvadž vzhledem k prvé látce má jestotu mnohem dokonalejší jsa konem látky a proto také principem její specifické povahy a veškeré její činnosti.

¹⁾ S. Aug. „Et intendi in ipsa corpora eorumque mutationem altius inspexi, qua desinunt esse, quod fuerunt et incipiunt esse, quod non erant, eorumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.“ Cf. *Confess. lib. 12. cap. 6.*; Dr. M. Schneid: *Die schol. Lehre von Mat. und Form. S. 81.*

7. Látka prvá směřuje svou vniternou povahou k podstatnému tvaru, v němž toliko dochází skutečné aktuální jestoty. A proto také látka jen ve spojení s podstatným tvarem může existovati.¹⁾

2. Podstatný tvar.

(Forma substantialis.)

§ 21.

Již Sokrates hájil proti Sofistům se vším úsilím stálého a neměnitelného obsahu všeobecných pojmův a snažil se určitými výměry (definicemi) pojmů věcí nabytí jistého a spolehlivého východiště pro neklamné a nezvratné poznání pravdy.

Plato položil právě tyto všeobecné pojmy za základ veškeré své filosofické spekulace. Uvažuje nadsmyslný svět ideí, svět stálé, pravé, nikdy se neměnicí jestoty, a přirovnává je ku smyslnému světu, jenž vznikaje a zanikaje ustavičné změně jest podroben, měl za to, že oba tyto světy naprosto jsou od sebe různé. Domníval se, že věci tak nepřilichné a různé, jako jest idea, v níž se jeví všeobecná, neměnitelná bytnost věcí, a hmota, z níž bez ustání prýští veškerá změna a nahodilost ve vývoji přírodního života, nemohou naprosto býti mezi sebou tožny. A proto utvořil z těchto všeobecných a nutných ideí samostatné podstaty (substantias completas), které jako hvězdy nebeské své světlo na věci pozemské vyroňují a tímto světlem temnotu jejich zaplašující, poznatelnými je činí. —

Aristoteles s Platonem úplně souhlasí, že mezi všeobecnými pojmy či ideami, které vyjadřují nezměnitelné bytnosti věcí, a mezi smyslnými a měnitelnými jejich jevy v tělesenstvu světovém musí býti rozdíl. Jen v tom opravil názor mistra svého, že bytnosti věci jakožto všeobecné idey nekladl mimo a nad věci smyslné, nýbrž do nich samých.

Takto zmírnil Aristoteles nauku Platonovu, prohlásiv formy věcí, bytnosti jejich obsahující, za podstaty toliko částečné a neúplné, kteréž již svou vnitřní povahou směřují k tomu, aby se s látkou spojily a spojice se vytvořily ze sebe podstatu třetí, která není ani tvarem, ani látkou, nýbrž podstatnou skladbou obou (compositum substantiale). Rozdíl mezi tvarem a látkou není již takto naprostý, jak Plato tvrdil, nýbrž jen částečný, neúplný,

¹⁾ Cf. Joannis a S. Thoma. l. c. p. 46—58.; Philos. Jahrbuch. Fulda 1894. VII. Bd. 3. Heft. S. 281. ff.; Paulus Miellen l. c. p. 71. sqq; Divus Thomas. Vol. I. p. 61. b, 111., 137., 138. b, 165. a, 471. b, 636. sq.

není to rozdíl mezi věcí a věcí, nýbrž toliko mezi dvěma částmi jedné věci.

Podle Aristotela, jehož scholastikové úplně následují, jest látka něčím neurčitým, avšak určitelným a proto může nabytí všech možných tvarů, — tvar však jest v sobě něčím určitým a proto také něčím neurčitou látku určujícím. Látka a tvar jsou takto pojmy souvztažné. Látka potřebuje tvaru, tvar látky; látka beze tvaru nemá, co by ji v její neurčitosti určovalo, a tvar zase bez látky nemá, co by určoval.

Tvar naskytá se u Aristotela pod rozličným jmény. Nazývá se: „ἐντελέχεια“ (dokonalost, dovršení), poněvadž na něm dovršení a doplnění látky prvé závisí. Mimo to jest tvar cílem a dokončením každého vzniku, jenž vždy po ztrátě dřívějšího tvaru záleží v nabytí tvaru nového.

Sluje „ἐνέργεια“, kon čili uskutečnění, poněvadž látku z pouhé potence do skutečnosti uvádí.

Nazývá se „εἶδος“ (species, druh), poněvadž tvarem každá věc nabývá povahy druhové; „λόγος“ (slovo), poněvadž tvar jest to, co rozum nějakou věc poznávající a myslící při ní poznává a myslí; „ουσία“ (bytnost), poněvadž především ve tvaru tkví bytnost věci; „τὸ τί ἦν εἶναι“, poněvadž ve tvaru jest zároveň obsažen důvod bytnosti každé věci.

Tvar můžeme zkrátka podle Aristotela vymezení jakožto: „primus actus materiae — prvý kon hmoty.“ Sluje konem (actus) proti látce, kteráž jest jen potenci; sluje prvým konem, aby se lišil od konu druhého (actus secundus), jenž v bytu (existentia) záleží, jakož i ode tvaru případného, jímž se podstata hmotná v sobě již určená druhotně místněji určuje.

Přídavkem „materiae“ liší se podstatný tvar věcí od podstat číře duchových, kteréžto jsouce v sobě tvary subsistujícími vylučují přímě každou látku jakožto podmět, na němž by subsistovaly.¹⁾

3. Různé druhy tvaru.

§ 22.

Tvar jest: a) podstatný a případný (forma substantialis et accidentalis.)

¹⁾ Joannis a S. Thoma. l. c. pag. 71. sqq.; Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno l. c. p. 54. sqq.; 78. sqq.; Aristotela Metaphysik. Übers. von H. Bonitz. (Herausgeg. von Ed. Wellmann). Berlin 1890. XII. Buch. S. 247. ff.; Paulus Mielle l. c. p. 84. sqq.; Divus Thomas. Vol. II. p. 47., 402., 423. Vol. III. p. 157. sq.

Tvar podstatný, o nějž nám tu především běží, určuje hmotu uvnitř, tak že z jejího spojení s látkou vzniká nová podstata, která není ani látkou ani tvarem, nýbrž podstatou třetí, z látky a tvaru složenou (*compositum substantiale*.¹⁾)

Tvar případný předpokládá hmotu tvarem podstatným již určenou, určuje ji toliko zevnitř a proto jen nahodile a mimotně. Ze spojení hmoty a tvaru případného nevzniká podstata přirozená, nýbrž toliko podstata zevnitř zvláštním způsobem utvořená a určená. Když na př. sochař zhotovil z mramoru sochu, změnil v tomto mramoru toliko případný tvar. Dříve měl mramor tvar balvanu, nyní v soše má tvar osoby, kterou představuje. Podstatný tvar mramoru trvá v soše úplně beze změny, jak dříve než z něho socha byla vytesána, tak i nyní a to potud, pokud mramor zůstává mramorem. Stal-li se mramor sochou, změnil jen svůj případný tvar.

Co zde pravíme o mramoru, platí o každé jiné hmotě na př. o kameni, o železe, o stříbře atd. Co kámen, železo, stříbro určuje uvnitř, jest jeho podstatný tvar, který se nemění, dokud kámen, železo, stříbro atd. zůstává kamenem, železem, stříbrem atd. Avšak každý kámen, každý kus železa a stříbra má zároveň vždy nějaký určitý zevnější případný tvar. Z kamene, železa, stříbra atd. může se nesčetný počet nejrozmanitějších předmětů zhotoviti a přece přese všechny tyto případné zevnější tvary zůstává v nich kámen kamenem, železo železem, stříbro stříbrem. Co se mění, není podstatný, nýbrž toliko případný tvar. Dokud hmota zůstává hmotou, kterouž jest, a v jinou se nemění, může míti, jak samo sebou patrné, jen jediný podstatný tvar, tvarů případných může míti počet nesčíslný. Tvarů podstatných věcí teprv tenkrát pozbývají, když se proměňují ve věci podstatně různé, jako na př. když dřevo ohněm se spálí a v popel se obrátí.²⁾

b) Tvar podstatný může zase býti buď hmotný čili úvislý aneb subsistentní (*forma materialis seu inhaerens et forma subsistens*). Tvar hmotný jest ten, který nemaje pro sebe svého vlastního skutečného bytu, jest hmotnou věcí tak vázán, že zahynutím věci sám také přestává bytovat. Na př. tvar hmotný dřeva souvisí se dřevem tak těsně a nerozlučně, že jen potud trvá, pokud trvá dřevo, a ihned mizí, jakmile dřevo se spálí.

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 76. art. 6. et 7. in corp.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 66. art. 1. et 2.; I. qu. 76. art. 4.; Qu. unic. De spir. creat. art. 1. ad 9.; Qu. unic. De anima, art. 9. in corp.

Jinak při tvaru subsistentním čili samostatném. Tento má svůj vlastní skutečný byt na látce nezávislý a proto také nehyne, když těleso, s nímž jest spojen, se rozpadá. Takovýmto tvarem jest duše lidská, kteráž ačkoliv svou vnitřní povahou jest určena, aby se s tělem spojila a s ním jsouc spojena, vytvořila jednotnou přirozenost lidskou, přece není ve svém bytu tělem tak vázána, že by vůbec bez něho nemohla existovati. Duše lidská jsouc nesmrtelná žije i po svém odloučení od těla.¹⁾

c) Tvar subsistentní může se ještě dále, ovšem jen v nevlastním smyslu rozeznávati. Některý tvar subsistentní jest již svou vniternou povahou určen k tomu, aby se s látkou spojil a spoje se utvořil třetí složenou podstatu. Tento tvar nazývají scholastikové: „formam informantem.“ A takovým tvarem jest právě duše lidská.

Od této formy liší se tak zvaná „forma separata“ (tvar odloučený). Tvar tento svou bytností nesměřuje již k žádnému spojení se hmotnou látkou, nýbrž ode vši látky jsa oddělen a odloučen, bytuje o sobě a v sobě. Takovýmito tvary odloučenými jsou andělé a v jistém smyslu i Bůh sám.

Ve vlastním a pravém smyslu, jak již naznačeno, jest tvar pojmem souvztažným k látce. Proto mohou číří duchové, andělé totiž a Bůh, ani vši látku ze své bytnosti vylučují, jen nevlastně tvary (formami) se nazývati. Obzvláště co se Boha týká, možno k určení jeho jestoty jen potud slova tvaru (formy) užití, pokud tvar skutečnost čili kon (actualitatem, ἐνέργεια) znamená.

Poněvadž ze všech těchto uvedených tvarů jest tvar případný, an smyslovým názorem může býti poznán, našemu poznání vůbec nejpřístupnější, užívají ho scholastikové často po příkladu samého Aristotela k objasnění a pokud možno ku znázornění tvaru podstatného. Vše, tak dovozují, co nějakého tvaru může nabyti, jako na př. kámen aneb železo, stojí k tomuto tvaru v témže poměru, v jakémž stojí v každém hmotném tělese prvá látka ke svému podstatnému tvaru. Ovšem jest při těchto příkladech úplně odezíratí od tělesné podstaty, která nějakého tvaru nabývá, a těleso (kámen, železo) si mysliti toliko jako něco, co jest nějakým způsobem výtvarno. A jako výtvarné těleso má se úplně lhostejně a nelišně ku všem možným tvarům, jichž může nabyti, ačkoli při tom přece nějaký určitý tvar míti musí, tak také prvá látka, ačkoliv jest nelišna

¹⁾ Sv. Tom. C. gent. lib. 1. cap. 68; in lib. 4. Seut. dist. 49. qu. 2. art. 3. ad 6.; Sr. také moji Filos. Část I. str. 516. a násl.; Divus Thomas. Vol. II. p. 48. sq.

ku všem tvarům, nemůže bytovati bez nějakého určitého tvaru. A jako to, co jest výtvarno, teprv tvarem skutečným výtvorem se stává, podobně i prvá látka stává se teprv tvarem skutečným tělesem.

Z této analogie také průvodno, v jakém vztahu stojí látka ke tvaru a na obrat.

Ani látka ani tvar pro sebe a o sobě nebytuje a proto není také tělesem. Co pro sebe a o sobě bytuje, jest těleso, kteréž jest skladbou obou těchto součástí, látky a tvaru. A skladba tato, poněvadž bytuje o sobě a v sobě, jsouc zároveň nositelkou všech svých případností (kolikosti, jakosti atd.), nazývá se proto podstatnou skladbou či složenou podstatou (compositum substantiale). Jak látka tak i tvar jest toliko částí této složené podstaty a proto jest také jak látka tak i tvar o sobě a pro sebe toliko podstatou neúplnou (substantia incompleta). Podstata úplná (substantia completa) vzniká teprv, když se látka se svým tvarem byla spojila. A poněvadž ani látka ani tvar nebytuje pro sebe a o sobě, nemá také rázu druhového (specifického). Ráz druhový přináleží teprv podstatné jejich skladbě. Proto nemluvíme o pokolení (druhu) ani duší ani těl lidských, nýbrž o pokolení lidském, jakožto podstatné skladbě z duše (ze tvaru) a z těla (z látky).

Co se látky týká, ta jest ve všech hmotných věcech jen jedna. Jednotě této však nesmí se rozuměti ve smyslu pantheistickém, jakoby se jedna a táže látka světová svými různými tvary jevila toliko v jednotlivých hmotných bytostech různými způsoby.

Pantheismus běře tuto jednotu látky světové ve smyslu číselném (numerickém). Podle nauky jeho jest co do čísla jen jedna podstata světová, kteráž toliko v různých bytostech nahodile různě se jeví. Podle nauky aristotelsko-scholastické jest však jednota prvé látky (materiae primae) toliko specifická, t. j. každá hmotná bytosť světová jako má svůj vlastní podstatný tvar, jímž jest tou bytostí právě, kterou jest, tak má také svou vlastní látku. Proto číselně (numericky) máme skutečně tolik látek, kolik jednotlivých skutečných hmotných bytostí. Pravíme-li tedy, že všechny hmotné bytosti mají jen jednu látku, rozumíme této jednotě v tom smyslu, jako když na př. pravíme, že všichni lidé mají jednu přirozenost, tedy ve smyslu druhovém (specifickém).

Po této odchýlce vraťme se zase k podstatě z látky a tvaru složené (compositum substantiale).

Již svrchu řečeno, že každá podstata hmotná vzniká ze spojení látky se tvarem a tvaru s látkou. Jak tomuto spojení rozuměti? Spojí-li se vodík s kyslíkem, vzniká z tohoto spojení voda. Při tomto spojení jak vodík tak i kyslík působí na sebe vzájemně a touto vzájemnou působností vodíku na kyslík a kyslíku na vodík vzniká podstata třetí, která není ani vodíkem ani kyslíkem, nýbrž podstatou od obou různou, již voda říkáme.

Ne tak při spojení látky se tvarem.

Ani látka ani tvar nemá vlastní činnosti a proto jejich spojení nesmíme sobě tak mysliti, jako spojení vodíku s kyslíkem ve vodě. Látka a tvar na vzájem se spojující toliko o svou vlastní jestotu vzájemně se zdělují. Látka se zděluje o svou jestotu se tvarem, tvar zase na obrat s látkou. Látka podává tvaru podmět či podlohu neurčitou, ale určení schopnou a potřebnou, tvar zase na vzájem uděluje látce jakožto podmětu neurčitému, ale určitelnému jistou určitostí a působí takto, že látka přechází z pouhé neurčité potence do skutečnosti a ve spojení se tvarem sebe určujícím se stává skutečnou hmotnou bytostí. Aneb kratčeji: Látka poskytuje tvaru substrát (podmět) neurčitý, ale určitelný, kdežto tvar zase na obrat uděluje látce její určitost a tím také její skutečnost. Proto mezi látkou a tvarem, kdykoliv se spojují v nějaké určité bytosti, není žádného středního živlu (jestoty aneb mohutnosti), jehož pomocí, vlivem či působností by se látka se tvarem a tvar s látkou spojovaly.

Takto látka působí na tvar, tvar na látku, nikoliv však nějakou vzájemnou činností, nýbrž toliko vzájemným spojením. Proto závisí účín tohoto spojení (podstatná skladba, compositum substantiale) jak na látce tak i na tvaru.

Filosofie aristotelsko-scholastická pokládá látku (materiam primam) a podstatný tvar (formam substantialem) za stanovně či bytné principy (principia constitutiva, principia essendi) veškeré fyzikální hmoty (materiae secundae). Jest tedy přísně lišiti mezi látkou prvou (materia prima) a mezi hmotou fyzikální (materia secunda). Kdežto ona jest pouze bytnou součástí hmotného tělesa, nemající o sobě ani bytu ani činnosti, jest tato hmotným tělesem samým, tak jak se jeví našemu smyslovému postřehování a poznávání. Látka prvá jest proto vždy pojmem ke tvaru souvztažným (korrelativním), hmota druhá však pojmem v této příčině naprostým. A proto „materia prima“ v našem jazyku zcela správně „látkou,“ „materia secunda“ „hmotou“ sluje. Látka

znamená vždy podmět či substrát, ze kterého se má teprv tvarem něco státi. Proto mluvíme o látce a nikdy o hmotě, z níž řemeslník aneb umělec různé předměty zhotovuje. Hmotu však znamená těleso v sobě a o sobě a odezírá od dalšího svého určení a zdokonalení.

Poněvadž však fysikální hmota bez látky a tvaru nemůže se ani mysliti ani skutečně bytovati, obsahují v sobě látka a tvar také důvod bytu fysikální hmoty, a to látka jakožto možnost, tvar však jakožto skutečnost jeho. A poněvadž látka a tvar obsahují v sobě poslední důvod jak bytnosti tak v jistém smyslu i bytu (existence) hmoty, náležejí do kategorie příčin, látka jakožto příčina látková (causa materialis), tvar jakožto příčina tvarová (causa formalis.¹⁾)

Scholastikové zahrnují poměr tvaru ku hmotnému tělesu v tyto věty:

1. *Forma dat esse rei.*²⁾ Z poměru látky a tvaru k podstatě složené plyne již také poměr jak látky tak i tvaru k bytnosti věcí hmotných.

Bytnost, jak jsme již v Ontologii³⁾ vysvětlili, jest to, co činí věc tou věcí, kterou jest, a co ji liší a různí od každé jiné věci. Každá věc čili jestota, ať skutečná nebo jen pomyslitelná, jest se svou bytností úplně tožná.

Poněvadž jestota látky se různí od jestoty tvaru, jest také bytnost látky jiná než bytnost tvaru, a bytnost jak látky tak i tvaru zase jiná, než bytnost hmotné podstaty z obou složené. Bytnost hmotné podstaty tkví jak v látce tak i ve tvaru zároveň, právě proto, že v sobě obsahuje jak látku tak i tvar. Poněvadž však látka jest jen pouhou možností tělesné podstaty, kdežto tvar jest jejím konem a její skutečností, nezávisí bytnost tělesné věci na prvém místě na látce, nýbrž na podstatném tvaru jejím. Jaký má tvar ta neb ona věc, takovou má také bytnost. Že jest na př. rostlina rostlinou, živočich živočichem, člověk člověkem, toho posledním důvodem jest různý podstatný tvar (tak zvaná duše rostlinná,

¹⁾ Joannis a s. Thoma. Op. c. p. 197. sqq.

²⁾ „Forma per se ipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unio rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum se ipsam unitur materiae ut actus eius.“ Sv. Tom. I. 76. art. 7. in corp.

³⁾ Str. 334.

živočišná a lidská), jenž oživuje rostlinu životem vegetativním, živočicha životem animalním a člověka životem lidským.¹⁾

Jako jest věc svoji bytností tou věcí, kterou právě jest, tak jest tato bytnost tím, co se nemění ve věci, dokud věc sama jest tou věcí, kterou jest a v jinou se nemění. A poněvadž tvar věci s její bytností téměř v jeden pojem spadá, jest také tvar v každé věci tím, co v ní při vši změně případných zjevů stále trvá.

O tvaru učí Aristoteles dále, že v něm každý vznik věci svého dokončení a dovršení dochází, — proto nazývá jej také „έντελέχεια“ — a že jím každá vzniklá věc nabývá určité činnosti. Jako hotovým uměleckým tvarem vznik sochy se dokončuje a dovršuje, tak také každá hmotná bytost ve veškerém oboru přírody nabývá tvarem jak své skutečné jestoty tak také své činnosti. A jako tvar sochy mramoru vtesaný jest něčím stálým, tak jest také v každé hmotné podstatě její podstatný tvar to, co v této podstatě, dokud se nemění, stále trvá.

Z toho také jasno, proč ve tvaru každé věci tkví specifický ráz a charakteristický znak její. Druhově různé tvary jsou také příčinou druhově různých těles. Nejposlednější tedy příčina, proč se tělesa tak rozmanitě od sebe různí, tkví v jejich různých tvarech. Tvar jest principem jednoty, látka však principem rozsažnosti těles. Ze tvaru plynou jakostní, z látky kolikostní vlastnosti těles. Jakost drží se tvaru, kolikost látky.²⁾

2. Forma se habet ut actus, materia ut potentia. Smysl tento vysvětluje již z rozboru látky a tvaru.

3. Unumquodque ens agit secundum suam formam. [Forma dat agere rei.]³⁾

Činnost věci jest vždy úměrná s její bytností a proto také s její přirozeností, jež není než bytnost, pokud tuto bytnost myslíme sobě jakožto činnou, (pokud se týká, trpnou). Jakou má která věc bytnost, takovou má také přirozenost a činnost. Poněvadž má člověk jinou bytnost než zvíře, má také činnosti, jichž

¹⁾ Sr. Qq. dispp. de potent. qu. 3. art. 11. ad 11.; in lib. 5. Metaph. lect. 10.

²⁾ „Quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae.“ Sr. in 4. lib. S. dist. 12. qu. 1. art. 2.

³⁾ „Illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa, sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur.“ I. qu. 45. art. 3. in corp.; „Forma est, qua ens agit.“ I. qu. 55. art. 1.; „Forma est agendi principium.“ C. gent. lib. 3. cap. 2.; „Omne corpus agit secundum suam formam.“ C. gent. lib. 3. cap. 69.

zvíře nemá. Jsou to především činnosti rozumu a vůle.¹⁾ Poněvadž však bytnost věci záleží po výtce v jejím tvaru, závisí také činnost její na prvním místě na tvaru, a nikoliv na látce, čímž ovšem nechceme nikterak popírat, že i látka svou měrou v této činnosti má účast. Tak na př. v člověku nepoznává smyslně toliko duše, nýbrž celý člověk jakožto compositum z duše a těla.²⁾

Přece však jest tvar při každé bytosti na prvním místě principem činnosti, látka však principem trpnosti. Tvar podmiňuje činnost každého tělesa, kdežto látka jest příčinou jeho setrvačnosti jakož i vnímavosti pro vliv vnějších příčin. Tvar jest takto v každém tělese principem silojevným (dynamickým), látka principem hmotným (materiálním).³⁾

Čím dokonalejší jest tvar věci, tím více sobě látku podrobuje a svou silou a činností překonává. Hmota jest v rostlině více překonána a přemožena než v nerostu, v živočichu zase více než v rostlině a v člověku ještě více než v živočichu.

4. Forma denominat suum subjectum.

Vysvětluje v Noëtica⁴⁾ vznik ideí, pravili jsme, že rozum činný (intellectus agens) odezíraje při smyslných představách od vlastností případných a nahodilých, činí je předmětem intelligibilním, poznání rozumovému přístupným, kdežto rozum možný (intellectus possibilis) předmět intelligibilní rozumem činným ze smyslných představ abstrahovaný tak zvaným obrazem intelligibilním (species intelligibilis) v sebe přijímá a sobě osvojuje. Rozum sám v sobě jsa pouhou neurčitou vlohou, kteráž předměty nejrozmanitější může poznati, poznává něco skutečně jen tenkrát, když k tomuto poznání byl vnějším předmětem určen. Poněvadž však předmět sám svou fysickou bytností nemůže do rozumu vniknouti, vchází do něho ideálně, t. j. působí v něm svůj ideální obraz (speciem intelligibilem), jímž ho v jeho neurčitosti určuje a tak jej ku skutečnému poznání schopným činí. Tato „species intelligibilis“ není ničím jiným, než duchovým obrazem či obleskem předmětu poznatelného v rozumu lidském. Tímto obrazem přijímá rozum v sebe předmět poznatelný podle jeho rozumové či ideální stránky, a uvádí

¹⁾ Sv. Tom. III. qu. 13. art. 1. in corp.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 76. art. 1. in corp.; in lib. De causis. lect. 8.

³⁾ „Compositum non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium.“ In lib. 4. Scut. dist. 12. qu. 1. art. 2.

⁴⁾ V. moji Filosofii. Část I. str. 127.

se takto se předmětem samým v úplnou úměrnost. Tento duchový obraz, řecky „ideou“ zvaný, nazývá sv. Tomáš mimo „species“ také „formou“ (tvarem),¹⁾ čímž zcela jasně na um dává, že předmětem našeho rozumového poznání jsou na prvním místě podstatné tvary věcí. Jen proto jmenuje ideu věci v rozumu obsaženou jejím tvarem, poněvadž se v ní ideálně obráží skutečný tvar věci. Kdykoliv poznáváme nějakou věc, vnímáme ve svůj rozum především její tvar. Tvar věci jest takto na prvním místě předmětem našeho (rozumového) poznání. Látka, která jest ve všech hmotných věcech (druhově) jen jedna, při našem poznání věci nepadá na váhu. Poněvadž to, co věc jest, její bytnost, tkví především v jejím podstatném tvaru, proto také každé slovo, kterým poznanou bytnost věci vyjadřujeme, stojí vždy s jejím podstatným tvarem v úplné úměrnosti.²⁾

Pravím-li tedy: živočích (pes, kočka, nálevník, měkkýš atd.) liší se od rostliny (jabloně, hrušky, kapradí atd.), vyjadřuji těmito slovy, že podstatný tvar živočicha (psa, kočky, nálevníka, měkkýše atd.) podstatně se různí ode tvaru, který činí rostlinu rostlinou (jabloň jabloní, hrušku hruškou, kapradí kapradím atd.) A podobně při každém slově, kterým nějaký předmět si myslím a vyjadřuji.

II. Vznik a zánik.

(Generatio et corruptio.)

§ 23.

Jak dosvědčuje denní zkušenost, není ve hmotné přírodě věci, která by nebyla přemnohým změnám podrobena. Dvoji změnu ve věcech jest však rozeznávati: zevnitřní a vnitřní.

Věc se mění zevnitřně, když počne k jiné věci býti v jiném vztahu, než byla doposud. Přesedne-li někdo, jenž po mé pravici seděl, z pravice na levici, mění ke mně svou polohu, ale změnou své polohy mění také polohu moji. Dříve jsem seděl na levici, nyní sedím na pravici jeho. Avšak změnou polohy nezměnil se v sobě ani kdo přesednul z pravice mé na levici ani já sám. Změna tato jest číře zevnitřní.

Vnitřně však mění se věc, když se sama v sobě jinak počne míti, než se dříve měla. Spálí-li se dřevo a promění-li se

¹⁾ I. qu. 15. art. I. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. I. in corp.; in lib. 1. Scut. dist. 36. qu. 2. art. I. in corp.

²⁾ Sv. Tom. In lib. 7. Metaph. lect. 9.; Paulus Mielle. Op. c. p. 105 sqq.

v popel, stává se v sobě něčím jiným, než bylo dříve. Dříve bylo dřevem, nyní jest popelem.

Že ve přírodě mimo zevnitřní změny dějí se též přemnohé změny vnitřní, o tom nemůže býti pochybnosti. Jen ve způsobu, jak a čím se dějí tyto změny, rozchází se moderní atomistická přírodověda od scholastiky.

Věc se mění, pokud buď počíná býti, čím dříve nebyla, aneb přestává býti, čím dříve byla. Proto jest v každé měnící se věci dvojitý moment rozeznávati: 1. podmět, na němž změna se děje, čili jinými slovy: podmět, jenž změnou něčeho nabývá aneb pozbývá a 2. vlastnost, již změnou buď nabývá, nebo pozbývá. Přirovnáme-li podmět změny ku vlastnosti změnou nabyté aneb pozbyté, snadno se přesvědčíme, že podmět vzhledem k této vlastnosti jest v pouhé potenci, kdežto vlastnost sama jest konem (aktem) této potence. Kdyby měnitelný podmět neměl schopnosti (možnosti, potence), změnou nějaké nové vlastnosti nabyti, aneb dosavádní své vlastnosti pozbyti, nebyl by vůbec změně podroben. Změní-li se skutečně, pak přechází tato jeho možnost změny ve skutečnou změnu. Každá věc měnivá jest takto složena z potence a konu, kteréž k sobě v témže poměru stojí, jako materia (látka) a forma (tvar).

Změna, jež se s nějakou věcí děje, buď se týká její vlastní bytnosti čili podstaty aneb jen jejích případností. Podle toho jest také vnitřní změna buď podstatná nebo jen případná. Ushne-li strom, mění se podstatně, pozbývá-li však na podzim listů svého, jest tato změna jen případná.

V traktátu o materii (látce) a formě (tvaru) pravili jsme, že materie jest společný substrát všech hmotných věcí, jenž jest vzhledem ku všem těmto věcem v pouhé potenci. Proto jest potřeba, aby k materii v sobě ještě neurčité přistoupila forma a přistoupíc k ní, ji určila a tak z ní učinila tu neb onu určitou věc. Forma látku určující jest vzhledem k této látce konem (či aktem) skutečností. Takto se skládá podstata věcí hmotných z materie jakožto potence a formy, jakožto konu. Kdykoliv se mění forma látku podstatně určující, jest změna vždy podstatná. A tato změna podstatná může se díti zase dvojitým způsobem: pokud věc na místě ztracené podstatné formy nové podstatné formy dochází, pravíme, že podstatně vzniká; pokud však při tom dřívější svou podstatnou formu ztrácí, říkáme, že podstatně zaniká. Takto záleží podstatná změna

věci v podstatném vzniku a podstatném zániku (in substantiali generatione et corruptione.) Uschne-li strom, pak vzniká souš, a strom zaniká.¹⁾

Že ve přírodě skutečně mnohé věci podstatně vznikají, dokazuje denní zkušenost.

Každý člověk jest úplně přesvědčen, že není ani případností ani tvarem nějaké jiné věci, nýbrž že jest osobní podstatou, ale zároveň také jest si vědom, že tato osobní podstata jeho není věčna, nýbrž že byla zrozena, že vznikla. Změna, kterouž člověk počal býti člověkem, nezáleží toliko v místním pohybu, ani v pouhé pozměně osoby již bytující, nýbrž podle nejvniternějšího vědomí každého člověka záleží ve vzniku nové, dosud ještě neexistující podstaty.

Mimo to pozorujeme všude ve přírodě, že věci zplozují jiné věci, jež jsou jim podobny. Tak pohyb vzbuzuje pohyb, rostlina plodí rostlinu, kůň rodí koně, člověk člověka.

Bytosti plodící nepřizpůsobují si však bytostí zplozených toliko v jejich případných vlastnostech, nýbrž v samé jejich podstatě. Důkazem toho jest, že bytosti zplozené na počátku svého vzniku velice se ve svých případnostech liší od svých ploditelů. Teprv na pozdějším stupni svého vývoje se jim namnoze i co do případností podobají, což by se vysvětliti nedalo, kdyby princip plodící s plodem se nezdílel o svou vlastní podstatu, z níž se pak znenáhla vyvíjejí i případné vlastnosti, které plod s principem plodícím má společny.²⁾

Svědectví zkušenosti potvrzuje také rozum, jak již sv. Tomáš učí.

a) Všecky podstatné bytosti jsou tím více podrobeny složitosti a měnivosti, čím více jsou Boha vzdáleny. Čím však jsou Boha bližší, tím méně jsou složeny a měnitelný. Mezi všemi bytostmi jsou věci hmotné nejvíce Boha vzdáleny, a proto také nejvíce složitelny a měnitelný. Tato měnivost nemůže se proto týkati toliko

¹⁾ Jak patrně, neuzívá zde scholastika slova „generatio“ ve smyslu užším „zrození“, nýbrž ve smyslu širším o každé „podstatné změně“, které každá nová vznikající věc jest podrobena. Proto máme za to, že v našem mateřském jazyku scholastické termíny: „generatio a corruptio“ nejlépe vyjádříme slovy: „vznik a zánik.“ Kdykoliv věc zakouší podstatné změny, vždy zaniká, a na jejím místě nová věc vzniká. Podstatná změna jest tedy podmínkou vzniku a zániku.

²⁾ Sv. Tom. De verit. qu. 23. art. 5. in corp.; I.—II. qu. 81. art. 2. in corp.

případností, v nichž i bytosti duchové jsou změnám podrobeny, nýbrž musí se také vztahovati k podstatě samé.¹⁾

Proto jest v bytostech hmotných nezbytně předpokládati podstatnou změnu: vznik a zánik (generationem et corruptionem.)

b) Bůh tvoře tento svět chtěl v něm své dokonalosti na venek projevit. Za tím účelem nestačí, aby různé věci jen bytovaly, nýbrž jest nezbytno, aby také byly činny. Neb jen tak projevují Boha, jenž nejen jestuje, nýbrž také nejdokonalejším a nejčirším způsobem jest činný. Bůh má dvoji činnost: vnitřní a zevnitřní. Vnitřní, již sám sebe poznává a miluje, zevnitřní, již tento svět stvořil, jej zachovává a spravuje. Aby tedy obojí svou činnost — vnitřní a zevnitřní — ve světě projevil, stvořil bytosti duchové, jež rovněž jako Bůh vnitřní činností sebezpoznání a sebelásky jsou obdařeny. Aby však i druhou činnost svou ve světě znázornil, stvořil bytosti hmotné, které zevnější činností na sebe působíce bytosti sobě podobné tvoří.²⁾

c) Sv. Tomáš připojuje ještě třetí příčinu. Dokonalost světa žádá, tak dovozuje, aby v něm všechny druhy podstat byly obsaženy. A proto jako jsou v něm některé bytosti nezrušitelné, tak v něm musí také býti bytosti zrušitelné, jež jsou nutně podstatné změně podrobeny. Jest tedy ve světě vznik a zánik nezbytný.³⁾

Na každou hmotnou bytosť můžeme hleděti se dvojího hledišťe a to: „*quatenus fit*“, pokud vzniká — a „*quatenus est*“, pokud jest.

Vzhledem ku vzniku jsou konstitutivní principy hmotných bytosí *materia* (látka), *forma* (tvar) a *privace* (nebyt). Tento trojčet principů plyne již z pojmu podstatné změny, resp. vzniku nové podstaty. —

Každá hmotná věc jest dle své prvé látky pouhou neurčitou potencí, jež nesčetně mnoho podstatných tvarů může v sebe přijati. Ztratí-li jakoukoliv příčinou svůj dosavadní podstatný tvar, ihned na jeho místě dochází jiného podstatného tvaru. A proto kdykoliv věc nějaká vzniká, trojí moment jest v tomto vzniku lišiti: a) prvou látku, kteráž jest schopna nejrůznější tvary v sebe

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 44. art. 2. in corp.

²⁾ Sv. Tom. Opusc. 2. c. 103.; Instit. phil. Mont. Cass. 1875. Tom. II. p. 83. sqq.

³⁾ Opusc. 2. c. 124.; Joannis a S. Thoma. tom. II. p. 505 sqq.; 555—562; tom. III. p. 116 sqq.

přijati, *b)* podstatný nový tvar (formu), jenž k prvé v sobě neurčité látky přistoupiiv tuto látku určuje a tou věcí činí, která vzniká. *c)* Aby však potenciální prvá látka novým podstatným tvarem mohla býti určena, musí před tímto určením býti prosta tvaru, jehož změnou má nabyti, a to jest třetí moment, jež při vzniku na zřeteli míti jest, tak zvaná *privace* (nebyt).

Tato *privace* zahrnuje ve svém pojmu dva momenty: předně praví, že věc, která má nabytím nějakého nového podstatného tvaru podstatně se změnit, musí napřed býti prosta tohoto tvaru a po druhé, že musí v sobě míti schopnost, aby tohoto nového tvaru mohla nabyti. Jako nemůže povstati den, nepředcházela-li noc, tak nemůže žádná hmotná věc vzniknouti, nebyla-li dříve bez onoho určitého tvaru, jímž se stává tou věcí, ve kterou se mění.¹⁾

Pravdu tuto můžeme ještě jinak sobě znazorniti :

Při každé podstatné změně, tedy také při vzniku nové bytosti, jest dvojí termin či výměz rozeznávati : „termin a quo“ (sc. *mutatio fit*), „termin ad quem“ (sc. *mutatio fit*) a mimo to podmět, jenž jest oběma výmězům společný.

Termin „a quo“ jest to, od čeho vznik (změna) počíná, to jest dřívější nebyt (*privace*) tvaru, kterého vznikem nabývá. Termin tento jest tedy číře negativní.

Termin „ad quem“ jest nový tvar, jehož vznikem věc nabývá a jenž ji činí tou věcí, kterou po vzniku jest. Tento termin, jak patrnó, jest pozitivní.

Konečně jest na zřeteli míti společný podmět čili látku, která v obojím terminu táž jest, která tedy „a non esse“ „ad esse“ z *privace* ke tvaru novému přechází. Takto jest *privace*, *materia* a *forma* trojím konstitutivním principem vzniku každé věci hmotné.²⁾

Má-li se státi z vína ocet, jest k tomu potřebí, aby *a)* víno nebylo prvé octem (*privace*), *b)* aby víno přestalo býti vínem a nabylo povahy octa (*substantialis forma*) a *c)* aby jak vínu tak i octu bylo něco společného, totiž podmět čili substrát, který jsa prvé určit tvarem vinným, tvořil s ním víno, a který potom ztrativ tvar vína a nabyv na jeho místě tvaru octa způsobil s tímto tvarem nově nabytým octem. A tento společný substrát jak vína tak i octa, který beze změny trvá i když se mění jeho podstatný tvar, jenž

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 66. art. 2.

²⁾ Suarez: *Metaph. disp. XII. sect. 1. Sv. Aug. Confess. I. XII. c. 6.*

jednak jej činí vínem, jednak octem, sluje prvá látka (*materia prima, materia metafysica*).¹⁾

Avšak tyto tři principy samy o sobě ku vzniku těles nových ještě nepostačí. Aby těleso pozbylo své dosavadní podstatné formy a na jejím místě nabylo nové formy a tak se stalo podstatně jiným tělesem, než bylo dříve, musí na ně jiné těleso silami svými působiti. Tato působnost zevnějšího tělesa ruší v něm dosavadní jeho podstatný tvar a vyvozuje z jeho látky (*e materia prima*) novou podstatnou formu, již ho proměňuje v nové, podstatně různé těleso. Proto musí mimo tři konstitutivní principy: privaci, látku a tvar ku vzniku těles ještě účinkující příčina přírodních sil spolupůsobiti.²⁾

Jinak však při věcech již vzniklých, čili jinými slovy: při věcech, když již existují (*non quatenus fiunt, sed quatenus jam sunt*).

Jakmile hmotná věc nabyla vznikem nového tvaru, jehož dříve neměla a jimž se stala tou věcí, kterou jest, přestává *privace*. Upeče-li pekař z mouky chléb, nabývá mouka nového tvaru, tvaru totiž chleba. Ve chlebě jsou tedy jen dva konstitutivní principy, *materia*, jež dřívější svůj podstatný tvar mouky ztratila a nového tvaru chleba nabyla, a tento nový podstatný tvar (*substantialis forma*), kterýž k látce (*materii*) na místě dřívějšího tvaru mouky přistoupiv z ní chléb činí. —

Rozbor konstitutivních principů vzniku a vniterné jestoty hmotných věcí řeší již také otázku, v čem se liší ode vzniku (*generatio*) stvoření (*creatio*), zánik (*corruptio*, zkažení, zrušení) *pozmena* (*alteratio*) a zničení (*annihilatio*) věcí.

Stvoření jest kon, jenž něco úplně z ničeho působí. Stvoření vylučuje úplně vši látku věcí, a tím se právě liší od generace (ode vzniku), kteráž předpokládajíc tuto látku, ji toliko určuje novým tvarem na místě tvaru dosavadního a tak ji činí jinou věcí, než doposud byla. Proto s každým vznikem jedné věci

¹⁾ Joannis a S. Thoma. Tom. II. p. 84. sqq.

²⁾ Sv. Tom. „*Sed non sunt haec sufficientia ad generationem, quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum, sicut cuprum, quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc, quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum . . . forma enim non est nisi in facto esse, quod autem operatur, est in fieri, dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam aliquod principium esse, quod agat et hoc dicitur causa efficiens.*“ *De principiis naturae*. Opp. edit. Paris, 1660. tom. II. pars I. p. 357. col. 1.

souvisí vždy zánik věci druhé. „Generatio unius est corruptio alterius.“ Zánik (corruptio) věci záleží v pouhém odloučení podstatného tvaru od látky.¹⁾ Neb jen potud může věc jiného podstatného tvaru nabyti a tak se proměnit podstatně v jinou věc, pozbyla-li svého dosavadního, novému tvaru protivného tvaru. Z vína může se ocet státi jen tenkrát, když víno pozbylo podstatného tvaru vína, a tak látka jeho nabyta schopnosti, aby přijala v sebe nový tvar octa. Kdykoliv hmotná věc svůj dosavadní podstatný tvar ztrácí, a tak zaniká, ihned musí nabyti jiného podstatného tvaru, kterým se v novou věc mění — víno přestavši býti vínem, ihned se stává octem. Proto platí také věta: „corruptio unius est generatio alterius.“ Vznik a zánik jsou tedy děje úplně souvztažné. Nic nemůže vzniknouti, aby zároveň něco nezaniclo, a nic nemůže zaniknouti, aby něco nového z toho nevzniklo, což ostatně plyne již z pojmu materie a formy. Poněvadž materia nemůže býti bez podstatné formy, proto když nějaké nové formy nabývá, musila dříve dosavadní formy pozbyti, a když dosavadní pozbývá, musí na jejím místě nějaké nové nabyti.²⁾

Ode vzniku a zániku liší se případné změny věcí, ku kterým peripatetická filosofie čítá vzrůst a úbyt (augmentum et decrementum), pak pozměnu (alteratio) a místní pohyb (motus localis). Všechny změny jak podstatné (vznik a zánik) tak i případné mají svůj neprostředný důvod v první látce a podstatné formě.

1. Prvá látka jest trpným principem každé změny, což plyne již z toho, co jsme o pojmu první látky a o jejím poměru k formě pravili.

2. Forma není činným principem ani vzniku ani zániku hmotných věcí.

Vznik se děje, když na místě zničené podstatné formy s první látkou nová podstatná forma se spojuje. Kdykoliv se však forma a látka spojují, nikdy na sebe nepůsobí vzájemnou činností, nýbrž toliko se o svou jestotu vzájemně zdělují. A poněvadž obě konstitutivní části hmotného tělesa (prvá látka a podstatná forma) samy sebou směřují k jeho zachování a nikoliv k jeho zničení, není forma také principem zániku. Kdyby forma sama sebe a tím také hmotné

¹⁾ „Nilhil corrumpitur nisi per hoc, quod forma ejus separatur a materia.“ Sv. Tom. I. qu. 50. art. 5.

²⁾ Cf. Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno S. J. (Adornata a Franc. Beringer.) Paris. 1890. Tom. II. sect. III. p. 116 sqq.

těleso mohla zničit, nebyla by již hmotnou, nutností podrobenou příčinou vniterné konstituce hmoty, nýbrž byla by bytostí svobodnou s rozmyslem a rozvahou působící, a podobala by se takto člověku, jenž dobrovolně svůj život z jakékoliv příčiny ničí. Proto jest příčiny vzniku a zániku každé věci hledati mimo ni, tedy v bytosti jiné, kteráž svou činností dosavadní její podstatný tvar ničí a na jeho místě z prvé látky nový tvar vyvozuje. A poněvadž činnost každé hmotné bytosti má svůj neprostředný princip v jejím podstatném tvaru, má ovšem vznik a zánik každé bytosti svou příčinu v podstatné formě, ale nikoli v podstatné formě bytosti vznikající a zanikající, nýbrž bytosti jiné, bytosti totiž, která svou činností v ní vznik a zánik působí. Aby pokrm a nápoj v jednotlivé části tělesného ústrojí se proměnil, musí býti v tělesné ústrojí přijat, jeho zaživací silou ve své součásti rozložen, s jinými sloučen a po jednotlivých údech rozveden a tam, kam patří, uložen. Tuto proměnu nemá však pokrm a nápoj sám ze sebe, nýbrž toliko z vegetativní síly tělesného ústrojí.

3. Forma jest příčinou vzrůstu bytosti, jejíž formou jest. Nebo vzrůst jest činností vitální a proto má neprostředný důvod v podstatném tvaru (v duši) bytosti organické samé, která vzrůstá.

4. Forma není však principem úbytu organické bytosti, jejíž formou jest. Forma, jak zkušenost dosvědčuje, hledí svými živícími a vzrůst působícími silami nejen organismus zachovati a všech vnějších rušivých vlivů uchrániti, nýbrž také každé jeho porušení zase napravit. Proto kdykoliv organismus utrpí nějakou pohromu, příčina této pohromy není nikdy v něm samém, t. j. v jeho podstatné formě (v principu životním), nýbrž v nějakém vnějším nepříznivém vlivu.

5. Forma jest principem všech oněch nahodilých pozměn, které bytosť zdokonaluje, což zkušenost obzvláště v říši organické dokazuje.

6. Forma není však principem rušivých pozměn věcí. Jak již praveno, nemůže se zrušiti a zničit žádná věc, jež jest fysické nutnosti podrobena. Proto forma může směřovati jen ku zdokonalování a vyvíjení věci, jejíž formou jest, nikdy však k jejímu zrušení a zničení. A toto neplatí jen o zrušení a zničení její podstaty, nýbrž také jejích dokonalostí nahodilých a případných.

7. Forma jest principem pohybu bezděčného, tak jak v životě živočišném pozorovati jest. Všechny pohyby zvířete (a totéž platí i o člověku, pokud jest „ens animale“) vycházejí z jeho pod-

statné formy (ze životního jeho principu, z duše zvířecí), která jest principem nejen všech jeho vegetativních, nýbrž i animálních činností.

8. A poněvadž jest forma prvním kořenem všech sil a mohutností hmotných bytostí, jest také principem pohybu mechanického, jenž z jednoho tělesa vychází a na těleso druhé přechází, čili lépe řečeno, v tomto tělese druhém vzbuzuje podobný pohyb, jakým samo jest opatřeno.

9. Forma jest konečně také principem pozitivního klidu věci, jenž záleží v dosažení terminu či cíle, k němuž věc svou činností přirozeně směřuje. Tohoto klidu může věc jen pohybem (činností) dosíci. Co samo sebou směřuje ku prostředku, směřuje též k cíli. Poněvadž forma sama sebou jest principem činnosti každé věci, jest také principem dosažení cíle této činnosti, a následovně také onoho klidu (blaha, rozkoše), jenž pro každou věc z dosažení cíle plyne.¹⁾

III. Vývod tvaru z látky.

(*Eductio formae e materia.*)

§ 24.

V soustavě aristotelsko-scholastické má nesmírnou důležitost nauka, odkud a jak při vzniku nových hmotných podstat vznikají podstatné tvary (*formae substantiales*), jimiž věci povah podstatně různých docházejí. Povstane-li z vína ocet, odkud vyskytla se najednou podstatná forma octa, jež z vína ocet činí? — Toť otázka, o jejíž rozřešení nyní běží. — Podle nauky peripatetické nevzniká vlastně podstatný tvar, nýbrž vzniká vždy bytost sama jakožto podstatná skladba z látky a tvaru (*ex materia et forma*).²⁾ Vznik jest jen cestou k jestotě a proto takým způsobem každá věc vzniká, jakým jestuje. Nejestuje však pouhý podstatný tvar o sobě, nýbrž jen ve spojení s látkou, tedy celé „*compositum substantiale*“, a následovně nevzniká také pouze podstatný tvar věci, nýbrž věc sama, jejímž počátkem jest látka, dovršením však podstatný tvar. Tento moment jest zcela jasně na zřeteli míti, poněvadž jinak jest nemožno, nauce sv. Tomáše o vývodu tvaru z látky správně porozuměti.

¹⁾ V. Tilm. Pesch. *Just. philos. nat.* Frib. 1888. p. 351 sqq.; Paulus Mielle. *Op. c. p.* 155 sqq.; p. 182 sqq.; Sv. Tom. in *Arist. lib. De gener. et corrupt.* *Opp. edit. cit.* tom. III. pars 2. p. 1—108.

²⁾ I. qu. 65. act. 4.

Již jsme pravili, v čem se liší tvoření z ničeho ode vzniku.¹⁾ Tvoření působí z ničeho celou bytost i co do látky i co do tvaru a proto se definuje: „Est effectio rei ex nihilo sui (vzhledem ku tvaru) et subjecti (vzhledem k látce).“ Vznik předpokládá látku, kterouž toliko novým podstatným tvarem nově určuje.

Namítá se tedy otázka, jak vzniká podstatný tvar při bytosti podstatnou změnou vzniklé a jak při bytosti stvořené?

Scholastika učí, že podstatné tvary při vzniku se vyvozují z látky (*formae substantiales educuntur e materia*), kdežto při stvoření zároveň s látkou z ničeho vznikly.

Vyvozují-li se tvary z látky, musí v ní již před tímto vývodem býti nějak zahrnuty. Jen to mohu odněkud vyvesti, co tam bylo dříve již obsaženo.

Něco může býti v nějaké věci dvojím způsobem obsaženo, a to buď skutečně (*in actu*) aneb potenciálně (*in potentia*).

Skutečně jest věc v jiné věci obsažena, je-li v ní podle své vlastní a podstatné jestoty. Tak jest obsažen peníz v tobolece.

Potenciálně jest věc v jiné věci předjata, je-li v ní toliko ve své možnosti (ve své vloze, ve svém zárodku), nikoliv však ve své skutečné jsoucnosti. Potencialně jest věc obsažena v jiné věci, pokud v ní skutečně ještě neexistuje, nýbrž z ní toliko vzniknouti může. Tak jest rostlina obsažena v semeni, umělecké dílo v ideji umělcově, socha v mramoru.

Poněvadž však potence jsou buď činné, jimiž se něco děje, anebo trpné, z nichž se něco děje, může dvojím způsobem něco v potenci druhé věci býti obsaženo: činně nebo trpně. Jest obsaženo činně, může-li touto potenci způsobeno býti. Tak jest obsažen obraz v malíři. Trpně jest něco v potenci, může-li z ní vyvedeno býti. Trpně jest obsažena socha ve dřevě, z něhož může býti zhotovena. Každý účín jest ve příčině účinkující ještě přede svým vznikem obsažen činně, kdežto příčina materiální (látky, z níž účín způsoben jest) účín tento prvé již trpně musí v sobě zahrnovati.

Jak příčina účinkující tak i materiální obsahuje v sobě účín v potenci. A proto, působí-li příčina účinkující svůj účín, netvoří ho z ničeho, nýbrž vyvozuje či lépe řečeno provozuje ho sama ze sebe, v níž již před tím potenciálně (ideálně) byl obsažen. A působí-li tento účín z látky již přítomné, nemůže se rovněž říci, že ho působí z ničeho.

¹⁾ Cf. Joannis a s. Thoma. Op. c. Tom. II. p. 89—102.

K vytvoření podstatného tvaru spolupůsobí takto dvojí příčina: účinkující a látková (causa efficiens et materia prima), s tím však rozdílem, že příčina účinkující působí jej činně a virtuálně, látka prvá však toliko trpně. Účinkující příčina působí, látka tuto působnost v sebe přijímá.¹⁾ Jako bez účinkující příčiny není činnosti, tak bez látky není podmětu, jenž by činnost tuto v sebe pojal. Každá stvořená účinkující příčina, má-li činna býti, předpokládá nezbytně látku, jinak nemůže naprosto žádné činnosti jeviti.

Učí-li tedy nauka peripatetická, že při každé změně nový tvar se z látky vyvozuje, chce tím toliko říci, že účinkující příčina, která těleso mění, jeho dosavadní tvar ničí a na jeho místě nový tvar z jeho látky vytváří a tak těleso v těleso mění.

To platí o každé změně, jak případné tak i podstatné. Pozměňuje-li se těleso případně, jako když na př. vosku nový tvar se vtiskuje, vyvozuje se tvar tento z látky voskové samé.

Podobně se děje i při každé podstatné změně (vzniku a zániku). Na místě podstatného tvaru, který změnou se ruší, vyvozuje se z prvé látky nový podstatný tvar, jenž ihned, jakmile předchází tvar zaniknul, na jeho místo nastupuje, s látkou se spojuje, ji novým způsobem vnitřně určuje a tak nové těleso vytváří.²⁾

Ve vývodu tvaru z látky jest takto tři podmínky na zřeteli míti:

a) Látka musí tvar, jenž z ní má býti vyvoděn, předcházeti časem aneb aspoň předností přirozenosti (logicky). Kdyby jej žádným způsobem nepředcházela, nemohl by tvar z ní vzniknouti, nýbrž musil by povstati z ničeho a místo vzniku (generatio) měli bychom stvoření z ničeho.

b) Látka a tvar musí vznikatí různými úkony; kdyby jedním a týmž úkonem bytu mohly nabyti, nemohl by tvar z látky se vyvoditi, nýbrž musil by zároveň s látkou vzniknouti, což se děje jen při stvoření z ničeho.

c) Tvar z látky vyvoditelný musí především ve svém vzniku na látce záviseti. Závisí-li tvar na látce ve svém bytu, musí na ní také záviseti ve svém vzniku. „Eodem modo aliquid fit, quo est.“³⁾ Poněvadž však ani látka ani tvar o sobě bytu

¹⁾ Sv. Tom. In 2. lib. Sent. dist. 18. qu. 1. art. 2. Cf. De Veritate qu. 11. de Magist. art. 1. in corp.

²⁾ Sv. Tom. De Potent. qu. 3. art. 11. ad 10; Divus Thomas. Vol. II. p. 420.

³⁾ Pesch: Weltäthsel. I. c. S. 728.

nemá, také ani látka ani tvar o sobě nevzniká; co vzniká, jest hmotná bytosť z látky a tvaru složená. Výmezem či termínem vzniku není ani tvar ani látka, nýbrž těleso. Nová tělesa nevznikají tedy z ničeho, nýbrž vznikají z jiných těles. Jen v nevlastním smyslu možno říci, že tvary vznikají. Poněvadž vznikají tělesa, vznikají s nimi také jejich podstatné tvary. Avšak ani tento jen v nevlastním smyslu pojatý vznik podstatných tvarů těles neděje se z ničeho.

Síly přírodní na tělesa působící nevytvářejí v nich nových podstatných tvarů o sobě a nespojují jich teprve potom s přiměřenou látkou, nýbrž vytvářejí, jak již řečeno, zároveň celé těleso jakožto podstatnou skladbu z látky a tvaru. Kdykoliv nové těleso takto vzniká, musila již dříve před tímto vznikem jeho látka existovati, ale i tvar, který k látce přistoupiv, příčinou jest vzniku jeho, nevzniká z ničeho, nýbrž vyvozuje se z látky, v níž již přede vznikem potenciálně byl obsažen. A poněvadž se tvar z látky vyvozuje, jest v tomto svém vývodu na látce zcela závislý. Takto látka spolupůsobí zároveň s účinkující příčinou ku vzniku nového tělesa. Jako tvar sochy nevyrábí se mimo mramor a nespojuje se teprv potom s mramorem, nýbrž vzniká v mramoru a odvisle od mramoru, tak vznikají všechny podstatné tvary jen z látky a v odvislosti od látky. A proto tvar z látky vyvoditi neznamená než látku tím učiniti, čím býti může, neznamená než látku opatřiti určitostí, kterou opatřena býti může.¹⁾

IV. Důkazy pro nauku aristotelsko-scholastickou o látce a tvaru jakožto konstitutivních principech hmoty.

1. Důkazy z podstatné změny těles.

§ 25.

Názor aristotelsko-scholastický vládl jak ve přírodovědě tak i filosofii všeobecně až do minulého století. Teprv od té doby počali učenci nauku Aristotelovu zamítati. Čím více nabýval platnosti atomismus, tím více ustupovala do pozadí nauka o látce a tvaru a následovně také nauka o vývodu tvaru z látky, tak jak mu Aristoteles a po něm scholastikové učili. Můžeme říci, že v po-

¹⁾ V. Schneid: *Materie u. Form.* Eichstätt 1877. 2. Aufl. S. 91. Note 1.; cf. Joannis a s. Thoma Op. c. p. 71 sq.; 84.—87.; Paulus Mielle. Op. c. 165 sqq.

slední době žádná část soustavy velikého Stagirity nebyla tou měrou tupena a hanobena, jako právě jeho nauka o vzniku věcí.

Hana a potupa, s jakouž se tato předležitá otázka v moderní přírodovědě potkala, dá se namnoze jen odtud vysvětliti, že přemnozí přírodozpytci a filosofové nynější doby neznají nauky scholastické.

Dle názoru moderního atomismu, jak jsme již viděli, skládá se hmota z nejmenších hmotných částic úplně nezměnitelných, kteréž prázdny prostory jsou obkličeny. Podle toho, jak jsou velky tyto prázdny prostory a jak nejmenší hmotné částice čili atomy jsou mezi sebou seřaděny, mají tělesa nejen různá skupenství, nýbrž i různou povahu. Podle atomismu není žádné podstatné změny v tělesných bytostech, následovně není také nikde v přírodě žádného skutečného vzniku a zániku. Všechna změna, všechn vznik a zánik záleží výhradně jenom v různém spojení, seřadění a sdružení neměnitelných nejmenších hmotných částic čili atomů. Kdykoliv hmotná věc na pohled buď podstatně nebo případně se mění, jen její atomy se jinak řadí a sdružují. A toto jejich různé řadění a sdružování záleží toliko v různém jejich pohybu, jímž se k sobě buď více přibližují aneb více od sebe se vzdalují a tím v nové skupiny se shlukují. Všechna změna věcí jest toliko výsledkem různého pohybu nejmenších hmotných částí, atomů. Ve přírodě nic se vniterně nemění, nic nevzniká, nic nezaniká, vše se jen pohybuje a pohybem tímto zevně se mění, Nikde není skutečné změny, všude jen pohyb.

Zcela jinak filosofie peripatetická.

Filosofie tato vychází ze zásady, že věci, které mají podstatně různé vlastnosti a činnosti, musí míti také věcně různé podstaty. Kdykoliv tedy nějaká věc po změně, kterou utrpěla, jeví zcela jiné vlastnosti a činnosti, než měla přede změnou, uzavírají peripatetikové, že změna v samé podstatě věci se stala. A změnil-li se podstata, pak ovšem musí míti i jiné vlastnosti, mohutnosti a činnosti. Proměnil-li se pokrm a nápoj v lidské tělo, zanikla jedna podstata a povstala podstata nová od první zcela různá. Proto má také tělo zcela jiné vlastnosti, než pokrm a nápoj. Podobně jest voda zcela jinou podstatou, než podstata vodíku a kyslíku, z nichž voda jest složena. Obě tyto složky jsou plyny bez barvy a bez zápachu, obě jsou hořlavé. A poněvadž voda těchto vlastností nemá, jest nezbytně souditi, že složením vodíku a kyslíku vzniká nová podstata od vodíku a kyslíku rozdílná. Kdyby voda nebyla

zcela novou podstatou, nýbrž toliko mechanickou kombinací vodíku a kyslíku, musila by tytéž vlastnosti míti, které má vodík a kyslík, což zkušenosti odporuje. Bytosti, které mají podstatně různé vlastnosti a činnosti, mají také různé podstaty.¹⁾

Promění-li se těleso v těleso, musí jak těleso, které změnou zaniká, tak i těleso, které změnou vzniká, dvoji princip v sobě obsahovati. Těleso změnou zaniklé a těleso vzniklé musí míti něco společného, co v obojím tomto tělese beze změny trvá. Neboť kdyby tato tělesa neměla nic společného, pak těleso, jež změnou vzniká, vznikalo by z ničeho, což rozumu odporuje. Zároveň však musí těleso zanikající něčeho pozbývati a těleso vznikající něčeho nabývati. Jen tak dá se vznik tělesa z tělesa vysvětliti. Co v obojím tělese zanikajícím a vznikajícím beze změny trvá, jest látka, co v tělese zanikajícím zaniká a co v tělese vznikajícím vzniká, jest podstatný tvar.

Ostatně nechceme popírati, že vznik nových tělesných podstat naukou peripatetické filosofie nepozbývá všech záhad. Neb rozum lidský vždy se bude tázati, jak možno, aby síly přírodní rozličné podstatné tvary z látky ke všem těmto tvarům indifferentní vzbuzovaly a tak nová tělesa tvořily? — Než nesnázi těchto ani atomismus svojí naukou neodčiňuje. Ačkoliv nepřipouští podstatných změn věcí a skutečného vzniku nových hmotných bytostí, přece přijímá vznik pohybu, jímž se nejmenší hmotné částice různě k sobě řadí a druzí a tak změnu ovšem jen zevnější způsobují. Pohyb, do něhož těleso dříve v klidu postavené přechází, jest v tomto tělese něčím zcela novým. Neboť pohyb, jež na př. nárazem z tělesa do tělesa vchází, není numericky jeden a týž v tělese pohybujícím a pohybovaném, nýbrž pohyb v tělese, které na druhé narazilo, zaniká a na jeho místě vzniká nový pohyb v tělese, na něž náraz se stal. Totéž platí o všech případných pozměnách.²⁾ A proto i atomismus jest nucen v životě přírodním připouštěti skutečný vznik dějů nových, kterých dříve nebylo. Jak jest však tento vznik nového pohybu mysliti, na otázku tuto nemá atomismus žádné odpovědi.³⁾

¹⁾ Instit. phil. Monte Cassin. Tom. II. p. 84.

²⁾ Instit. phil. Monte Cassin. l. c. p. 86.

³⁾ Paulus Mielle. Op. c. p. 358 sqq.

2. Důkazy z fyzických vlastností těles.

§ 26.

Je-li správná nauka peripatetická o prvé látce a podstatném tvaru jakožto konstitutivních principech hmoty, pak musí také všechny hmotné zjevy vysvětlovati. A tu moderní přírodověda proti ní namítá, že se nedá nikterak srovnati s nejzákladnější vlastností hmoty, s její diskretností, která prý podává zcela jednoduché, ano úplně názorné vysvětlení přemnohých, podle nauky peripatetické úplně nepochopitelných zjevů přírodních. Kdežto moderní přírodověda naukou o atomech a prázdných prostorech vysvětluje zcela jasně všechny základní vlastnosti hmoty, obzvláště různé stavy skupenství, jakož i ony vlastnosti, na kterých dotčené stavy namnoze závisejí, jako jsou stlačitelnost a roztažitelnost hmoty, hlásá prý nauka peripatetická úplnou nepřetržitost (kontinuitu) hmoty a poněvadž světový prostor hmotou zcela vyplňuje, nepodává prý pro nejobyčejnější přírodní zjevy zhola žádného vysvětlení.

Jest výtka tato oprávněna?

Každá hmota zahrnuje ve svém pojmu jistou vedlebyť své jestoty, kteráž rozsažností a rozměrností v prostoru se jeví. Kdežto bytosti duchové si myslíme jakožto jednoduché podstaty, které prostor, v němž jsou přítomny, tak zaujímají, že jsou celé v celém, ale zároveň také celé v jednotlivých jeho částech, jest hmota, jak zkušenost dokazuje, v prostoru tak přítomna, že ačkoliv jest sjednocena, přece není v jednom bodu shrnuta a soustředěna, nýbrž ve třech rozměrech rozložena, rozprostraněna a rozptýlena. Že jest hmota v prostoru roztažena a rozložena, a že tato roztažnost a rozptýlenost náleží k samé bytnosti hmoty, toť pravda, o které každý člověk neprostředným názorem jest přesvědčen. Proto názor eleatský ve starověku, podle něhož jest prostornost a rozsažnost hmoty pouhý klam a mam, a nauka kantianská v novější době, jež tvrdí, že prostornost jest pouhou naší subjektivní nazírací formou, není než očividné poblouzení ducha lidského.

Tím že hmota prostor zaujímá, rozprostírá se také do délky šířky a výšky (hloubky). Prostor, jež hmota vyplňuje, slove jejím objemem (volumen), způsob, jakým ve třech svých rozměrech jest omezena, jejím tvarem a soujem hmotné látky, kterou prostor v sobě drží, její hmotností.

Z prostornosti plyne neprostupnost. Vyplňuje-li hmota

jistý prostor, nemůže zároveň jiná hmota prostoru tohoto zaujímati. Kde jest jedno těleso, nemůže býti zároveň těleso druhé.

S touto naukou moderní fyziky úplně souhlasí scholastika, kteráž rovněž pokládá prostornou rozsaznost za nejbytnější vlastnost hmoty a hmotných těles, o čemž již její definice hmoty svědčí, jež zní: „Substantia realiter composita, naturaliter trinam dimensionem expositulans.“ Podle této definice jest hmota podstatou, jež složena jest věcně t. j. z věcných částí, z nichž jedna část není částí druhou. A složení toto přirozeně zahrnuje v sobě části vedlebylé, které proto třemi rozměry se v prostoru rozprostírají. A v této hmotné povaze přírodních bytostí shledávali středověcí filosofové největší a nejpodstatnější rozdíl, jenž liší Boha, bytost naprosto jednoduchou, ode hmotné přírody a jednotlivých bytostí jejich. —

Z poměru hmotnosti k objemu plyne hutnost hmoty.

Ve stejném objemu (prostoru) nebývá u každého tělesa stejné množství hmoty (hmotnosti) obsaženo. Dvě rozličná tělesa mohou zaujímati dva sobě rovné prostory a přece může v jednom prostoru více hmoty býti vměstnáno, než v druhém. Čím více hmotnosti má těleso při stejném objemu, tím má větší hutnost. Látku jednu nazýváme n kráte hutnější (hustější), nežli látku druhou, obsahuje-li její určitý objem n kráte tolik látky, jako stejný objem látky druhé; a číslo n nazýváme hutností (hustotou) oné látky, považujeme-li hutnost látky druhé za jednotku.¹⁾ Za jedničku bere se obyčejně hmota vody obsažená v jednom krychlovém centimetru při teplotě $+4^{\circ}\text{C}$ a normálním tlaku vzduchu.

Jedno a též těleso může buď větší prostor zaujímati, t. j. může se vlivem vnějších sil (tlakem) aneb změnou teploty i změnou stavu magnetického a elektrického stlačití aneb roztáhnouti. Stlačitelnost hmoty jeví se zmenšením objemu, což lze pozorovati při smíšení různých tekutin, na př. alkoholu nebo kyseliny sirkové s vodou, jakož i při mnohých jiných chemických sloučeninách. Tak na př. zaujímá molekula cerotylového, s cerotinovou kyselinou spojeného étheru ($\text{C}_{64}\text{H}_{108}\text{O}_2$) se svými 164 atomy týž prostor, který při stejné teplotě a stejném tlaku vyplňují molekuly kysličníku dusičnatého (NO), kysličníku uhelnatého (CO) a chlorovodíku (HCl), kteréž jen dva atomy v sobě zahrnují, ačkoliv všechny atomy samy v sobě jsou úplně stejného objemu. Poněvadž vůbec nemá žádná molekula, i kdyby sebe více atomů v sobě počítala, v plynném

¹⁾ Dr. Aug. Seydler. Základové theoretické fyziky. Díl I. str. 194.

stavu většího objemu, než molekula složená pouze ze dvou atomů, musí při jejím vzniku právě tolik atomových objemů zmizeti, co atomů nade dva v sobě zahrnuje. Z čehož patrně, že objemy chemických sloučenin nejsou pouhým součtem objemů jednotlivých součástí.

Silou prodlouží se struna, drát, provaz i tyč ze dřeva; silou se také dá dřevo, kámen a kov stlačit. Tlakem dá se objem vzdušin tak zmenšiti, že některé přestávají býti vzdušnými, kdežto kapaliny i velikou silou dají se tak málo stlačit, že se až do doby nejnovější mělo vůbec za to, že jsou nestlačitelné.

Než jak lze tuto stlačitelnost a roztažitelnost vysvětliti? V odpovědi na tuto otázku rozchází se poněkud nauka peripatetická s moderní teorií atomistickou.

Theorie atomistická vycházejíc z diskontinuity hmoty učí, že hmota se skládá z nejmenších od sebe (buď naprosto neb relativně) prázdnými prostory oddělených částic. Vnějšími vlivy mohou se tyto prostory buď rozšířiti aneb zúžiti, čímž těleso při stejné hmotnosti buď většího nebo menšího objemu nabývá. Stlačuje-li se těleso, pak se k sobě atomy přibližují, a tímto přibližováním prázdné prostory zúžují, kdežto při roztahování atomy od sebe se vzdalují a tak dotčené prostory rozšiřují. Veškerá změna, která stlačování a roztahování ve hmotě působí, záleží toliko v rozšiřování nebo zúžování prázdných prostorů kolem jednotlivých atomů se rozprostírajících. Atomy samy zůstávají při tom naprosto tuhy a tvrdy.

Názor tento o stlačitelnosti a roztažitelnosti hmoty v nynější době ve přírodovědě převládá. Doporučuje se svou jasnou názorností a opírá se o mnohé výzkumy, ku kterým vedl.

Nicméně i mezi moderními přírodopytci ozývají se četné hlasy, které i samy atomy prohlašují za elastické, t. j. za stlačitelné a roztažitelné tím způsobem a tou měrou, že byvše stlačeny a roztaženy, zase se snaží, aby svého přirozeného objemu nabyly. Odezírajíce od Herbarta, jenž svým reálám nejen elasticnost nýbrž i částečnou prostupnost připisuje, připomínáme zde jen Fil. Spillera,¹⁾ H. Schramma,²⁾ N. v. Dollingshausena³⁾ a j. Tito učenci míní, že bez pružnosti i nejmenších hmotných částic zůstává všeobecná přitlačivost hmoty záhadou naprosto nevysvětlitelnou. Ano jsou i přírodopytci, kteří výslovně tvrdí, že názor o atomech naprosto

¹⁾ Die Urkraft des Weltalls. Berlin 1876.

²⁾ Allgemeine Bewegung der Materie. Wien 1872.

³⁾ Grundzüge einer Vibrationstheorie der Natur. Revel 1872.

tvrdých, jež se nedají ani stlačiti ani roztáhnouti, jest zhola nesignifický, poněvadž činí veškeru vzájemnou působnost mezi nimi zhola nemožnou.¹⁾

Názor tento, jak patrně, velice se přibližuje k nauce peripatetické, podle které jest hmota nepřetržitá a až do nejmenších svých částic stlačitelná a roztažitelná.

Co se nepřetržitosti hmoty týká, přiči se sice scholastika moderní nauce o atomistické skladbě těles. Než při místnější úvaze není spor tento tak podstatný, žeby se nauka scholastická s moderním atomismem naprosto nedala srovnati a usmířiti. Ačkoliv atomistika předpokládá, že hmota jest složena z nejmenších, od sebe prostory oddělených částí, přece namnoze nepokládá tyto prostory za naprosto prázdné, nýbrž vyplňuje je látkou, jež jest sice jemnější, než jsou atomy, ale přece má ještě povahu hmotnou. Tím již jistou měrou vzdává se atomistika své nauky o naprosté diskontinuitě hmoty a přibližuje se tak k názoru peripatetickému o nepřetržitosti hmoty. Předpokládá-li však látku mezery mezi hmotnými atomy vyplňující zase z étherových od sebe oddělených atomův složenou a klade-li mezi tyto atomy úplně prázdné prostory, pak zabíhá do zámezí, z nichž nenalezá žádného rozumného vychodiště. Neboť v tomto případě jest nucena přijímati činnost atomů přes prázdné prostory se jevící (actio in distans), kteráž, jak jsme na jiném místě ukázali, rozumně hájiti se nedá. Mimo to zahrnuje v sobě ještě jinou nemožnost, totiž naprostou elasticnost étheru. Kdyby však étherové atomy skutečně byly naprosto elastické, musily by se zase z menších ještě atomů skládati atd., což, jak patrně, jest zhola nemožno. Nekonečná řada látek pořád jemnějších vymyká se úplně z každého rozumného pomyslu. Chce-li atomistika této nemožnosti se vyhnouti, nezbyvá jí než podružné atomy, z nichž éther se skládá, prohlásiti za pouhé dynamické body na vzájem na sebe působící. Než ani v tomto případě nevybrídá z chobotů, do kterých zašla. Pojem dynamického bodu zahrnuje v sobě tolik nemístnosti, že empirická přírodověda neví si s ním žádné rady. A pak ani tímto názorem nepřekonává atomistika činnosti do vzdálenosti, kteráž rovněž ani s rozumem ani s principy empirické přírodovědy nedá se srovnati. Z té příčiny tvrdí již mnozí přírodovědci v době novější, že éther musí býti látkou zcela nepřetržitou, poněvadž jinak mnohých přírodních zjevů nelze vysvětliti.

¹⁾ A. Michaelis. Ausführl. Lehrb. der Chemie. 5. Aufl. 2. Bd. 2. Th. S. 62.

Kdyby však nepřetržitá étherová látka vyplňovala nejen světový prostor, nýbrž i všechny jednotlivé mezi atomy vážitelné hmoty se rozprostírající mezery, pak jest vlastně theorie atomistická ve své strohosti již překonána.

Rozdíl mezi scholastikou a moderní atomistikou jen v tom záleží, že ona nepřetržitost připisuje hmotě vůbec, kdežto tato (atomistika) ji pouze atomy obmezuje. Avšak ani v této otázce ne-souhlasí všichni stoupenci její. Jsou přírodozpytci, kteří zcela rozhodně tvrdí, že mnohé vlastnosti a činnosti hmoty (na př. úplná pružnost) nedají se z naprosté tvrdosti a tuhosti nejmenších jejich částic, atomů, nikterak vysvětliti. A proto dovozují, že i atomy jsou z částic ještě menších složeny. Poněvadž však v této skladbě nelze pokračovati do nekonečna, jest nezbytno stanouti konečně u nejmenších hmotných částic, které jsou již skutečná „continua“. Bez „kontinuity“ se proto ani moderní atomistika neobejde, a jen v tom se liší v této otázce od scholastiky, že ji připisuje jen atomům (prvého, pokud se týče, druhého stupně), kdežto scholastika ji na veškeru fysikální hmotu rozšiřuje.

Scholastika jest v této příčině mnohem důslednější, než atomistika. Podle scholastiky jest hmota vůbec právě tak nepřetržitá, jako každá její nejmenší částice, kdežto podle theorie atomistické jen atomy jsou nepřetržité (diskretní), hmota však z atomů složená jest přetržitá. —

Z pojmu kontinuity plyne další rozdíl scholastiky a atomistiky, týkající se způsobu, jakým atomy ve hmotě jsou obsaženy. Kdežto theorie atomistická má za to, že atomy ve hmotě skutečně, „in actu“, jsou od sebe rozděleny, a v ní jakožto úplně samostatná, o sobě a pro sebe existující tělesa jsou zahrnuty, učí scholastika, že nejmenší hmotné částice, ve které se hmota dá rozdělit, neexistují „in actu“, nýbrž toliko „in potentia.“¹⁾

Jako každá geometrická veličina, tak učí scholastika, má části vedlebylé, které dotud, dokud veličina sama jest v sobě nerozdělena, rovněž jsou od sebe nerozděleny, tak i každé hmotné těleso. A proto jeho nejmenší části, atomy, ve které se dá rozdělit, nejsou v něm skutečně (in actu) rozděleny, nýbrž mají v sobě toliko schopnost či možnost (potentiam), že mohou býti rozděleny.

I tu jest zase scholastika důslednější připisujíc jak hmotě vůbec, tak i jejím nejmenším částem jen potenciální dělitelnost a přetržitost (diskontinuitu), kdežto atomistika ji jen atomy ob-

¹⁾ Divus Thomas. Tom. II. p. 23 sq.

mezuje, hmotě však skutečnou rozdělenost a přetržitost přivlastňuje.

Je-li však hmota vůbec veličinou nepřetržitou a neskládá-li se z atomů prázdnými prostory od sebe oddělených, jak lze stlačitelnost a roztažitelnost hmoty vysvětliti?

Jen tenkrátě by scholastika této otázky nemohla rozřešiti, kdyby každé hmotné těleso vždy jen jistý, a to naprosto určitý prostor musilo vyplňovati. Než to jest právě, co scholastika co nejrozhodněji popírá. Rozeznávajíc zcela přesně mezi fysikou a matematikou učí, že jen mathematické veličiny nedají se ani stlačiti ani roztáhnouti, nikoliv však skutečná hmotná tělesa. Jen kdo s Cartesiem pokládá mathematickou rozsaznost za nejvnitřnější bytnost hmotných těles, jest nucen, jak hmotě vůbec, tak i jejím atomům naprostou nezměnitelnost objemu připisovati. Kdo však hledí na přírodu a její život tak jak v sobě jest a se jeví, zajisté ničeho nenalezne, co by jej nutilo k názoru, že hmota se skládá z nejmenších, naprosto tuhých a tvrdých atomů.

Takto učí scholastika, že hmota a to jak ve své celistvosti, tak i v nejmenších svých částech, v atomech, může svůj objem vlivem vnějších příčin buď rozšířiti aneb stáhnouti, kdežto atomistika nejmenším hmotným částicím připisuje naprostou tuhost a tvrdost (nestlačitelnost a neroztažitelnost) a stlačitelnost a roztažitelnost hmoty vysvětluje z pouhého zúžení, pokud se týče rozšíření prázdných prostorů jednotlivé atomy obkličujících.

I tu, jak patrně, vede si scholastika důsledněji.

Připouštíme sice, že toto stlačování a roztahování objemu hmotné látky při jedné a téže hmotnosti není našemu poznání tak názorné, jako nauka atomistická, dle které hmotné, úplně neměnitelné atomy svým různým vespólným přibližováním a vzdalováním působí nejen různost objemu hmotných těles, nýbrž i veškeru nekonečnou rozmanitost přírodního dějstva. Než viděli jsme, že názor o atomistické skladbě hmoty vede ve svých konsekvencích, nejmírněji řečeno, k takovým nepochopitelným záhadám, že nauka scholastická i při své menší názornosti přednost před ní zasluhuje.

Než i tu připomínáme, že nežádáme na přírodovědě, aby se vzdala své nauky o atomistické skladbě těles, a dle nauky scholastické vysvětlovala všechny zjevy života přírodního. Hájíme-li nauky o kontinuitě hmoty, chceme toliko podati důkaz, že atomy

a jejich lokální pohyb skrze prázdné prostory dějstva přírodního nevysvětlují. —

Ale mohl by někdo namítati, že hmota, kdykoliv svou hmotnost stahuje na menší objem, částečně vždy se při tom prostupuje. Poněvadž však prostupnost přičí se samému pojmu hmoty, nelze prý stlačitelnosti a roztahitelnosti hmoty, tak jak ji scholastika učí, rozumně připustiti. Na tuto námitku odpovídáme: Jen tenkrát by se stlačováním hmota pronikala a prostupovala, kdyby její část *A* zaujímalá zároveň právě též prostor, jako část *B*. Poněvadž však každá možná částice stahuje se na menší objem, uvolňuje místo, které pak druhá částice může vyplniti.

Ale snad se tímto stahováním a roztahováním ruší veškera soudržnost (cohaerence) jednotlivých částí hmoty?

Ani tato námitka nemá místa. Kdykoliv se hmota vnějšími vlivy buď stahuje aneb roztahuje, nikdy se podle nauky scholastické kontinuita jejich jednotlivých částí úplně neruší, a proto se stahováním a roztahováním netrhá; nýbrž toliko hustne neb řidne. Hmotnost její zůstává táž, toliko objem její se mění.¹⁾

Kdyby sama hmotnost atomů dala se na menší neb větší objem stlačiti a roztáhnouti, neměla by mathematická fysika žádně jisté objektivní půdy, — tak zní další námitka. —

Než nauka scholastická nikterak nepopírá, že každému tělesu v každém jednotlivém stavu jeho skupenství přináleží jistý určitý objem, který se v tomto stavu nemění. A má-li každé těleso jistý objem, který se mathematicky dá zcela přesně určití, má také mathematická fysika zcela pevnou půdu, na které své výpočty jednotlivých fysikálních zjevů s úplnou jistotou může budovati.²⁾ —

U žádných hmotných látek nejeví se roztahitelnost či rozpínavost a stlačitelnost takovou měrou, jako u plynů. Angličan Boyle (1622) a něco později abbé Mariotte objevili zákon, podle něhož stojí objem určitého množství plynu v obráceném poměru ku tlaku, t. j. čím větší tlak, tím menší objem, a na obrat. Proto součin z objemu daného množství plynu a tlaku, pod nímž stojí, jest veličinou stálou a hutnosti jeho stojí s tlačícími silami ve přímém poměru.³⁾ Charles dokázal, že objem plynu při stejném tlaku

¹⁾ Summa Philosophie, a Cosmo Alamanuo S. J. (Adornata a Ft. Beringer, S. J.) tom. II. Lect. 3 Paris. 1890. pag. 157 sqq.; cf. Gust. Lahousse S. J. Praelect. phil. spec. Lovanii 1887. Vol. I. p. 214 sq.

²⁾ Pesch. Die Welträthsel. 2. Aufl. I. Bd. S. 147. f.

³⁾ Victor v. Lang. Einleitung in die theor. Physik. 2. Aufl. Braunschweig. S. 643., 650.

se mění v poměru k naprosté teplotě. A r. 1811. objevil Amadeo Avogadro důležitý zákon, podle něhož obsahují stejná množství všech hmotných podstat v plynném stavu za stejných podmínek vždy stejný počet molekul (molécules integrantes v. constituentes.¹⁾ Než tím není ještě řečeno, že tyto molekuly jsou úplně od sebe odděleny. Pravíme-li na př. o nádobě vína, že obsahuje v sobě 2, 3, 5, 10 hektolitřů, nechceme tím zajisté tvrditi, že tyto hektolitry jsou v ní od sebe úplně a přesně odděleny. Podobně i ve plynech jako vůbec ve všech hmotných látkách mohou nejmenší hmotné částice, v něž se dají rozdělit, býti obsaženy, aniž se od sebe prostorně dělí.

Mimo to nelze tu také zapomínati na pórovitost, jakožto základní vlastnost každé hmoty.²⁾

Žádná hmota nevyplňuje úplně prostoru povrchem svým ohraničeného, nýbrž má v sobě jisté mezery, zvané póry.

Pórovitost některých těles, jako na př. pemy, dřeva, rákosu, houby atd. lze již pouhým okem pozorovati. U většiny těles jsou však póry tak malé, že jich nelze postřehnouti ani sebe dokonalejším drobnohledem. O jejich skutečnosti lze se však přesvědčiti různým způsobem. Tak na př. dokázali florentinští akademikové (Academia del Cimento) r. 1661. pórovitost zlata tím, že dutou kouli zlatou, naplněnou vodou silně stlačili, při čemž voda pronikla na povrch.³⁾ Totéž pozorováno na litých železných válcích. Že jsou kapaliny pórovité, poznává se odtud, že sléváním jich ubývá; žejdlík vody vlitý do žejdlíku líhu nedá již úplna dvou žejdlíků smíšeniny. V pórech piva a vína udržuje se veliké množství kyseliny uhličité a v pórech vody tolik vzduchu, že v ní zvířata žíti mohou.⁴⁾

Pórovitost dokazuje, že (aspoň přemnohé) částice hmot nestojí v bezprostřední stýčnosti vedle sebe. A poněvadž póry mezi jednotlivými hmotnými částicemi mohou se vnějšími vlivy buď rozšiřovati aneb stlačovati, vysvětlují zajisté do jisté míry stlačitelnost a roztažitelnost a pružnost hmoty. Není ani třeba podotýkati, že i věda peripatetická póry ve hmotných tělesech uznávala a jim na vysvětlení stlačitelnosti a roztažitelnosti hmoty nemalý význam připisovala.⁵⁾

¹⁾ Loth. Meyer. Die modernen Theorien der Chemie. Breslau 1884. 5. Aufl. S. 22.

²⁾ Cf. Joannis a s. Thoma. tom. II. p. 660. sqq.

³⁾ Simonides. Fysika str. 7.

⁴⁾ Dr. Ant. Majer. Fysika. Oprav. vyd. str. 10.; sr. také: Einleitung in die Physik. Von Karsten, Harms und Weyer. Leipzig 1869. S. 817. ff.

⁵⁾ Dr. Rob. Abendroth. Das Problem der Materie. Leipzig 1889. I. Bd. S. 172. ff.

Jak patrné, ani nejdůležitější a nejpodstatnější spor mezi scholastikou a moderní přírodovědou, týkající se vnitřní struktury hmoty není takový, jenž by se nedal usmířiti a odčiniti.¹⁾

3. Důkazy z pohybu.

§ 27.

Velmi důmyslně definuje Aristoteles pohyb jakožto „actus entis in potentia, quatenus in potentia.“ Co se pohybuje, jest podle nauky Aristotelovy jednak již v konu, jednak ještě v potenci. Jest v konu, pokud ze stavu klidu (z možnosti pohybu) vychází, a jest v potenci, pokud ještě posledního terminu (výmezu) pohybu jakožto cíle svého nedošlo. Pohyb jest sice skutečností, ale skutečností takovou, která ještě svého dovršení a dokonání nedosáhla.²⁾ Podle Aristotela záleží pohyb v postupu či přechodu, jenž to, co jest v pouhé potenci, z této potence do skutečnosti uvádí. Tento přechod z potence do konu není ani pouhou možností (potencí), ani dokonanou skutečností, nýbrž jest skutečností, kteráž postupně se dovršuje a tak dokonalosti dochází, k níž potence svou vnitřní povahou směřuje.³⁾

Pohyb se jeví změnou místa. Změna místa jest nezbytným následkem pohybu, ale nikoliv pohybem samým. Mezi změnou místa a pohybem jest ten poměr, jakýž jest mezi účinem a jeho účinkující příčinou. Moderní přírodověda prohlašuje pohyb za pouhou změnu místa, zaměňuje účín s účinkující jeho příčinou. Přírodověda tato uznává při pohybu výmez (termin) „a quo“ t. j. místo, které těleso pohybem opouští, a výmez „ad quem“ t. j. místo, které těleso předešlé místo opustivši počíná zaujímati. Při tom však odezírá od momentu středního, jenž obojí termin „a quo“ a „ad quem“ spojuje. Ačkoliv pohyb od svého výmezu, ku kterému spěje, specificky se neliší; přece jest mezi tímto pohybem a jeho terminem rozeznávati. Pohyb jest sice již tímto terminem, ale terminem teprv ve vzniku, terminem nehotovým a nedokonaným, a teprv když se pohyb ukončí, dochází terminu úplného a dokonalého. Chci-li na př. z místa, na kterém právě stojím, na jiné místo

¹⁾ Paulus Mielle. l. c. p. 416. sqq.

²⁾ Schneid. op. c. S. 173 f.

³⁾ Sv. in IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 4. solut. 2., kde av. Tomáš dí: „Motus non est ens completum, sed est via ad ens, quasi medium inter potentiam puram et actum purum“; srv. Trendelenburg: Logische Untersuchungen I. Bd. S. 152.

se odebrati, již prvním krokem se k tomuto místu (terminu) přibližují. Místa toho však teprv dojdou, když jsem celou vzdálenost až k němu kroky svými vyměřil.¹⁾

Ze svrchu uvedené Aristotelovy definice pohybu plyne, že jest pohybu rozuměti ve dvojm smyslu: širším a užším. V prvním smyslu znamená pohyb každou činnost, v níž se jeví přechod síly z pouhé potenciálnosti do konu. Ve smyslu užším sluje pohybem činnost, jež se změnou místa jeví.

Jako jest rozsažnost nejdůležitější vlastností hmoty, tak jest pohyb nejhlavnější činností její. Tak učil již sv. Tomáš: „Nullum corpus agit, nisi moveatur.“ „Nihil fit a corporis actione, nisi per motum.“²⁾ Zásadu tuto uznávala veškerá scholastika.

Na hlubší poznání nauky scholastické o pohybu a jejího poměru k moderní přírodovědě nebude od místa, aspoň krátce uvážiti theorie, jimiž jednak scholastika, jednak přírodověda různé fysikální zjevy ve přírodě vysvětluje.

1. Podle nauky scholastické jest bytnost či podstata každého tělesa sídlem sil jak činných tak trpných. Síly činné se jeví, kdykoliv zevnější příčinou byvše vzbuzeny, různé změny na jiných hmotných bytostech působí. Síly činné působí mechanický pohyb, světlo, teplo, chemický rozklad atd. Kdykoliv však tyto účiny buď úplně nebo z části jsou nemožny, jeví se činné síly jakožto tlak, napnutí, atd. Síly trpné jeví tělo, kdykoliv účiny činných sil jiného tělesa v sebe přijímá. Píšu-li na papíře, jeví mé péro sílu činnou, papír však sílu trpnou.

2. O zvuku učili již Pythagoreovci, že toliko různý pohyb vzduchu příčinou jest vyšších a nižších tonů. A v tak zvaných pseudoaristotelských problematech³⁾ se praví, že jednotlivé tóny v oktávě podobně jako stopy některých veršových sloh svůj pohyb poměrem 2 : 1 řídí. Mimo to dovozuje se tu také konsonance kvinty a kvarty z pouhého pohybu, právě jako později Galilei, Decartes, Newton a Leibnitz činí.⁴⁾ Téhož názoru o zvuku byli vesměs také scholastikové.

3. I světlo vysvětlovali scholastikové pohybem. Světlo není jim žádnou látkou, nýbrž pouhou případností, vlastností či jakostí

¹⁾ Sv. Tom. in II. *Metaph. lect. 9.*; in V. *Phys. lect. 3.*

²⁾ *C. gent. lib. 2. c. 20.*

³⁾ *Probl. 39. lect. 19.* O tomto spis viz: Prantl: *Über d. Probl. des Arist. Abh. der München. Akademie. VI. 341—377.*

⁴⁾ *Pesch: Welträthsel. I. Bd. S. 217 f.*

hmoty. „Impossibile est, lumen esse corpus,“ praví sv. Tomáš.¹⁾ Ačkoliv středověcí filosofové jinak v názorech svých o světle, obzvláště o jeho rozšiřování mnohým bludným názorům byli oddáni, přece jejich nauka o podstatě světla byla zcela správná.²⁾ A poněvadž za časů Cartesiových a Newtonových přírodověda rozdíl mezi podstatou a případností počala zamítati, nezbyvalo jí než zase ve smyslu řeckých atomistů světlo pokládati za zvláštní látku, kterou zářící tělesa ze sebe vyroňují. Tak povstala v optice tak zvaná emanační theorie o původu a povaze světla. Poněvadž však tato theorie nevysvětlovala všech vlastností světla, ustoupila brzo, a to přede vším vlivem Huygensovým a Eulerovým theorii undulační. Když pak na začátku tohoto století Tomáš Joung tak zvanou interferencí světla³⁾ nezvratně dokázal, že světlo záleží toliko v pohybu, a když brzo na to Fresnel délku chvějů jednotlivých barev výpočítal, nabyla undulační, v podstatě již scholastikou hlásaná theorie zase všeobecné platnosti. Můžeme směle říci, že všechny nové výzkumy, které v optice theorii undulační a vibrační k vítězství dopomohly, také zároveň nauku scholastickou o světle poznovu dokazují a potvrzují.

4. Také o teple nabývá nauka scholastická výzkumy moderní přírodovědy zase své platnosti.

Aristoteles a po něm křesťanští filosofové vesměs pokládali teplo za jakost hmoty, kteráž hlavně v rozličném pohybu záleží. Sv. Tomáš vyjadřuje se na mnohých místech o povaze tepla tak jasně a učitě, že o úplné shodě jeho nauky s moderní tepelnou theorií nemůže býti ani nejmenší pochybnosti. Tak na př. praví ve své Summě Theol.⁴⁾ že teplo, jež jest principem ohřívání a ochlazování, není hmotou, nýbrž činností hmoty. A ve svých Quaest. dispp.⁵⁾ dí výslovně, že slunce jest příčinou tepla pohybem. Později

¹⁾ Summa Theol. I. qu. 67. art. 2.

²⁾ Sv. Tomáš: De natura luminis. Opusc. II. opp. edit. cit. tom. I. p. 2 pag. 186 sq.

³⁾ Interference (česky dle Smetany křížení) nazývá se úkaz, jenž se vyskytuje při pohybech vlnivých, které vzájemně na sebe působí. Stýkají-li se dva paprsky po celém směru nebo jen v některém místě v úhlu dosti ostrém, působí ve stýčných místech mechanicky na sebe a podle toho, pokud jejich pohyb ve chvíli stejný nebo protivný jest, vespolek se buď zesilují nebo zeslabují aneb zcela ruší. Zvláštní při tom jest, že i světlo světlem se ruší a tak paprsek paprskem ve tmě se mění. V. Majer. Fysika p. 296.

⁴⁾ I. qu. 75. art. 1.

⁵⁾ De potentia, qu. 5. art. 7 ad 19; sr. II. dist. 15. qu. 1 art. 2. ad 5.

opustivše mnozí přírodopytci peripatický názor o teple, snažili se zjevy tepelné ze zvláštní látky tepelné vysvětlovati, jako na př. J. Black (1760), Wilke (1772), Crawford (1779) a m. j. Nicméně podržela přece nauka peripatetická mnohé stoupence. Tak na př. prohlašuje Newton zcela určitě teplo za chvějivý pohyb hmoty. Nauku Newtonovu vyvinuli dále Rumford, Mongolfier a Melloni, kterýžto poslední ze sálacího tepla dospěl k poznání, že teplo a světlo jsou si velmi podobny zakládající se na pouhém pohybu.¹⁾ Nauka tato zobečněla a nabyla ve přírodovědě všeobecné platnosti obzvláště výzkumy francouzského přírodopytce Seguina (1839), jenž zcela určitě poměr mezi teplem a pohybem mechanickým dokázal. Brzo na to (1842) poznal německý lékař Mayer, že se dá práce teplem a teplo prací zaměnití a to dle určitého množství, jež rovnomocninou tepla nazval. Angličan Joule určil pak poměr, ve kterém se mechanický pohyb v teplo proměňuje.

V nynější době jest ve přírodovědě již obecný názor, že teplo a světlo jsou zjevy velmi příbuzné záležejíce toliko v různé rychlosti chvění vážitelné i nevážitelné hmoty. Mezi světelným paprskem a neviditelným teplým paprskem jest toliko ten rozdíl, že rychlost chvějů světelných jest mnohem větší, než chvějů tepelných. Nynější přírodověda soudí, že paprsky tepla jednostejny jsou s paprsky světla a že jak teplo (sálavé) tak i světlo v příčném chvění étheru se zakládá.²⁾

Překvapující výsledky, s nimiž se přírodověda v nynější době v oboru thermiky potkala, jsou nezvratným důkazem, jak správný byly zásady, jimž Aristoteles a po něm křesťanští filosofové o teple učili. Tím nechceme tvrditi, že moderní přírodopytci svou undulační či vibrační theorii o teple (a světle) přijali z filosofie peripatetické. Neboť theorii tuto v té všestrannosti a podrobné průhlednosti, jak jí nyní přírodověda učí, bychom marně hledali u Aristotela a scholastiků. Tolik však jest jisto, že hlavní princip, totiž že teplo a světlo nezáleží ve zvláštní tepelné hmotě, nýbrž že jest toliko účinem různého pohybu hmoty, jest v peripatické filosofii zcela jasně vyjádřen.

5. Také moderní theorie o magnetismu a elektřině úplně se srovnává s naukou scholastickou.

¹⁾ Sv. Tom. De nat. lum. l. c.

²⁾ P. Angelo Secchi: Die Einheit der Naturkräfte. 1. Buch cap. XV. S. 197 ff.; 2. Buch cap. X. S. 327. ff.; Majer. Fysika. l. c. str. 248 sl., 349 sl.

Co se magnetismu týká, tu dlouho převládal ve přírodovědě názor, že na vysvětlení jeho zjevů zvláštní sílu jest předpokládati. První byl Ampère, jenž prohlásil veškery výjevy magnetismu za účiny kružných proudů elektrických. Objevem elektromagnetismu a magneto-električnosti podán důkaz, že magnetismus a električnost na jednom principu, na pohybu se zakládají.¹⁾

Ačkoliv theorie, že zjevy přírodní, především teplo, světlo, magnetismus a električnost se zakládají na pouhém mechanickém pohybu hmoty, nyní převládá mezi přírodozpytci, přece není ještě všech mezer a záhad prosta. Tak na př. přírodozpytci dosud ne-souhlasí, záleží-li električnost pouze v pohybu étheru, aneb také látky vážitelné. A i ti, kteří všechny zjevy její pouze z pohybu étheru vysvětlují, zase se různí v názoru, záleží-li tyto pohyby v pouhých chvějích étheru, jako na př. teplo, aneb v postupném proudění látky étherové. Posledního názoru hájí slavný jezuita P. Angelo Secchi, jehož nauku v této příčině lze v těchto asi bodech zahrnouti.²⁾

Zjevy, jež obyčejně elektřinou nazýváme, dokazují, že jest ve přírodě expansivní síla, která působí ve všech zjevích mechanických, kalorických, chemických, magnetických a elektrických.

Co se těchto posledních zjevů (elektrických) týká, jeví se jejich příslušná síla dvojm způsobem: jakožto elektrické napnutí a jakožto elektrický proud.

Tento dvojí způsob, jímž elektrická síla působí, sluje jinak také stavem statickým a kinetickým. Na sloupě Woltové lze dokázati, že oba způsoby síly elektrické — napnutí a proudění — se doplňují, takže vždy, když napnutí přestává, nastává proudění a na obrat. Z čehož lze uzavírat, že v obojím tomto stavu působí jedna a táže síla, s tím toliko rozdílem, že na venek jeví dvojí různý účín.

Elektrický proud záleží ve skutečném proudění étheru v nitru předmětů, kteréž vodiči nazýváme. Týž éther, jenž veškeren světový prostor jakož i hmotná tělesa proniká, jest svým chvěním příčinou světla a svým postupným pohybem příčinou elektrického proudu. Tento postupný pohyb jeví se obzvláště tenkrát, když se éther s molekulami vážitelné hmoty spojuje a když jeho roz-

¹⁾ Osvěta: ročník 22. (1892) č. 5. Hmota a pohyb str. 428 sldd.

²⁾ Secchi: Einbeit der Naturkräfte. 2. Bd. 3. Buch. Kapit. I—XV. Sr. Pesch. Welträthsel. S. 220 f.

rušení meze elastičnosti překračuje. Každá změna hmoty ruší rovnováhu étheru, jenž k opětnému jejímu dosažení do proudivého pohybu musí být uveden. Jakmile se tento proud zastaví, nastává stav elektrického napnutí.¹⁾

Poněvadž i scholastika vysvětlovala všechny magnetické a elektrické zjevy z pohybu hmoty, nemůže mezi ní a moderní přírodovědou ani v této příčině býti žádného sporu.

6. Nesnáze mnohem větší působí přírodopycům síla přitažlivá a to jak mezi nejmenšími hmotnými částicemi, tak i mezi všemi tělesy ve všemíru se jeví. Na její vysvětlení vymyšleny nejrozmanitější theorie.

Tak se domníval Gassendi, že naše zeměkoule jest velikým magnetem, z něhož na všechny strany atomové útvary se rozlévají a háčky, jimiž jsou opatřeny, všechny věci k zemi přitahují.

Christ. Huygens vysvětloval přitažlivost z nárazu, jímž étherové úplně tvrdé atomy ve svém pohybu všechny hmotné předměty k zemi tlačí.

Jiní zase jako Cotes Roger a Daniel Bernoulli, brali útočiště k působnosti do dálky (*actio in distans*) všech hmotných atomů, kdežto Faraday každý atom ve veškerém světovém prostoru všudepřítomný si myslel. Podle Herbarta uvádějí světová tělesa étherovou látku, již jsou obkličena, do zvláštního chvějného pohybu, při němž vždy několik těles, která jsou v prostoru sobě nejbližší, tento pohyb tak souměrně jeví, že se zdá, jakoby z jednotného, všem těmto tělesům společného těžiště vycházel. A poněvadž chvějící se éther na tělesa, jež obkličuje, zpět působí a je ku společnému těžišti pudí, dá se tak společná jejich přitažlivost vysvětliti.²⁾

Také P. Angelo Secchi dokazuje na zjevech elektrických, že přitažlivost jest toliko následek porušení rovnováhy v étheru. Kdykoliv prý éther v nějakém tělese příliš se nahromadí, hledí každou měrou nabyti zase své dřívější rovnováhy, čímž svůj pohyb i na vážitelnou hmotu přenáší. Z toho soudí, že všecka přitažlivost i mezi tělesy nebeskými záleží toliko v nestejném rozdělení étheru. — Jiní zase snažili se sílu přitažlivou vysvětliti z vlnivých chvějův étheru tvrdíce, že vlnivý

¹⁾ Angelo Secchi l. c. S. 265.

²⁾ Herbart. Anfänge der phil. Naturlehr. II. Th. Hartenstein'sche Ausgabe. S. 445, 462.

pohyb étheru předměty do něho ponořené k sobě přibližuje, podobně jako vlny mořské předměty na moři plovoucí ku břehu přinášejí. Kdežto namnoze nynější přírodověda vysvětluje přitažlivost mezi hmotnými tělesy vychází z atomů naprosto tvrdých a nezměnitelných, hledí opět jiní všeobecný zjev přitažlivosti z atomů úplně pružných vyvoditi. Ano jsou přírodopytci, kteří se nauky o atomistické skladbě těles zcela vzdávají a zase nepřetržitost hmoty ve smyslu filosofie peripatetické předpokládají, jako na př. Lesage, W. Thomson a Dollingshausen. Ale ať již přírodověda otázku o přitažlivosti hmoty jakýmkoliv způsobem rozřeší, tolik můžeme s jistotou tvrditi, že rozřešení toto stane se úplně ve shodě s hlavními zásadami filosofie peripatetické, k nimž všichni její stoupenci počítali větu, že každý předmět tam, kde působí, musí vždy buď bezprostředně aneb aspoň prostředně býti, a následovně že není působnosti do dálky. Působí-li hmota do dálky, jest vždy nějaké prostředí předpokládati, jímž svou činnost na předměty vzdálené přenáší. A tohoto přenosu, jenž prostředím se děje, nelze si naprosto ani pomyslit bez nějakého pohybu tohoto prostředí. V čem toto prostředí záleží, o to se stará filosofie ovšem mnoho nestarala, učíc toliko, že každý předmět potřebuje prostředí, aby na jiný vzdálený předmět mohl působiti. Moderní přírodověda zabývá se vším úsilím zpytem tohoto prostředí, jeho vnitřní povahy, jeho skladby, jeho poměru ku hmotě vážitelné atd. Nieméně až dosud všechny výsledky tohoto úsilí záležejí v pouhých teoriích více méně pravděpodobných. V čem asi nyní přírodověda v této příčině souhlasí, jest toliko snaha zjevy přitažlivosti ve přírodě uvesti a vysvětliti z pouhého mechanického pohybu étherové látky, jež veškeren světový prostor vyplňuje.

A hlavní myšlenku tohoto názoru hlásala již také scholastika.

Přírodověda nynější zná jen souvislost mezi drahou a dobou pohybu, ve které se dráha vykoná, kteroužto souvislost vyjadřuje dvojím zákonem, 1. že nejen dráhy poměrně s dobou přibývá, nýbrž že také 2. rychlosti s dobou poměrně přibývá a ubývá. Podle tohoto dvojího zákona přírodověda určuje a mathematickými formulami vyjadřuje pohybování hmot pevných, kapalných a vzdušných. Avšak co působí ve přírodě tyto určité způsoby pohybu a co jest příčinou jeho pravidelnosti a zákonitosti, na to nemá žádné odpovědi. Poněvadž peripatetická filosofie udává i příčiny pravidelnosti a zákonitosti pohybu, jest její nauka hlubší, než všechny výlučně mechanické theorie moderní přírodovědy.

7. V nynější přírodovědě, jak již řečeno, pořád větší váhy a platnosti nabývá názor, že všecky zjevy přírodní: všeobecné vlastnosti, rovnováha, pohyb, všecky akustické, optické, thermické, elektrické a magnetické výjevy hmoty záležejí v různém jejím mechanickém pohybu.

Jaké však stanovisko zaujímá filosofie scholastická k tomuto mechanickému směru nynějších přírodověd?

Ačkoliv filosofie peripatetická ve všech zjevech přírodních přijímá mechanický pohyb a v této příčině se srovnává s moderní přírodovědou, přece jest s druhé strany veliký rozdíl mezi naukou její a naukou moderní o pohybu.

Poněvadž při všech dějích přírodních mechanický pohyb se jeví, soudí na mnoze přírodověda, že vše na světě záleží jen v mechanickém pohybu nejmenších hmotných částic. Scholastika stojí tu na stanovisku mnohem vyšším. Uznávajíc pohyb mechanický ve všem jeho rozsahu učí, že zjevy a děje přírodní nedají se výlučně toliko z mechanického pohybu hmoty vysvětliti. Scholastika připouští proto mimo pohyb mechanický ještě pohyb kvalitativní, jež pozměnou (*alteratio*) nazývá.

V čem záleží pohyb kvalitativní?

Otázka o pohybu kvalitativním těsně souvisí s naukou o změně těles.

Mění-li se tělesa bytně a podstatně, nelze důvodu této podstatné změny hledati toliko v mechanickém pohybu. Kdyby veškera změna jen v pohybu záležela, neměnilo by se těleso samo, ani jeho nejmenší částice, nýbrž toliko vzájemná poloha a vzdálenost těchto částic. Podle tohoto názoru záležel by vznik a zánik těles pouze v nových skladbách a rozkladech jejich atomů. Ve skutečnosti by se v přírodě nic neměnilo, nic nevznikalo ani nezanikalo, všechna činnost ve hmotě byla by pouhým místním pohybem, kterými by se nejmenší hmotné částice nejrozmanitějším způsobem spojovaly a rozpojovaly a tím na pohled nová tělesa vytvořovaly.

Peripatetikové souhlasí úplně s moderní přírodovědou, že každý přírodní děj jest spojen s lokálním pohybem; poněvadž však připouštějí ve přírodě skutečný vznik a zánik hmotných podstat, předpokládají v každé změně věci ještě pohyb druhý, pohyb kvalitativní.

Abychom nauce peripatetické o pohybu kvalitativním dobře porozuměli, jest nám tu některé nezbytné pojmy vysvětliti.

a) Nynější přírodopytci rozeznávají dvojí činnost v přírodě, jednu, která se jeví tlakem na podporu, a druhou, jež v pohybu tak zvané oživené hmoty záleží. První činnost nazývají silou utajenou či energií potenciální, druhou pak živou silou či energií skutečnou, kinetickou. Tato potenciální a kinetická energie byla také scholastikům velmi dobře známa, ačkoli pro ni jiných terminův užívali. Energie potenciální slula jim „*nisus*“, kdežto skutečnou energii (sílu živou) nazývali „*impetus*“ (*impulsus*).

Tu jest především předúležito, jasně vytknouti, v čem záleží tento „*impetus*“ (*impulsus*) podle nauky scholastické?

Zajisté nezáleží a) formálně v pohybu. Pohyb (lokální) jest něčím trpným, pouhou modifikací, pouhým stavem věci pohybované. b) Nemůže býti také něčím, co jest mimo předmět pohybovaný. Kámen na př. rukou vyhozený má příčinu svého pohybu v sobě, tedy mimo ruku, která jej vyhodila. Proto definují scholastikové tento „*impetus*“: „*Impetus est qualitas, quae virtute agentis imprimitur mobili, ratione cuius mobile actu inclinatur in motum localem.*“ Rozeberme tuto definici.

„*Impetus*“ jest vlastností (*qualitas*) předmětu pohybovaného, nikoliv však vlastností předmětu pohybujícího. Poněvadž každé těleso k pohybu i ku klidu chová se zcela netečně, jest ovšem potřebí, aby předmět, jenž jest již v pohybu, prvé vzbudil tuto vlastnost v předmětu, který se má pohybovati (*in objecto mobili*). Jinak by zůstal na věky předmět ten v klidu a nepřešel by do pohybu. Jakmile však předmět se pohybující vlastnost tuto ve předmětu pohybném vzbudí, nabývá předmět tento skutečné hybné síly, jež v něm pohyb nejen vzbuzuje, nýbrž také, není-li žádné překážky tomuto pohybu protivné, stále udržuje. A tato hybná síla pohybovanému předmětu *immanentní* jest právě to, co scholastikové „*impetus*“ nazývali. A proto jest ve předmětu pohybovaném trojí moment rozeznávati: 1. těleso samo, 2. hybnou sílu (*impetus*), kteráž pohyb jeho potud udržuje, pokud ho nějaká překážka nezastaví a tak předmět do klidu zase neuvede a 3. pohyb sám, jenž jest účinem této hybné (živé) či uskutečněné síly. Poněvadž z tohoto „*impetu*“ následuje skutečný pohyb jakožto účín jeho, nazývali jej (totiž tento *impetus*) scholastikové také „*vis quaedam motrix*“ a lokální pohyb z ní následující „*actio sive operatio*“ (činnost). Poněvadž „*impetus*“ (živá, hybná síla) a pohyb v témže hmotném tělese jest obsažen, nenásleduje z toho

nikterak, že tělesa sama sebe pohybují, jako by měla v sobě bytně immanentní princip tohoto pohybu. Síla hybná (impetus) není nikterak momentem tělesu bytným, bez něhož by těleso nedalo se mysliti, nýbrž jsouc vlastností vnější příčinou (tělesem v pohybu) v něm vzbuzenou, jest toliko nástrojem příčiny účinkující, kteráž jím předmět z klidu do pohybu uvádí. Proto skutečný pohyb není účinem samého předmětu pohybného, nýbrž zevnější příčiny, kteráž v pohybném tělese skutečný pohyb vzbuzuje.

Poněvadž ve předměte pohybovaném mimo pohyb vždy také předpokládati jest hybnou, živou sílu (skutečnou energii, impetus), kteráž jest pravou a skutečnou jakostí (qualitas) tělesa pohybovaného, pohybuje každé těleso, které na jiné těleso působí, toto těleso nejen lokálně, nýbrž pozměňuje je také zároveň vždy kvalitativně. Lokální pohyb těles nedá se bez kvalitativního pohybu ani mysliti.

b) Hybná síla jest jako každá vlastnost těles jak zvýšení (zmocnění) tak i zeslabení schopna. Toto zvýšení a zeslabení síly hybné jest pak příčinou, proč těleso buď rychle nebo pomalu se pohybuje.

c) Často se stává, že hybná síla žádného pohybu nejeví. Stojí-li proti hybné síle v nějakém tělese překážka stejně mocná, jest skutečný pohyb nemožen a síla tato jeví se jakožto tlak aneb tíže. Kdyby nebylo ve hmotě sil, které je sice k pohybu pudí, ale pro nějakou překážku pohybem se nejeví, neměla by „Statika“, jež rovnováhu sil a jejich působnosti určuje, v silozpytu žádného místa.¹⁾ Jest tedy patrné, že mimo lokální pohyb jest v tělesech pohyb druhý, pohyb kvalitativní, jež scholastika „alteratio“ (pozměnou) nazývá. Co se poměru týká, v němž obojí tento pohyb k sobě stojí, učí scholastika, že se děje v tělese vždy zároveň. Kdykoliv se těleso lokálně pohybuje, vždy se také kvalitativně pozměňuje, a kdykoliv se pozměňuje, pozměna tato jest vždy s pohybem lokálním spojena. Nicméně tyto dva pohyby neplynou zároveň a neprostředně (logicky) ze zevnější příčiny, která v tělese pohybném hybnou sílu vzbuzuje a tak těleso do pohybu uvádí. Žádné těleso nepohybuje lokálně druhého tělesa, dokud v něm dříve (logicky) pozměny nezpůsobilo. Na prvním místě je pozměňuje, vzbuzujíc v něm novou vlastnost, hybnou totiž sílu (impetus), a teprv na druhém místě je touto hybnou silou jako nějakým nástrojem do pohybu (lokálního) uvádí.²⁾

¹⁾ De San. Op. c. p. 336 sq.

²⁾ Sv. Tom. C. gent. lib. 3. cap. 82. 5.

Dá se tedy filosofie scholastická srovnati s výzkumy nynějšího přírodopytu? Na otázce této vše záleží. Nedají-li se resultáty přírodovědecké, jimiž se nynější doba vším právem honosí, vysvětliti ze zásad filosofie scholastické, není filosofie tato života schopna, a všechna snaha přivesti ji zase k platnosti, jest zcela marným, ano pošetilým počínáním. Filosofie scholastická může míti pak význam historický, jako jiné soustavy filosofské, ale ve vědecký ruch nynější svou naukou nemůže zasahovati.

Jak scholastika tak i moderní přírodověda úplně souhlasně učí, že bez pohybu místního není ve přírodě žádná změna, žádná činnost. Snaží-li se tedy moderní přírodověda všechny činnosti bytosti přírodních z místního pohybu hmoty a jednotlivých částic jejich vysvětliti, jest tato její snaha úplně oprávněna a nepřičí se nikterak nauce peripateticko-scholastické, kteráž rovněž každé činnosti a každé změně ve přírodě lokální pohyb za základ klade. A poněvadž duch lidský již svou přirozenou povahou hledá všude v rozmanitosti jednoty a v jednotě posledního důvodu této rozmanitosti, nemůže byti nikterak s podivením, že moderní přírodověda nepřestává na tom, aby poznala a vysvětlila zákony, jimiž se zjevy jednotlivých oborů: mechaniky, dynamiky, akustiky, optiky, termiky, magnetičnosti a električnosti řídí, nýbrž že hledí tyto přerozmanité zjevy na jednotný princip uvesti a tak důkaz podati, že všechny přírodní zjevy jsou toliko různými tvary či způsoby jednoho a téhož pohybu lokálního.

Jednota sil přírodních — toť cíl, k němuž snaha přemnohých přírodopytců nyní spěje. Kdyby se přírodovědě skutečně jednou podařilo cíle tohoto dojiti, bude duch lidský slaviti vítězství, jehož velkolepost převyšovati bude všechny výzkumy a vynálezy doby nynější. A této snaze moderní přírodovědy se scholastická filosofie nikterak nepřičí. Jen tenkrát s přírodovědou přichází do sporu, když tato popírá každou mimosvětovou účinkující, vzornou a účelnou příčinu tohoto světa, když popírá Boha. Dokud však do této absurdní krajnosti a výstřednosti nezabíhá, dotud stojí s filosofií scholastickou ve shodě nejkrásnější.¹⁾

¹⁾ Sv. Tom. In IV. lib. Scut. dist. I. qu. I. art. 4. qu. 2. Solut.; I. qu. 9. art. 1. ad. 1.; qu. 14. art. 1. ad 2.; qu. 18. art. 1. in corp. De verit. qu. 4. art. 1. ad 1.; qu. 24. art. 1. ad 14.; qu. 28. art. 9. ad 11.; De pot. qu. 10. art. 1. in corp.; srv. Joannis a s. Thoma. Tom. II. p. 258.; Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno. Op. c. tom. I. sect. II. p. 159 sqq.

4. Důkazy ze sil fysických.

§ 28.

Každé hmotné těleso jest schopno buď nějakou činností jevíti aneb činností jiného tělesa v sebe přijati. A tuto schopnost nazýváme silou. Takto jest rozeznávati síly činné a síly trpné.

Sílu činnou definuje Aristoteles: „Principium immutandi aliud, in quantum aliud“ a sílu trpnou: „Principium immutationis, ab alio, prout est aliud.“¹⁾

Síla činná jest podle nauky peripatetické principem činnosti, kteráž nějakou jinou věc pozměňuje, a věc tato, pokud činností síly činné v sebe přijímá a touto činností se pozměňuje, má v sobě sílu trpnou. Sochař, jenž z mramoru sochu vytesává, jeví sílu činnou, mramor činností sochařovu v sebe přijímající sílu trpnou.

Z rozdílu mezi silou činnou a trpnou nelze uzavírat, že všechny síly jsou buď činné nebo trpné. V oboru přírodním přechásto pozorujeme, že tyto dvojce síly jsou spojeny. Síla činná přechásto potřebuje předmětu, na němž svou činností jeví, a předmět tento musí býti schopen tuto činností v sebe přijati. Chci-li psáti, musím míti papír, tabulku aneb jiný podobný předmět, jenž mé písmo v sebe přijímá. Proto nemohu psáti na hladce broušeném skle ani na jiných úplně hladkých předmětech. Síla činná a trpná znamenají dva termíny, jež činností každé věci vymezují a uzavírají.

Ze síly činné, jakožto neprostředného svého principu, činností vychází a směřuje k síle trpné předmětu, na nějž působí. Obě tyto síly jsou tak říkáje dva póly, mezi kterými se činností jeví. Proto musí býti mezi všemi těmito momenty úměrností. Síle činné musí býti úměrná její činností, a činností zase úměrná síla trpná předmětu, na který působí. Proto mohu viděti jen okem, slyšeti jen uchem atd., a to s jasností a jemností, jakou se tato moje čidla vyznamenávají. Totéž platí, jak již svrchu řečeno, o úměrnosti mezi činností a předmětem, na kterém se činností jeví. —

Filosofie peripatetická učí o silách:

a) Síly činné nejsou podstatou hmotných těles, nýbrž jsou jejich vlastnostmi, které z bytnosti či podstaty hmotných věcí nutně plynou. — Podstata věcí hmotných jest jestotou skutečnou, aktuální, kdežto síly, pokud jsou jen pouhými silami, nemají žádného skutečného, na

¹⁾ Metaph. lib. IV. (al. V.) cap. 12. et lib. VIII. (al. IX.) cap. 1.

venek smyslně se jevícího bytu. Mimo to má každá věc jen jedinou podstatu, síly může však míti nejrůznější, jak na př. na člověku vidíme. Na druhé straně nejsou však síly pouhou nahodilou případností, již věc může nabyti a zase pozbyti. Zkušenost dokazuje, že každé hmotné těleso má jisté síly, které se v týchž okolnostech vždy beze vší změny jeví. A proto musí síly, i když s podstatou věci nejsou úplně a zhola tožny, přece s ní co nejtěsněji souviseti. Bez této souvislosti nedala by se ani jejich stálost a nezměnitelnost ani jejich (fysická) nutnost vysvětliti.

b) Síly jsou neprostředným principem činnosti, jenž v bytnosti či podstatě věci má konečně svůj poslední důvod. A jako mají síly v bytnosti své kořeny, tak zase jsou nástroji, jimiž bytnost jakožto hlavní účinkující příčina působí. A poněvadž všechny síly v bytnosti věci jako ve svém zářném bodu se sbíhají a soustřeďují, musí se také zcela harmonicky jeviti. Není možno, aby v jedné a téže věci síla sílu rušila, jejímu vývoji překážela atd. A poněvadž bytnosti všech věcí jsouce vnějšími oblesky ideí Božských stojí k sobě v nejkrásnějším souměru, musí se i síly všech bytostí světových s touže souměrností jeviti. Jsou-li tedy bytnosti věci projevem ideí Božských, jsou činnosti jejich projevem a údělem samého života Božského, jenž svou nejvniternější podstatou jest čistou činností, čirým a jednoduchým konem (*purus et simplex actus*).

c) Poněvadž činné síly nejsou nahodilými případnostmi věci, nýbrž plynou ze samé vnitřní bytnosti a přirozenosti, proto nepůsobí pouze nahodilých pozměn věci, na které působí, nýbrž tvoří i nové podstaty. Ve přírodě nejen věci se případně pozměňují, nýbrž i zcela nové věci vznikají, a pokud se týče, také zanikají.

d) Poněvadž podstata věci hmotných bytuje skutečně (*existit in actu*), síly však jsou jen v pouhé potenci, jest podstatný rozdíl činiti mezi silami a hmotnými tělesy, která jimi působí.

e) Bytosti přírodní jsou opatřeny těmi silami, jichž mají potřeby,

α) aby nabyly stavu, jenž jest jejich povaze přirozený ;

β) aby sebe a svůj stav stále zachovaly ;

γ) aby na venek působily a působností touto jiné bytosti sobě přizpůsobovaly a

δ) aby různé druhy bytostí přírodních zachovaly.

A všecky tyto síly působí tím způsobem, že z této jejich vespolné působnosti nejkrásnější světový pořádek vzniká a stále beze všeho rozruchu se udržuje.

Síly co nejtěsněji souvisejí s podstatnou formou hmotných věcí.

Již svrchu¹⁾ uvažujice pojem podstatné formy podle nauky peripatetické pravili jsme, že podstatná forma jest principem činnosti každé věci. „Forma dat agere rei.“ Jakou má věc podstatnou formu, takovou má též činnost. Poněvadž duše lidská jakožto forma těla podstatně se liší od duše zvířecí, musí člověk jeviti zcela jiné činnosti než zvíře. A podobně při každé přírodní bytosti. Proto jest při každé věci z podstatné formy souditi na činnost a naopak. Poněvadž však činnost není než vnějším projevem a uskutečněním síly, závisí nejen činnost nýbrž i její síla na podstatné formě věci. Lze tedy také říci, jakou má věc podstatnou formu, že má též takovou v sobě immanentní sílu. Velmi případně vysvětluje tento poměr mezi silou a podstatnou formou sv. Tomáš, an dí: „Potentia activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus: vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet, quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est, quod potentia cujuslibet rei consequitur naturam ipsius.“²⁾

Moderní přírodopytci berou se v názoru o síle dvěma zcela opačnými směry. Kdežto někteří síly jednoduše popírají a všecky přírodní zjevy jen z mechanického pohybu hmoty vysvětlují, prohlašují je jiní za jedinou reálně existující jestotu, která všechno přírodní dějstvo i samu hmotu působí. Přece však lze tvrditi, že prvý názor nyní ve přírodovědě převládá.

Mezi těmito dvěma výstředními názory stojí uprostřed nauka aristotelská, která sil ani nepopírá, ani je za bytosti o sobě a pro sebe existující neprohlašuje, nýbrž která si je jakožto skutečné, pozitivní vlastnosti či mohutnosti hmotných těles představuje a učí, že síly tyto byvše nějakou příčinou vzbuzeny, skutečný účín působí. Podle názoru aristotelského nejsou síly pouhou logickou možností činnosti, ale na druhé straně nejsou také ještě skutečnými činnostmi, nýbrž stojí uprostřed, jsouce nejbližším a neprostředným důvodem každé činnosti. Takto jsou síly sice jestotou, ale jestotou nedokonalou, a teprv svými skutečnými činnostmi, ku kterým přirozeně směřují, docházejí své přiměřené dokonalosti.

Aby však síly přešly ku svým přirozeným činnostem, k tomu samy sebou nestačí. Kdyby mohly samy sebou býti činny, měly

¹⁾ Str. 149.

²⁾ III. qu. 13. art. 1.

by již v sobě své přirozené činnosti a přestaly by býti silami. Proto jest nezbytno, že musí na ně vnější vlivy působiti a tak je vyvíjeti a uskutečňovati. Tyto vnější vlivy musí ovšem vycházeti ze skutečných bytostí a býti úměrny silám, na které působí. Jen tak mohou síly ze své pouhé potenciálnosti přecházeti do skutečnosti. Schopnost, již síly vnějšími, sobě úměrnými vlivy přecházejí do svých činností, nazývají scholastikové „conatus“ aneb „appetitus.“ Tento „conatus“ či „appetitus,“ jak patrně, není ještě žádnou skutečnou snahou, nýbrž pouhou mohutností či schopností, již každá hmotná věc ihned svou činnost jeví, jakmile na ni přiměřený vnější vliv působiti počne. Tak ihned každý organický zárodek v zemi klíčí, pučí a se vyvíjí, jakmile potřebné vlhko, teplo a světlo počne na něj působiti. Podobně se slučují chemicky příbuzné látky, jakmile se k sobě přibližují v poměrech, ve kterých se tyto sloučeniny pravidelně dějí. —

Filosofii scholastické se často vytýká, že liší mezi „potenci“ (δύναμις) a mezi „konem,“ (ἐνέργεια). Tímto rozlišováním vnáší prý do věci, ve kterých prý jest toliko skutečnost a nižádná možnost, pojem možnosti, jenž povahou svou prý jest toliko subjektivní myšlenkou věci.¹⁾ Ano, jsou přírodopytci, kteří, aby své opovržení „silám“ filosofie peripatetické hodně drasticky na jevo dali, nazývají síly tyto buď příšerami, které prý v nitru hmoty straší, nebo týkadly podobnými rohům slimáků, jež prý atomy na billiony mil do prostoru světového ve všech směrech odstrkují, nebo chápadly, jimiž prý jako polypové vzdálené atomy a tělesa k sobě přitahují a ve stejný rej a tanec uvádějí.²⁾

Že pouhé atomy a mechanický pohyb vnějšími příčinami v atomy uvedený nestačí na vysvětlení zjevů přírodních, o tom nezvratný důkaz podává sám pohyb mechanický.

Ačkoliv nynější přírodověda pokládá pohyb za děj zcela evidentní, jež ve všech jeho způsobech a projevech lze určití mathematickými číslicemi, přece při místnější a hlubší úvaze obsahuje v sobě děj tento tolik tajuplného temna, že rozumu lidskému až dosud přese vši námahu se nepodařilo, temno toto světlem jasného poznání ozářiti. Nic není smyslovému poznání a obrazivosti tak jasno, ale rozumu tak záhadno, jako právě pohyb. Přírodověda

¹⁾ Osvěta: ročník 22. č. 5. 1892. str. 442.; srv. Lange: Geschichte des Materialismus, 2. vyd. I. sv. str. 164.; Otto Caspari: Die Irrthümer der altkl. Philosophie. Heidelberg 1868. S. 17.

²⁾ Osvěta: l. c. str. 431.

určujíc zákony, kterými se každý jednotlivý pohyb řídí, domnívá se, že již také pojem a vnitřní povahu pohybu pochopila a vysvětlila. A přece bezděčně buduje svůj mechanický názor na trojici záhad, kterých dále již nevysvětluje, ano podle svých zásad ani vysvětliti nedovede. První záhada záleží v mechanice samé, t. j. v nauce, že všecken život přírodní záleží toliko v atomech a jejich různém (mechanickém) pohybu.

Záhada tato předpokládá zase při každém pohybu určitý poměr mezi prostorem a časem, a to jest druhá záhada. A poměr mezi prostorem a časem, jež každý pohyb v pojmu svém zahrnuje, předpokládá zase ještě třetí záhadu, totiž pojem naprostého prostoru, naprostého času a naprostého pohybu. Tato trojice záhad jest základem, na němž veškerá soustava mechanického názoru světového jest zbudována.¹⁾

Výstřední mechanismus popíraje všechny síly hmotě immanentní a uče, že lokální pohyb jen zevnějšími příčinami bývá ve hmotu uvođen, nemůže těmito svými principy vysvětliti ani fyzikálních zjevů hmoty, nerci-li života organického, animálního a duševního.

Jest pravda, že při všech přírodních dějích hmotných bytostí mechanický pohyb zevnějšími příčinami do nich uvedený jest podstatným činitelem.²⁾ Než tyto zevnější příčiny na vysvětlení samého pohybu mechanického nikterak nestačí; a proto nezbyvá, než hmotě také immanentní síly připisovati.

V čem záležejí tyto immanentní síly? Má-li se v této příčině scholastika s moderní přírodovědou d hodnouti, jest nezbytnou podmínkou jasně poznati, jak scholastika immanentní síly pojímá.

Fyzika a chemie učí, že působnost sil stojí ve přímém poměru ku hmotě. Jak veliká jest hmota, taká i její působnost. A jako působnost ze hmoty vychází, tak i princip této působnosti jest ve hmotě samé obsažen. Síla není tedy žádným strašidlem ve hmotě ukrytým, jež všechno, co se k němu přibližuje, jakýmsi tajuplným kouzlem k sobě táhne a poutá.

Síly nejsou též žádnými chápadly, kterými hmota vše, čeho může dosáhnouti, lapá a k sobě vleče. Síly nejsou také nehmotnými působiteli, kteří rozličné látky chemicky slučují. Chemie dokazuje se vší evidencí, že působnost chemických sil jest úkonem látky samé. Síly nevycházejí z tělesa hmotného a nepřecházejí na těleso

¹⁾ Pesch: Op. c. S. 323 f.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 110. art. 3 in corp; II.—II. qu. 180 art. 6 in corp.; in II. lib. Sent. dist. 12. qu. 1. art. 5; De pot. qu. 6. art. 3. in corp.

jiné, jsouce tělesy samými, pokud tato tělesa jsou schopna nějaký stav aneb účín způsobiti, kterého dříve nebyl, aneb jinými slovy: síly jsou principy tělesům immanentní, které jsou základem a důvodem všech činností jejich.

Síly samy o sobě jsou p uhou smýšlenkou, pouhým abstraktním pojmem, rovněž jako i látka sama o sobě jest jen subjektivní abstrakci. Není látky bez síly a síly bez látky, t. j. jedna a táže hmotná bytost jest brzy hmotou, brzo zase silou podle toho, s jakého stanoviska na ni pohlížíme. Tím však nechceme říci, že hmota a síla jest ve hmotných tělesech jednou a touže věcí. Ačkoliv látky od síly a síla od látky nedá se oddělití, přece znamená látka a síla dva zcela různé momenty ve hmotném tělese.

Hmotnou bytost nazýváme látkou, pokud její rozsažnost v prostoru, její neprostupnost atd. na zřeteli máme, silou však, pokud původ a důvod její činnosti uvažujeme.¹⁾

Kdežto moderní přírodověda všecky zjevny přírodní má toliko za pohyb atomů zevnějšími příčinami do nich uvedený, učí scholastika, že mimo tento pohyb jsou ve hmotě samé činné, působící principy, které silami nazývá.

Všecky činnosti v říši neorganické jeví se buď a) vnější činností, aneb b) setrvačností, aneb c) rovnováhou.

a) Působnost vnější jest působností tělesa na těleso, již se o to, co jim vlastního, na vzájem zdělují. Působnost tato jeví se ve vespolném přibližování těles, které od časů Newtonových obyčejně přitažlivostí slove. Tak mluvíme o přitažlivosti nebeských těles (gravitaci), naší země (tíži), jednotlivých těles na naší zemi sobě blízkých (adhaesi, molekulárním skupenství atd.) Poněvadž tělesa podle své rozsažnosti v prostoru působí, jest zcela přirozeno, že touto přitažlivostí především svá místa v prostoru mění. Místní blízkost a vzájemné dotýkání jest tudy nezbytnou podmínkou jakékoliv působnosti tělesa na těleso, jakékoliv zdílnosti jejich jestoty a činnosti.

Vzájemná činnost a zdílnost těles mezi sebou jeví se nejjasněji v chemické skladbě, kterouž různé látky o své chemické vlastnosti se zdělují a tímto zdělováním v nové látky se proměňují.

¹⁾ Osvěta r. 1891. str. 453. sl. Článek: Látky a síly od O. Fr. Vaňka. Zde budiž podotknuto, že všechny články páne Vaňkovy: „Látky a síly, „O teoriích atomových“, „Hmota a pohyb“ v Osvětě r. 1890., 1891. a 1892. uveřejněné jsou s velikou důkladností a zároveň s chvalitebnou střízlivostí psány. S potěšením nemalým jsme z nich poznali, že p. spisovatel v otázce této v nynější přírodovědě nad jiné důležité, není scholastiky již tak příliš vzdálen.

Aby se dvě aneb i více látek mezi sebou spojilo, musí míti různé vlastnosti. Dříve měli chemikové za to, že všechny chemické látky se buď na kyseliny aneb zásady rozlišují. Kyseliny a zásady mají prý se k sobě jako opačné veličiny, podobně jako elektrina pozitivní a negativní, a to tím způsobem, že látky nejradikálnější až k nejkyseljším nenáhlá stupnice spjuje.

Ačkoliv dotčený názor v této všeobecnosti nyní již neplatí, přece jest tolik jisto, že právě nestejně a nepodobně látky nejraději se spojují. Tak kov s kovem jen zřídka se slučuje, kdežto kyslík s kovy, s nimiž se stýká, ihned se spojuje, ačkoliv pouhá styčnost nestačí, aby se kyslík s vodíkem aneb s dusíkem sloučil.

Kdyby nynější přírodověda nad slunce jasněji dokázala, že všechny chemické výjevy jsou různým pohybem atomů, přece z toho principu nevysvětlí, proč jen některé látky se slučují, proč jejich slučivost jen při dostatečném sblížení jeviti se může, proč tyto látky vždy jen dle určitého, neproměnného poměru váhy či objemu se slučují, proč rozličné látky zastupují se vespolek ve sloučeninách vždy týmž poměrným množstvím, v jakém se vespolek slučují, proč, slučuje-li se látka s látkou v několika různých poměrech, každý takový poměr z druhého vždy násobením anebo dělením číslem malým dovoditi se dá atd. Proto nezbyvá než mechanický pohyb nejmenších hmotných částic, jakýž bez odporu při každém chemickém ději se jeví, ze zvláštních sil hmotě immanentních vysvětlovati.

b) Vnější činnost, již tělesa na sebe působí a vzájemně o tuto svou činnost se zdělují, předpokládá v každém tělese vlastnost, jež obyčejně setrvačností sluje.

Je-li hmota v klidu, může se jen silou do pohybu dostat, a je-li v pohybu, může se jen silou či překážkou zastaviti. Hmota také nemění v pohybu svém ani rychlosti ani směru sama od sebe.

Již staří scholastikové říkali, že „*natura est conservatrix sui*,“ chtějíce tím zajisté setrvačnost hmoty na prvním místě naznačiti. Nicméně počal teprv Galilei vlastnosti této větší pozornost věnovati, a veliký Newton († 1727.) vyslovil ji slovy, že žádná hmota sama od sebe pohybu ani začítí ani skončítí nemůže, a zbudoval pak na základě jejím mechaniku nebes.

Že hmota, jež jest ve klidu, sama sebou do pohybu přejíti nemůže, jest samozřejmo. Jinak jest však s pohybem hmoty. — Že hmota do pohybu uvedená do nekonečna týmž směrem a s touž rychlostí pohybovati se musí, toť není již samozřejmo, a bylo po-

třebí důmyslných důkazů Galileiových a Newtonových, než pravda tato položena za základ, na němž moderní fysika zbudována.

Setrvačnost zahrnuje v sobě dva momenty :

1. Hmota není schopna, aby sama ze sebe změnila stav klidu aneb pohybu, v němž právě jest, a přešla z klidu do pohybu a z pohybu do klidu. Přechází-li hmota z klidu do pohybu aneb na obrat z pohybu do klidu, vždy zevnější síla na hmotu působící jest tohoto přechodu příčinou. — A poněvadž každé těleso ať jest v klidu nebo pohybu, vždy jisté místo zaujímá, jest

2. vždy nějakou příčinu předpokládati, kteráž je určuje, že zaujímá právě místo, (v klidu nebo v pohybu), na kterém jest. Jako jest těleso samo sebou jak ke klidu tak i k pohybu úplně nelišno, tak i nežádá samo sebou žádné určité polohy v místě. A proto zaujímá-li nějakou určitou polohu, bylo do ní zevnější příčinou uvedeno.

Neprostřední příčina této polohy jest sice v tělese samém, které v zaujaté poloze samo sebou potud trvá, pokud zevnější příčina ho nenutí, aby ji opustilo. Aby však těleso z klidu do pohybu nebo z pohybu do klidu přešlo a při tom vždy nějaké určité místo zaujalo, k tomu jest vždy potřebí síly překonávající překážku, kterou každé těleso svému přechodu z klidu do pohybu a z pohybu do klidu v cestu klade.

Jest tu vlastně setrvačnosti za sílu hmotě immanentní pokládati?

Rozumíme-li silou mohutnost, již těleso na těleso zevně působí, pak ovšem nemůže setrvačnost jakožto vlastnost hmotě immanentní nazývati se silou. Ni méně není také tato vlastnost hmoty toliko pouhou trpností v tom smyslu, jako by těleso svůj stav v klidu aneb pohybu jen proto zachovávalo, poněvadž není žádné zevnější příčiny, která by je z tohoto stavu vyrušovala.

Setrvačnost jest vlastností či vlohou (mohutností) hmotě immanentní, již hmota sama sebou beze vší zevnější příčiny na sebe působící může ve svém stavu klidu aneb pohybu setrvati. A proto vším právem lze setrvačnost nazývati silou, již hmota ve svém klidu aneb pohybu se zachovává.¹⁾

Odpor či překážku, kterou těleso svou neprostupností klade každému jinému tělesu, jež na ně naráží, má svůj důvod především v jeho setrvačnosti.

¹⁾ Redtenbacher: Das Dynamidensystem. Mannheim 1867. S. 12. Sr. Pesch: Welträthsel. S. 188. f.

c) Třetí třída či skupina hmotných činností záleží ve vnitřní rovnováze hmoty.

Zkušenost učí, že každé těleso jistý prostor zaujímá. Jest dokázáno (Gay-Lussacem), že nejmenší částice každého tělesa ve vzdušném stavu při stejném teple a tlaku mají vždy stejný objem. Každé těleso zaujímá v týchž poměrech také vždy týž prostor, který tak vyplňuje, že z něho odpuzuje každé jiné těleso, kteréž do něho vniknouti usiluje. A jak ze zjevů pružnosti poznati lze, nabývá každé těleso původní podoby a velikosti objemu svého, jakmile přestává na ně působiti síla, která jeho podobu nebo objem byla pozměnila.

Od této vlastnosti činí zdánlivou výjimku plyny, které mají do sebe tu zvláštnost, že jejich prchavé částice pořád více se vzdalují a jen stěnami nádob na všech stranách uzavřených pohromadě udržeti se dají. Z toho, jak se zdá, následuje, že plyny nemají žádné snahy, polohu své vnitřní rovnováhy udržeti, nýbrž na obrat, že usilují prostor, kterýž právě zaujímají, pořád více rozšiřovati. Avšak i tento zjev nepřičí se se nikterak dotčené všeobecné vlastnosti hmoty. Neboť plyny bývají stěnami nádob, do nichž jsou uzavřeny, tak stlačovány, že zaujímají menší prostor, než jejich vnitřní povaha žádá. Jakmile se stěny odstraní a tlak přestává na ně působiti, snaží se v prostoru se rozepnouti či rozprostraniti a tak zaujímati objem, jenž jest jejich přirozenosti přiměřen.

Nynější přírodověda jest sice v této příčině namnoze jiného názoru. Podle Clausia prchají nejmenší částice vzdušných látek od sebe s takou prudkostí, že svou vespolečnou souvislost úplně trhají a v přímočárném směru na všechny strany lítají. Avšak theorie tato není přece ještě všeobecně uznána. Tak na př. činí si z ní Dühring jen úsměšky a praví, že strky, nárazy a odrazy atomů, na nichž theorie tato zbudována jest, jsou jen bezdůvodnou smýšlenkou, která ve skutečných fyzikálních zjevech nemá žádného podkladu.¹⁾

Se stanoviska filosofie scholastické není proti této theorii ničeho namítati.

Jsou-li zásady dotčené theorie správný, nemají ovšem vzdušiny ani vlastního objemu ani tvaru. Ale v tomto případě nejsou již jednotnými tělesy, nýbrž množstvím těles, o nichž pak zvlášť platí vše to, co jsme o poloze rovnováhy hmoty vůbec byli pravili.

¹⁾ Ve spisu: Neue Grundgesetze zur rationalen Physik und Chemie. Sr. Pesch. Op. c. S. 190.

Má-li každé těleso nutností své přirozenosti svůj vlastní objem, jímž vždy určitý prostor zaujímá, jest patrné, že tato vlastnost hmoty nemá svého důvodu v nějaké zevnější příčině, nýbrž, že ze hmoty samé pochází a proto také v její vlastní činnosti záleží. A poněvadž každá činnost svůj vlastní princip či sílu předpokládá, musí také vniterná rovnováha hmoty míti ve hmotě samé princip či sílu svoji.

Podobně se má se spojitivostí (Cohaesionskraft) hmoty. Spojitivostí sluje síla, která jednotlivé části hmoty v celek váže a spojuje. — Různý způsob spojitivosti jest příčinou různého druhu skupenství hmoty. Na tomto základě rozeznáváme hmoty pevné, kapalné, vzdušné a étherické.

Sílu spojitivosti poznáváme při každém dělení, kteréž buď silou fysickou (na př. teplem) aneb umělou (na př. násilným přelomením aneb přetržením) dá se provésti. Tak jest potřebí závaží 80 kg. těžkého, aby se ocelový drát 1 mm. tlustý přetrhl. Tato trhací síla musí tedy překonati podobnou sílu jednotlivé části hmoty k sobě poutající a spojující. Podobným způsobem musí se spojitivost jednotlivých částí chemické sloučeniny přemoci, má-li se ve své součásti, ze kterých vznikla, zase rozložiti a potom v jinou sloučeninu zase vejíti.

I ze zjevů spojitivosti patrné, že ve hmotě samé musí býti síla, která její jednotlivé části rozličným způsobem k sobě váže. Ačkoliv síla tato mechanicky se jeví, přece sama nemůže v pouhém mechanickém pohybu záležeti. Předně se jeví jen v malé vzdálenosti hmotných částic, a proto jest tím patrnější, čím více částice hmotné vespolek se sblíží. Mimo to jest spojitivost a proto také její zevnější účín, t. j. spojitivost (coherence) nejen u rozličných hmot, nýbrž i u jedné a téže hmoty v rozličných případech rozličná; což z pouhého mechanického pohybu ze zevnější příčiny do hmoty a jejich jednotlivých nejmenších částic uvedeného nikterak se nedá vysvětliti. —

Jak již řečeno, kloní se nynější přírodověda k názoru, že všechny chemické prvky (72) jsou toliko různou skladbou jedné společné pralátky. Se stanoviska filosofie scholastické nelze proti tomuto názoru ničeho namítati.

Než jak vzniklo z této společné jednotné pralátky všech 72 chemických prvků? Moderní přírodověda odpovídá: pouhým mechanickým pohybem jejich nejmenších částic, jímž se k sobě různě druzí a kupí a tak různé chemické prvky ze sebe vytvářejí.

Avšak z pouhé jednotné pralátky ke každému pohybu nelišné nedá se nikterak různost tohoto pohybu a tím také ani různost spojivosti hmoty v různých chemických prvcích pochopiti a vysvětliti. Různá spojivost a její skutečný vnější projev: tvrdost, křehkosť, pružnosť, tažnosť atd. předpokládá ve hmotě různé síly spojivé, v nichž jedině tyto vlastnosti hmoty mohou míti dostatečný důvod.

Nedá se popírati, že názor nynější přírodovědy: „vše jest toliko pohyb a mechanický náraz“ jest na prvý pohled zcela jednoduchý a proto každému srozumitelný a jasný. Nicméně při hlubší úvaze zahrnuje v sobě přemnohou záhadu. —

Nauka tato předpokládá, že nárazem pohyb z tělesa pohybovaného na těleso druhé nepohybované se převádí. Již Schopenhauer nazývá tento převod pohyb z tělesa na těleso jediným tajemstvím, kteréž mechanika jinak tak jasná v sobě kryje.¹⁾ A Lange kárá v díle již často uvedeném²⁾ všim právem nynější materialistické přírodopytce, že se této otázky ani slovem nedotýkají a praví, že sice od nich slycháme, že síla není žádným strkajícím „bohem,“ ale že nám přece ještě nevysvětlili, jak jest síla tato s to, by pohyb z jedné částice hmotné prázdňým prostorem na jinou částici převedla.

A proto při řešení této otázky především na tom záleží, zda-li mechanický náraz tělesa na těleso něco nového působí čili nic. Tuť jest jen dvojí alternativa možná: buď jest při mechanickém nárazu pohyb tělesa pohybujícího a pohybovaného číselně (numericky) tožný, anebo vzniká v tělese, na něž náraz učiněn, nový pohyb, jenž jen svojí kolikostí pohybu tělesa náraz způsobivšího se rovná. Někteří přírodopytci se skutečně domnívají, že pohyb z tělesa do tělesa přechází, a to tím způsobem, jakoby se pohyb z tělesa, jež náraz učinilo, odtrhl a na těleso, na které náraz učiněn byl, se jaksí přesmekl.

Názor tento jest však v sobě absurdní. Těleso se pohybuje, když stálým postupem z místa na místo přechází. Pohyb tedy záleží v nepřetržitém a postupném pobytu tělesa na různých místech. A poněvadž postupný pobyt tělesa od tělesa samého věcně se neliší, nemůže z tělesa na těleso přecházeti. — Z čehož dále nezbytně následuje, že pohyb, do něhož těleso nárazem přechází, není numericky tožný s pohybem tělesa náraz tento způsobivšího, nýbrž že jest novým pohybem nárazem teprv v tělese

¹⁾ Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II. S. 338.

²⁾ *Geschichte des Materialismus*. Bd. II. S. 203.

způsobeným. Pohybné těleso, jak samo sebou zřejmo, může býti bez pohybu, pohyb nedá se však mysliti bez tělesa.

Mimo to pohyb dá se jak zvýšiti tak i zmenšiti, při čemž však těleso samo se ani nezvětšuje ani nezmenšuje. Ačkoliv pohyb nespadá s tělesem v jeden pojem, přece nejso věci od tělesa oddělitelnou nemůže býti leč pouhým stavem tělesa.

Těleso nepřetržitě a postupně se pohybující mění stále svoje vztahy k místům, kterými při pohybu prochází. Poněvadž při každém vztahu jest rozeznávati podmět (terminus a quo), předmět (terminus ad quem) a důvod, pro který se věc k věci vztahuje, proto má-li se stav podstatně změnit, musí se jeden z těchto tří momentů změnit. Při pohybu však nemění se ani místa (terminus ad quem), kterými těleso probíhá, ani těleso samo (terminus a quo), nýbrž toliko důvod tohoto vztahu. A důvod tento, an nemůže býti s podstatou tělesa tožný, může jedině záležeti ve stavu jeho, jenž je uschopňuje, by nepřetržitým postupem z místa na místo se pohybovalo.¹⁾

Pohyb jest tedy pouhý stav tělesa pohybovaného. Kdykoliv těleso se pohybující jiné těleso ze klidu do pohybu převádí, nepřenáší na ně pohybu svého, nýbrž svým pohybem v něm toliko pohyb, jehož posud nemělo, vzbuzuje.

Takto jest pohyb, jímž těleso svůj klid opouští, vždy něčím novým. A proto názor, že těleso pohyb tento obdrželo od tělesa, které na ně narazilo, jen potud se může připustiti, pokud pohyb nárazem v tělese nově vzbuzený kvantitativně pohybu tělesa na ně narazivšího se rovná.

Staří scholastikové vyjadřovali pravdu tuto svou teorií o činnosti a trpnosti (actio et passio), o reakci a repassi (reactio et repassio), tvrdíce, „quod omne agens agendo repatitur,“ při čemž jim zajisté pojem o rovnomocnině nárazu a odrazu, t. j. pohybu tělesa náraz působícího a pohybu nárazem způsobeného aspoň temně na mysli tanul.²⁾

Avšak pohyb podle nauky moderní ještě jiné záhady v sobě zahrnuje. Jako rozumu odporuje, aby pohyb z tělesa na těleso přecházel, tak moderní mechanická přírodověda svými zásadami nikdy nevysvětlí ani setrvačnosti pohybu ani neprostupnosti pohybovaného tělesa.

¹⁾ Pesch: Instit. phil. nat. I. c. p. 445.

²⁾ Pesch: I. c. p. 335.

Jak denní zkušenost dosvědčuje, má pohyb v dějstvu přírodním tvary nejrozmanitější: buď je přímočárný nebo rotační, a tento zase jest buď kruhový neb eliptický, hyperbolická a parabolická; nebo se jeví vlněním či chvěním, kteréž zvuk, světlo, teplo a električnost má za následek. Jest možno všecky tyto zjevy od sebe tak různé vysvětliti pouhým vespólným nárazem atomův a mechanickým pohybem tímto nárazem způsobeným beze všech sil hmotě immanentních?

Jest zákonem všeobecně ve přírodě platným, co hmotného jest, že vespolek se přitahuje. Jakými zákony nejmenší hmotné částice při jednotlivých tělesech se přitahují, není dosud známo; přitahování se těles do dálky, která se dá měřiti, děje se však u všech hmot týmž zákonem. Co se všeobecné přitažlivosti týká, tu platí zákon, že síla tato roste v poměru rovném s hmotností a ve čtverečném poměru převráceném se vzdáleností hmot od sebe.

Odkud pochází však tato různost rychlosti pohybu v různých vzdálenostech? Moderní přírodověda mathematickým výpočtem sice určuje tuto různost, s jakouž se tělesa při bližší a větší vzdálenosti k sobě pohybují, ale na otázku, v čem příčina tohoto zjevu záleží, nemá žádné odpovědi. Pohyb jest vlastně a bytně vždy jeden a týž, záležeje podle moderního názoru vždy jen ve změně místa atomů v sobě naprosto nezměnitelných. Jak lze však vysvětliti, že atomy svou pouhou změnou místa působí hned různé skupenství, hned zase zvuk, teplo, světlo atd.? A poněvadž jest metafysicky nezbytno, že vše, tedy také každý přírodní děj, musí míti svou dostačnou příčinu, jest také nezbytno, že při všech fysikálních výjevech mimo mechanický pohyb ještě jinou příčinu předpokládati jest, kteráž tento pohyb v sobě úplně neurčitý místněji určuje t. j. jemu určitý směr, tvar a způsob uděluje a tak jej ve zvuk, teplo, světlo, električnost atd. proměňuje. A touto příčinou jest síla každému tělesu immanentní.

Proto jest v každém pohybu dvojí stránku lišiti: materiální t. j. mechanický pohyb a jeho rovnomocniny, a formální t. j. síly hmotě immanentní, kteréž mechanický pohyb zvlášť určují a tak působí, že pohyb přerozmanitými způsoby se jeví. Stanovisko, na němž nynější přírodověda stojí, jest sice správné, avšak jednostranné, což i sami stoupenci nynější atomisticko-mechanického názoru světového připouštějí. Tak na př. praví Lange, že fysik, jenž počet chvějů k červenému světlu potřebných určuje, přece světla samého nevysvětluje. A proto prý dokazuje, co dokázati může, vše ostatní ponechávaje fyziologu. Fyziolog,

chtěje subjektivní pocit červeného světla aspoň nějak objasniti, bere prý zase útočiště k pouhému pohybu a praví, že prý pocit červené barvy proměnou dostředivých nervových proudů v proudy odstředivé v lidském oku vzniká. — Než v jakém vnitřním kausálním vztahu stojí nervové proudy, ať již mají povahu jakoukoliv, k pocitu barvy? Pouhé proudy nervové našeho pocitu barvy nikdy nevysvětlí. A proto praví, že se za chvějí étheru a za strunami nervovými ještě něco jiného musí skrývati, což s představou naší o světle a zvuku větší má příbuznost, než pouhé vlnění a chvění atomův.¹⁾

Poněvadž všude ve přírodě změna kvalitativní se děje, jest nezbytno, předpokládati v tělesech mimo mechanický pohyb také síly, kterých, byvše zevnějšími příčinami vzbuzeny, nejen mechanický pohyb, nýbrž také jeho zvláštní povahu a určitý ráz způsobují. Není tedy správně tvrditi, že lokální pohyb jest jediným účinem sil hmotných. Ačkoliv síly vždy ve svém projevu s lokálním pohybem jsou spojeny, přece záleží jejich vnitřní povaha ve vnitřním věcem immanentním důvodu pohybu a jejich hlavní a prvotný účín v činnosti (živé síle, impetus), která sice místním pohybem se jeví, přece však pouhým pohybem není.

Hmotných sil ovšem si nemůžeme představit, avšak tato nemožnost neopravňuje nás, abychom síly tyto zamítali a ve přírodě jen atomy a pohyb zevně do nich uvedený předpokládali. Vždyť ani o hmotě a její vnitřní povaze nemůžeme si žádné jasné představy utvořiti a přece, nechceme-li upadnouti do úplného akosmismu, musíme ji jakožto bytost věčně existující předpokládati. A týmž nezbytným postulátem jsou také hmotné síly. Poněvadž jediný mechanický pohyb nejmenších hmotných částic nestačí na vysvětlení přírodního života, nezbyvá než jednotlivým tělesům připisovati zvláštní vnitřní principy, které jejich lokální pohyb zvláště utvářejí a určují a tak nekonečnou rozmanitost zjevů přírodních působí.

Kdo věčnost hmotných sil popírá, tomu zůstanou zjevy přírodní navždy nepochopitelnou záhadou. A poněvadž duch lidský nemůže ustáti, dokud zjevů těchto jasně nepoznal, musí se s logickou nutností, jež velí, že vše, co jest anebo se děje, musí míti svůj dostatečný důvod, povznášeti nad mechanický a lokální pohyb atomů ku vnitřnímu jeho důvodu, musí připouštěti síly hmotě immanentní.²⁾

¹⁾ Lange: *Geschichte des Materialismus*. 2. Bd. S. 161.

²⁾ Sr. Dr. A. Seydlera: *Základové theoretické fysiky*. V Praze. I. díl. str. 233 sldd.

5. Fysický zákon a jeho nezbytnost.

§ 29.

Jak zkušenost dokazuje, působí každá přírodní síla vždy jedním a týmž způsobem. Tak padání hmot děje se vždy pohybem rovnoměrně zrychleným. Čas padání má se ku dráze jako řada arithmetická 2, 3, 4, 5 atd. k řadě geometrické 4, 9, 16. atd.

Zkušenost dále učí, že obor přírodních zjevů, v nichž jedna a táže síla se jeví, není při všech silách vždy týž. Jsou síly, které v nesmírném oboru přírodních dějů svou stálou platnost mají, kdežto jiné síly jen v obmezeném oboru působnost svou jeví. Nejrozsáhlejší platnost mají zákony mechanické, jak vidíme v mechanice těles pevných, tekutých a vzdušných. Také velerosáhly obor zjevů akustických, optických a elektrických jest jen několika zákonů ovládn. Za to platí v lučbě jen málo všeobecných zákonů, kdežto počet zvláštních či partikulárních zákonů jen v obmezených oborech chemických zjevů platných množí se téměř do nekonečna.

Zákon, podle kterého těleso působí, těsně souvisí se silou, kterou působí. A poněvadž síla zase řídí se hmotou, ve kteréž má sídlo, souvisí těsně pojem zákona jak se hmotou tak i se silou její.

Mnozí přírodozpytci zaměňovali a zaměňují dosud pojem hmoty s pojmem síly, tak že hmotu pokládají za jednoduché silojevné body, které v jisté sféře působí. A poněvadž od pojmu a její síly nedá se odmysliti pojem zákona, podle kterého hmota a síla působí, zaměňují také zákon a podstatu hmoty samé, nebo zákon a sílu, kterou hmota působí, jako na př. Theodor Fechner a Helmholtz.¹⁾

Avšak mezi hmotou a silou na jedné a zákonem na druhé straně jest přísně lišiti.

Fysický (hmotný) zákon záleží ve stálém a rovnoměrném způsobu, kterým hmotné bytosti jistý účín vždy působí nebo nepůsobí. Síla má se k zákonu jakožto princip činnosti ke způsobu této činnosti.²⁾

Zákon hmotný se různě vyjadřuje. 1. Buď znamená přirozenou vlastnost nějaké bytosti, jako když se praví, že olovo

¹⁾ Pesch: Welträthsel. I. c. S. 252 f.; Helmholtz: Populär-wissenschaftl. Vorträge. Braunschweig 1884. I. Bd. S. 342.; Schneid: Naturphilosophie. Paderborn 1891. 3. Aufl. S. 401 f.; Frohschammer: Über die Aufgabe der Naturphilosophie München 1861. S. 176 ff.

²⁾ Graham-Otto: Lehrbuch der Chemie. Braunschweig. 3. Aufl. I. Bd. S. 2.

jest těžší než aluminium, že kyslík se železem, mědí atd. podle jistých chemických poměrů se slučuje. Aneb 2. znamená nějaký všeobecný zjev, na př., že všichni lidé potřebují k zachování tělesného života pokrmu a nápoje, nebo 3. vyjadřuje určitý způsob činnosti a působnosti. Tak na př. jest zákonem všeobecným, že přitažlivosti ubývá v opačném čtvercovém poměru ku vzdálenosti.

Nejobyčejněji však naskýtá se slovo: „zákon“ v tomto posledním smyslu a znamená stálý a stejnoměrný způsob, jakým síla svou činnost jeví.

Tak na př. mluvíme o zákonu, podle kterého teplo tělesa roztahuje, elektřina ze hmoty na hmotu u některých těles rychle a zcela, u jiných jen liknavě a z části se převádí; — slučuje-li se chemicky látka s látkou v několika rozličných poměrech, dá se vždy každý takový poměr z druhého násobením anebo dělením číslem malým odvoditi. Známé jest chemické sloučenství FeO , Fe_2O_3 , FeO_3 .

28 dílů železa s 8 díly kyslíku slučuje se totiž v kysličník železnatý (FeO),
 2×28 „ „ 3×8 „ „ „ „ v kysličník železitý (Fe_2O_3),
 a 28 „ „ 3×8 „ „ „ „ v kyselinu železnou (FeO_3).

Ve všech těchto a podobných případech znamená slovo zákon stálost, kterouž jisté síly působí, aneb co tolikéž jest: znamená všeobecný pojem, v němž větší aneb menší počet stejných hmotných výjevů se zahrnuje. Zákon jest tedy výrazem, jenž obyčejně jednoduchou mathematickou formulí vyjadřuje stálý a nezměnný pořad jistých přírodních výjevů.¹⁾

4. Ano chceme-li zákon ještě určitěji pojati a vyjádřiti, neznamená toliko stálost a stejnoměrnost, s jakouž síla působí, nýbrž znamená vnitřní důvod této stálosti a stejnoměrnosti fysické činnosti. Zákon jest takto principem či důvodem, jenž hmotnou sílu určuje, že tak a ne jinak působí. Zákon uděluje síle takorčka předpisy, které jí při činnosti zachovávatí jest. Z toho patrné, že zákon stojí nad silou a činností její.

A v tomto smyslu definuje fysický zákon sv. Tomáš: „Lex physica est inclinatio naturae in proprios actus et fines.“²⁾

Moderní filosofové, jako Stöckl,³⁾ Pesch,⁴⁾ Lahousse⁵⁾, a j.

¹⁾ H. Buff: Kraft und Stoff vom physikalischeu Standpunkte. Giessen. 1867. S. 23.

²⁾ In II. lib. Sent. dist. 18. qu. I. art. 2. ad 1.

³⁾ Lehrbuch der Philos. Mainz 1881. 5. Aufl. 2. Abth. S. 109.

⁴⁾ Welträthsel. I. c. S. 257.

⁵⁾ Praelectiones metaph. spec. Cosmolog. Lovanii 1887. p. 362.

definují fysický zákon jakožto určitou a stálou normu, podle které přírodní síly působí. — Definice tato neliší se ve věci od definice Učitele Andělského. Rozdíl záleží toliko v tom, že sv. Učitel má při zákonu na prvním místě na zřeteli příčinu či důvod stálého a pravidelného působení přírodních bytostí, kdežto výměr, který o zákonu podávají novější stoupenci filosofie peripatetické, přihlíží více k účínu tohoto zákona, ku stálé a pravidelné činnosti věci.

Často se naskytá zákon ve filosofii scholastické v širším významu a pak znamená buď pravidelný způsob, jímž se Bůh při zachovávaní a řízení světa řídí, nebo vyjadřuje vespólnou vřajemnost a harmonii mezi všemi bytostmi přírodními a jejich činnostmi. Tyto zákony slují obyčejně zákony kosmickými, k nimž scholastikové jmenovitě tyto počítali: *Natura est amans ordinis.* — *Ab imperfectioribus progreditur ad perfectiora.* — *Supremum inferioris naturae attingit infimum superioris.* (Tento zákon vyjadřován také větou: *natura non facit saltus*). — *Opera naturae semper fiunt eodem modo, nisi quid impediatur.* — *Natura studet distinctioni.* — *Natura nihil facit frustra.* — *Studet compendio; non facit per plura, quae fieri possunt per pauciora.* — *Natura est amans unitatis: multas actiones reducit ad unam potentiam, multas potentias ad unam essentiam.* — *Natura non agit casu, sed ex intentione.* — *Natura non deficit in necessariis, nec excedit in superfluis.* — *Natura necessitatem praefert venustati.* — *Omnia facit aut propter necessitatem, aut majorem perfectionem.* — *Agit ad opulentiam, non ad paupertatem.* — *Natura non est determinata ad unicum agendi modum.* — *Procurat operum suorum perennitatem, quam assequitur saltem in specie.* — *Natura species curat, non individua.* — *Est sui conservatrix et propagatrix.* — *Diverso gaudet, unde producit individua quantum potest dissimilia ad universi pulchritudinem; ludit in individuis.*¹⁾

Fysický zákon co nejtěsněji souvisí s fysickým řádem světovým. A proto jest i fysickému zákonu připisovati touže nutnost, jakou do sebe má fysický řád světový.

Řád či pořádek, praví sv. Augustin, jest: „*Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.*“ (Stejných a nestejných věcí rozpoložení, vykazujíc jedné každé místo svoje.)²⁾

¹⁾ Pesch: *Institutiones phil. nat.* Friburg. 1880. p. 353 sq.; cf. Tungjorgi: *Instit. phil. Bruxellis* 1862. ed. 2. Vol. II. *Cosmol.* p. 890 sqq.

²⁾ O městě Božím, překlad Čelakovského vyd. v Praze 1833. díl 5. kniha 19. hlava 13. str. 46.

Každý řád či pořádek zahrnuje v sobě tři hlavní momenty: 1. členy v pořádku postavené, na př. knihy v knihovně, 2. normu, podle které jednotliví členové jsou sestaveni a seřadění, v knihovně jest to na př. obsah jednotlivých knih, podle kterého jest knihovna uspořádána a 3. účel pořádku. Účelem pořádku knihovního jest, aby jednotlivé knihy snadno se našly, což by bylo nemožno, kdyby byly beze všeho ladu a skladu na sobě nakupeny nebo beze všeho plánu ve skříních rozestaveny.

Jsou-li jednotliví členové podle jisté normy ku společnému cíli seřadění, stojí na vzájem mezi sebou v určitých vztazích, v nichž se počátek uskutečňuje a konkrétně jeví.

Často se stává, že mnohý řád cíle dochází jen spolupůsobením všech svých jednotlivých členů, což platí na př. o každém mravním organismu, rodině, obci, státu atd. Toto spolupůsobení jednotlivých členů řádu ku společnému cíli jest však jen tenkrát možno, když se řídí stálými zákony účelu řádu přiměřenými. Proto jest každý řád podmíněn zákonem. A poněvadž v každém řádu mezi jeho členy, jejich činnostmi a účelem, k němuž těmito činnostmi směřují, vládne úplná úměrnost, závisí povaha zákona, jímž se jednotliví členové ve svých činnostech ku společnému cíli řídí, na povaze řádu samého. Jaký tedy řád, taký zákon jeho.

Podle trojího uvedeného momentu, jež pojem řádu v sobě zahrnuje, jest řád různě rozeznávati.

a) Na prvním místě závisí povaha řádu na povaze členů jeho. Podle povahy členů lišíme řád fyzický, mravní a logický.

Běží-li o bytosti hmotné, které ve svých činnostech fyzické nutnosti jsou podrobeny, máme řád fyzický vnější hmotné přírody, kdežto bytosti intelligentní svobodně ku svému poslednímu cíli směřující řád mravní působí.

Jsou-li konečně vztahy, v nichž jednotliví členové pořádku k sobě stojí, pouhým naším myšlením ve členy pořádku uvedeny, sluje tento řád logickým, jako jest na př. každá vědecká soustava.

b) Podle různé normy, podle níž jednotliví členové pořádku jednotný celek tvoří, jest lišiti řád přirozený a kladný.

V řádu přirozeném jest norma již v bytnosti a přirozenosti členů samých obsažena, a proto se tito členové sami sebou v řád spojují. Tak přechází pokolení lidské zcela přirozeně v lidskou společnost, poněvadž jen v ní může po lidsku žítí a přirozeného cíle svého dojíti.

V řádu kladném není norma obsažena ve přirozenosti členů samých, nýbrž záleží na svobodné vůli osoby, která různé členy v jednotný celek za jistým účelem spojila. Tak jest církev kat. jakož i každý jednotlivý spolek řádem kladným.

c) Konečně závisí také pořádek na účelu či cíli, ku kterému směřuje. Je-li účel přirozený, t. j. takový, že ho členové řádu svými přirozenými silami dosíci mohou, sluje řád přirozeným. Má-li však řád účel nadpřirozený, k němuž jeho členové žádných přirozených sil nemají, k němuž proto nade svou přirozenost povzneseni býti musí, sluje řád nadpřirozeným. Křesťanství učí, že člověčenstvo nebylo od Boha při svém stvoření určeno k cíli přirozenému, nýbrž k cíli nadpřirozenému a následovně, že i řád, do něhož od Boha postaveno bylo, byl nadpřirozený.

Poněvadž na povaze řádu závisí také povaha zákona, jest rozeznávati:

a) zákony fyzické, mravní, logické,

b) zákony přirozené a kladné, a

c) zákony přirozené a nadpřirozené.

Řád není možen bez normy, podle níž nějaké množství věcí k jistému účelu jest spojeno. Každý řád předpokládá proto určitý plán, který musí prvé býti rozumně sestaven a promyšlen, než řád sám může býti uskutečněn. Avšak plán, v němž všechny vztahy mezi jednotlivými členy, jejich činnostmi a účelem, k němuž buď neprostředně nebo prostředně směřují, jsou úplně promyšleny, vypočítány a odváženy, může býti jen dílem rozumu.

Kde tedy jeví se nějaký řád, tam jest s naprostou nutností souditi na rozumnou účinkující příčinu.¹⁾

Poněvadž tato věta, jež nutně plyne ze zákona příčinnosti, má platnost naprostou a všeobecnou, platí tedy také o řádu fyzickém ve světě. Řád tento jest obrazem a odleskem ideálního plánu, v němž jej Bůh od věčnosti myslil a podle něhož jej také v čase uskutečnil. A jako fyzický řád vůbec má svůj ideální věčný vzor v Božském rozumu, tak i všechny fyzické zákony, jimiž světové bytosti ve svých činnostech se řídí, mají v Božském rozumu svůj poslední původ a nejvyšší důvod.

Zákon fyzický můžeme uvažovati buď v Bohu jakožto v jeho původci a dárci, nebo ve věcech hmotných tomuto zákonu podrobených. V prvním smyslu jest tento zákon jako každý jiný Božský zákon: „Dictamen divinae rationis omnia dirigentis in finem“,

¹⁾ V. moji Filos. podle zásad sv. Tom. Část I. str. 532 sld.

a nazývá se zákonem věčným, poněvadž jej Bůh od věčnosti do světového ideálního plánu pojal a podle něho činnosti všech světových bytostí zřídil a uspořádal.

Uvažujeme-li však tento zákon fysický ve všech hmotných, není než jejich determinací a náklonností (instinctus) k jistým a pravidelným činnostem. „Deus imprimit“, praví sv. Tomáš, „toti naturae principia (t. j. zákony) priorum actuum, et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae secundum illud Psalmi 148. Praeceptum posuit, et non praeteribit. Et per hanc rationem omnes motus, et actiones totius naturae legi aeternae subduntur.“¹⁾

Poněvadž fysické zákony co nejtěsněji souvisejí se samou bytostí a přirozeností konkrétních a individuálních hmotných bytostí a jejich účinkujících sil, jest těmto zákonům touže nutností připisovati, kterou bytosti a síly věci světových do sebe mají.

Jak opojujmu fysického zákona tak i o jeho stálosti a nezbytnosti má nynější přírodověda a filosofie různé názory.

1. Mnozí připisují fysickým zákonům platnost či nezbytnost naprostou.

Jak hmota jest věčná, nezměnitelná, nezbytná, tak i zákony, podle kterých hmota ve svých činnostech se řídí, jsou prý od věčnosti naprosto nezměnitelné a nezbytné. Výjimka od přirozeného fysického řádu a zákona, jímž řád tento jest podmíněn, jest prý zhora a naprosto nemožná.

Zákony fysické pokládá za naprosto nezbytné pantheismus, jenž Boha se zevnějším světem ztotožňuje a učí, že svět tento, mimo nějž není žádné jiné nadsvětové Božské bytosti, věčnému vývoji podle nezměnitelných zákonů jest podroben. Každá bytost jest toliko zvláštním projevem tohoto odvěčného vývoje, a proto se musí s naprostou nezbytností tak jevití, jak se skutečně jeví. Podle pantheismu mají tedy fysické zákony do sebe naprostou nezbytnost, právě tak jako zákony logické, ontologické a mravní.

Jako pantheismus prohlašuje i deismus zákony tyto za naprosté.

Podle nauky deistické stvořil Bůh svět a jeho jednotlivé bytosti z ničeho, uspořádal vše podle svých odvěčných ideí, předepsal všem věcem určité zákony, podle nichž ve všech svých činnostech musí se řídití, a dále se o osudy světa nestará, ano ani

¹⁾ I.—II. qu. 93. art. 5.; sr. Jos. Hontheim S. J. Iustit. Theodic. Frib. in Br. 1893. p. 814.

starati nemůže, poněvadž svět jak ve svém trvání tak i ve svém vývoji jest dále na Bohu naprosto nezávislý. Z čehož dále plyne, že i fyzické zákony, jimiž se svět ve veškerém životě řídí, mají sice svůj původ v Bohu, právě tak jako svět sám, ale ve své kosmické platnosti již na Bohu nezávisejí, a proto jsou nezměnitelný a nezbytný.

2. Touž strohou a naprostou nezměnitelností a nezbytností připisuje fyzickým zákonům také materialismus. Tak na př. praví Büchner: ¹⁾ „Přírodní zákon jest, jak Moleschott tvrdí, nejpřísnějším výrazem naprosté nezbytnosti. Zde není žádné výjimky, žádného obmezení, a žádná moc není s to, aby se z této nezbytnosti vymknula. Vždy a na věky padá kámen, není-li nějakou podlohou opřen, ku středu země, a nikdo ještě slunci nepřikázal, aniž přikáže, by se na obloze zastavilo.“ Jako Büchner, tak soudí o zákonech přírody všichni ostatní materialisté.

3. Do opačného bludu upadli sensualisté doby novější, jako na př. Hume, Locke, J. St. Mill, Lotze a m. j. Vycházejíce ze zásady, že jediným zdrojem našeho poznání jsou toliko smysly a indukce, uzavírali, že fyzické zákony, jež toliko empiricky mohou se poznati a dokázati, mají toliko empirickou platnost. Zda-li však zákony tyto platí také i o tělesech a prostorech nebeských, které empirickému zpytu nejsou přístupny, je-li jejich platnost vůbec naprosta, pro to nemáme prý žádné záruky. A připisujeme-li jim naprostou povahu, opíráme prý ji toliko o zákon příčinnosti, jehož všeobecná platnost není prý rovněž ničím dosud dokázána.

4. Všeobecnou platnost zákonů přírodních popírají také onino filosofové, jako na př. Cartesius, kteří jak byt tak i bytnost věcí (in statu intelligibilitatis) ²⁾ ze svobodné vůle Božské dovozující soudí, že Bůh mohl dáti věcem také jinou bytnost a přirozenost a následovně i činností jejich jinou zákonnost, než skutečně dal. Že tedy právě nynější zákony fyzické ve světě platí, závisí jediné na svobodném úkonu vůle Božské. Kdyby byl Bůh chtěl, mohl svět nynější i podle jiných zákonů zříditi a uspořádati. Povaha zákonů závisející na svobodné vůli Božské jest proto jen nahodilá. Tak na př. má nyní trojúhelník tři úhly a 180°, poněvadž Bůh při stvoření trojúhelník tak stvořil. Kdyby byl Bůh chtěl, mohl trojúhelník tak uspořádati, aby na př. místo 180°

¹⁾ Kraft und Stoff. Leipzig 1873. 13. Aufl. S. 39 ff. Sr. Schneid: I. c. S. 407 f.

²⁾ Viz moji Filosofii. Část I. Str. 337.

měl 200°, 300° atd. I katoličtí filosofové, jako na př. Tongiorgi a Palmieri (z Tovaryšstva Ježíšova), kteří ve přírodovědě na stanovisku nynější atomistiky stojí, připisují zákonům přírodním jen nahodilou platnost. A na stanovisku atomistiky jest tento názor zcela důsledný. Existují-li ve světě jen atomy, jež nemajíce žádných vnitřních sil mechanicky mezi sebou se pohybují, jsou všechny poměry a způsoby, kterými na sebe (mechanicky) působí, pouze nahodilé. Poněvadž atomy jsou samy v sobě ku každé skladbě úplně indifferentní, mohla je jen slepá náhoda, pokud se týče, Bůh uvesti v ten pořádek, v jakém je nyní ve světových bytostech shledáváme. Ale ať již slepá náhoda nebo Bůh atomy tak uspořádal, vždy zákony toho pořádku jsou jen nahodilé a nestojí se hmotou a hmotnými bytostmi v žádném podstatném poměru.¹⁾

5. Jiní zase, jako na př. Hertling, se domnívají, že tak jako bytnost věcí poznání našemu jest nepřístupna, i vnitřní povaha fyzických zákonů v bytnosti věcí obsažených nedá se poznati. Věda prý pozoruje sice skutečnou platnost těchto zákonův, ale při tom nemůže nikdy říci, že tak musí býti.²⁾

6. Názor, jež těmto krajnostem a výstřednostem nauk uvedených se vyhýbá, hlásají scholastikové a na prvním místě s obzvláštní jasností a určitostí sv. Tomáš.

Přirozenosti bytostí světových a následovně také zákony jejich činností, učí Učitel Andělský, jsou vzhledem k vůli Božské nahodilé, vzhledem však k ideám Božským mají nutnost naprostou.³⁾ Větu tuto třeba však místněji objasniti a vysvětliti.

Jen tenkrát byly by bytnosti stvořených věcí a fyzické zákony z těchto bytností plynoucí v každé příčině a naprosto nutny, kdyby Bůh, jak pantheismus tvrdí, tento viditelný svět ze sebe byl vytvořil s naprostou nutností. Ale Bůh stvořil vše, co mimo něj jest, úplně svobodně. Právě tak, jak tento svět stvořil, mohl ho také nestvořiti. Poněvadž však účín, jež vytvořila příčina svobodná, rozumnou a svobodnou vůlí působící, nemůže nikdy míti do sebe naprosté nutnosti, nemůže se také stvořeným bytostem naprosta nutnost připisovati. V tomto vzhledě jsou všechny bytosti hmotné a jejich fyzické zákony, podle kterých působí, jen nahodilé. Ovšem, když jednou Bůh stvořil svět a jeho jednotlivé

¹⁾ Schneid: l. c. S. 407 f.

²⁾ Über die Grenzen der mechan. Naturerklärung. S. 83.

³⁾ C. gent. lib. 2. cap. 29—30.

bytosti a uvedl je do pořádku fysického, v němž je nyní vidíme, nemohou stvořené věci a jejich fysické zákony býti jiné, než právě jsou, poněvadž Bůh jakožto bytosť vševědoucí a všemohoucí nemůže si jednak sám odporovati a jednak minouti se s účelem a cílem, který si při svém díle tvůrčím a jeho provedení vytkl.

Ale naprosto řečeno nebyl Bůh ničím nucen, aby vůbec něco a zvláště tento svět stvořil.

Zcela jinak však mají se stvořené bytosti, uvážíme-li idey Božské jakožto neprostředné příčiny a důvody, na kterých byt a činnost dotčených bytostí svou vnitřní povahou závisí. Tuť přísluší stvořeným věcem a jejich zákonům nutnost naprostá.

Vnější svět jest obrazem a odleskem ideálního plánu v Božském rozumu obsaženého, v němž jej Bůh od věčnosti myslil a podle něhož jej v čase uskutečnil. Bytnost každé hmotné věci jakož i zákon, jemuž ve své činnosti jest podrobena, má takto svůj vzor vždy v nějaké ideji v Božském rozumu od věčnosti bytující. A poněvadž Bůh jest bytostí naprosto dokonalou, musí své idey — ovšem pod podmínkou, že se k tomu svobodně rozhodnul, — tak dokonale ve vnějších věcech uskutečňovati, jak dokonalé tyto idey jsou v sobě. Věci stvořené musí svým Božským ideálním vzorům býti úplně přiměřeny. Kdyby věci stvořené a zákony jejich činnosti nebyly věrným a úplně vyrovnaným odleskem ideálních svých vzorů, podle kterých je Bůh stvořil, byl by Bůh ve svých činnostech na venek roven konečným a obmezeným bytostem, které často buď pro svou vlastní nestatečnost, aneb pro vnější překážky, se kterými se jejich činnosti potkávají, nemohou úmyslův a záměrů svých tak dokonale uskutečniti, jak si přejí a jak usilují.

Poněvadž jsou bytnosti stvořených věcí a zákony, kterými se ve svých činnostech řídí, úplně věrným obrazem naprosto nutných a nezměnitelných idejí Božských, jsou také samy v sobě úplně nutny a nezměnitelny.

Poslyšme příslušnou nauku sv. Tomáše: „Sciendum est,“ praví Učitel Andělský, „quod si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet, aliqua principia rerum non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius necessitatem absolutam habet propter hoc, quod iam ex con-

trariis est compositum; quamvis ipsum ex contrariis componi iam non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.¹⁾ Z toho jest průvodno, jak nespravedlivá jest výtka, kterou moderní přírodověda scholastice činí, že prý o nutnosti a nezměnitelnosti fyzických zákonů neměla ani potuchy, a že teprv novější doba tuto nutnost a nezměnitelnost jasně poznala a vytkla a tak základ položila k podivuhodnému rozvoji a pokroku věd přírodních. Kdo jen povrchně zná nauku scholastickou, ví také, že není možno nutnost a nezměnitelnost fyzických zákonů hlásati s větší ještě určitostí a rozhodností, než scholastika činila. Bůh, jakožto bytost vševědoucí, tak scholastika vždy učila, má ve svém rozumu nekonečný počet jiných světových plánů, z nichž každý mohl uskutečniti. A i ze hmoty tohoto světa mohl vytvořiti nekonečně mnoho jiných světů buď dokonalejších aneb i méně dokonalých než jest svět nynější.

Nynější svět a fyzický řád v něm stanovený jest sice dílem svobodné tvůrčí činnosti Božské, ale jakmile jednou byl Bohem stvořen a zřízen, musí jednotlivé světové bytosti státi k sobě v jistých určitých vztazích a směřovati ke společnému cíli určitou vzájemnou činností. A poněvadž tato součinnost nedá se ani mysliti bez jistých nezměnitelných zákonů ji určujících a řídících, nabývají fyzické zákony pod podmínkou stvoření světa přirozené nutnosti. A poněvadž tyto zákony s bytností věcí stvořených a jejich činnostmi co nejtěsněji souvisejí, nejsou v tomto řádu světovém Bohem jednou stanoveném a zřízeném jiné fyzické zákony možny, než které nyní veškeren běh a vývoj přírodního života řídí a spravují. Kdyby místo nynějších fyzických zákonů ve hmotné přírodě jiné zákony zavládly, musily by se napřed změnit i bytosti světové samy, jejich síly, činnosti, vzájemné vztahy atd. Aby se však tato změna mohla státi, musil by se prvé změnit ideální plán, podle něhož Bůh svět tento stvořil a do nynějšího pořádku uvedl. V tomto případě však by musil Bůh prvé tento svět úplně zničiti a v niveč obrátiti a potom teprv zase zcela jiný svět podle jiného plánu stvořiti a uspořádati. Ale pak by jednal jako nějaký umělec začátečník, jenž se pokouší o uskutečnění díla idej své přiměřeného, ale poněvadž se mu buď pro vlastní neschopnost anebo pro nevhodnost umělecké látky nezdařilo, rozbíjí zase dílo toto a snaží se

¹⁾ C. gent. lib. 2. cap. 30.

na jeho místě vytvořiti dílo nové, přiměřenější ideálnímu vzoru, jež v něm chce zobraziti. Poněvadž však Bůh jakožto bytost naprostá, v každém díle svém, které koná, zcela dokonale a vyrovnaně zobrazuje a uskutečňuje ideu, kterou o něm měl ve svém rozumu od věčnosti, nemá naprosto žádné příčiny, aby svět jednou stvořený a do nynějšího řádu uvedený v jakékoli příčině měnil. A proto jako jest ideální světový plán v Božském rozumu předjatý a obsažený sám v sobě naprosto nezměnitelný, tak se nemůže ani svět se svými jednotlivými bytostmi jakožto konkrétní výraz a odlesk tohoto ideálního plánu měniti. Fysické zákony v bytnostech stvořených věcí založené jsou právě tak nezměnitelný, jako tyto bytnosti samy. A poněvadž řád světový jest jednotným, úpln^ě souvislým a těsně sečlánkovaným celkem, právě jako jeho ideální plán v Božském rozumu od věčnosti obsažený, musí vládnouti naprostá vespolečná shoda a harmonie i mezi jednotlivými fysickými zákony, které podmiňují jak trvání tak i souhlasné a souměrné spolupůsobení světového řádu k poslednímu cíli. Kdyby tedy jen jediný fysický zákon se zrušil anebo se pozměnil, zmizel by sám fysický řád světový. Uvažme na př. jen zákon tíže. Zákon tento řídí běh měsíce kolem země, řídí běh planet kolem slunce, řídí běh všech těles nebeských v nekonečném prostoru světovém. Síla tíže čili gravitace v celém všemíru působící jest nejvniternějším úvazkem všechny světové bytosti v jeden celek vízícím a jest nejhlubším základem a nejpodstatnější podmínkou fysického řádu světového. A totéž platí o všech ostatních zákonech fysických.

Kdyby síla gravitace ze světa buď zmizela, nebo podle jiného zákona se jevila, musil by celý nynější světový pořádek v jediném okamžiku ze svých nejvniternějších základů se vyvrátiti.

Z této úvahy již plyne, jakou nezbytnost mají do sebe zákony fysické.

Nezbytnost jest buď následná nebo předchodná. Následně jest nezbytno, co, pokud existuje, nemůže neexistovati. Píšu-li, nemohu zároveň nepsati. Poněvadž však moje psaní jest úkonem svobodným a proto také nahodilým, jest to, co jest jen následně nutno, naprosto řečeno, jen případné a nahodilé, může tedy býti, když není, a když jest, může nebyti (ovšem ne současně).

Že jsou přírodní zákony následně nezbytny, rozumí se samo sebou a nikdo jim také této následné nutnosti neupírá. Dokud nynější světový pořádek trvá, musí ovšem také trvati zákony tento pořádek podmiňující a udržující.

Mimo nezbytnost následnou jest rozeznávati také nezbytnost předchodnou, jež záleží v poměru příčiny k jistému účinu determinované. Že z jádra jabloňového roste vždy jen jabloň, jest již předchodně nezbytno, poněvadž jádro toto již svou vnitřní přirozeností jest určeno a zřízeno, aby jen jabloň ze sebe vyvíjelo.

Než nezbytnost tato může býti zase dvojitá: buď jest logická či apriorní, nebo teleologická (účeloslovná) či aposteriorní.

Nezbytnost předchodná a logická jest ta, která již v pojmu věci leží. Tak jest logicky nezbytno, že kruh jest okrouhlý, že trojúhelník má tři úhly a 180°. Tato logická nezbytnost, jak patrně, jest naprostá a proto vylučuje kontradiktorický opak vždy a pod každou podmínkou. A tuto naprostou nutnost právě materialismus a pantheismus přírodním zákonům připisuje. Ovšem je-li hmota věčná, naprosto nutná, a je-li i vývoj její věčný a nutný, pak ovšem nezbyvá, než že i zákony, jimiž se tento vývoj řídí, též naprosté nezměnitelnosti a nezbytnosti musí býti podrobeny. Poněvadž však hmota, jak později zevrubně dokážeme, svou vnitřní povahou nedá se srovnati s věčností a s naprostou nezbytností, nemohou ani vývoj její ani zákony tohoto vývoje býti naprosto nezbytny. Uvážíme-li na př. logický zákon: jedno a totéž nemůže zároveň a v témže vzhledě býti a nebýti, a zákon sálavého tepla: teplo se šíří do dálky přímočárně jako světlo a ubývá do dálky účinu jeho čtverečně jako účinu světla, tuť ihned veliký rozdíl mezi tímto dvojím zákonem znamenáme. Zákon logický jest apriorní a jeho nezbytnost plyne neprostředně z pojmu jestoty a nicoty. Jest samo sebou zřejmo, že co jest, nemůže (zároveň a v témže vzhledě) býti ničím. Zákon však sálavého tepla platí sice ve veškerém oboru přírody, ale nikdo nebude tvrditi, že jest naprosto a v sobě nemožno, aby teplo jiným způsobem sálalo, než skutečně sálá. A totéž platí o každém jiném zákonu přírodním.

Od nezbytnosti předchodné a logické (apriorní, naprosté) jest přesně lišiti nezbytnost předchodnou a teleologickou (aposteriorní), která záleží v poměru věcí k cíli jim určenému.

Že zákonům přírodním nejen nezbytnost následnou, nýbrž také předchodnou připisovati jest, plyne z těchto důvodů.

Denní zkušenost nás učí, že přemnohé zjevy dějí se ve přírodě vždy pravidelným a určitým způsobem. Tak na př. dráha (s) vykonaná v době (t) při pádu volném jest vždy $s = \frac{1}{2}gt^2 = \frac{1}{2}9\cdot8t^2 = 4\cdot9t^2$. (g znamená zrychlení, jakým hmoty k zemi dopadají. V krajinách našich v prostoru vzduchoprázdném a ve výši hladiny mořské jest

$g = 9.8 \text{ m.}$) Z této stálé pravidelnosti jest souditi, že ve vnitřní povaze hmoty jest hledati příčiny, která ji k této pravidelné činnosti určuje. Zachvátí-li oheň látku hořlavou, vždy ji ztráví. A proto v ohni samém již před tímto ztrávením látky hořlavé musí býti obsažena příčina, která oheň k této činnosti pudí.

Kdykoli však ze příčiny jistý účín nutně následuje, není tato nutnost toliko následná, nýbrž musí býti předchodná, t. j. v nutnosti poměru mezi příčinou a účinem obsažená. Z toho dá se vysvětliti, proč ze mnohých příčin, kteréž ve přírodě postřehujeme, poznáváme s úplnou jistotou jejich budoucí účiny.

Tutéž pravdu můžeme také apriorně dovoditi. Podle nauky sv. Tomáše „forma dat esse, dat agere, dat denominari rei“. Jakou tedy má bytost podstatnou formu, takou má též činnost. Podstatná forma ustanovuje věc a to nejen v bytnosti nýbrž i přirozenosti její¹⁾ a proto ji také určuje k činnosti jí přiměřené.²⁾ Každá věc jest svou podstatnou formou a proto také svou bytností k jistému účínu určena, tak že mimo tento účín nemůže jiného působiti.

Poměr však mezi bytností věcí a jejich zevnějším účinem závisí jak na rozumu tak i na vůli Božské.

Již v Ontologii³⁾ jsme ukázali, že bytnosti věcí jest se dvojího stanoviska uvažovati. Buď jsou ve stavu čiré a pouhé poznatelnosti (in statu merae intelligibilitatis) anebo v bytu (in statu existentiae). Bytnosti všech věcí ve stavu čiré ideální poznatelnosti jsou věčny, nezměnitelný a nezbytný, poněvadž idey Božské, v nichž mají svůj poslední metafysický důvod, jsou rovněž věčny, nezměnitelný a nezbytný. Trojúhelník má na př. jen proto tři úhly a 180° , poněvadž Bůh od věčnosti trojúhelník takto ve svém rozumu myslí, a nikoliv toliko proto, poněvadž Bůh svobodně trojúhelník se třemi úhly a 180° stvořil.

Kdežto bytnosti věcí „in statu merae intelligibilitatis“ mají svůj důvod v ideách rozumu Božského, vznikly skutečně existující věci svobodným konem vůle Božské. Ačkoliv Bůh byl úplně svoboden, svět stvořiti nebo nestvořiti, tento svět přede všemi ostatními rovněž možnými světy stvořiti nebo nestvořiti, přece jakmile se jednou rozhodnul tento svět stvořiti, jest již vůle jeho nezměnitelná, a je-li jeho vůle nezměnitelná, mohou se v jednotlivých

1) Sr. moji Filosofii. Část I. Str. 340 sled.

2) Sv. Tom. In lib. IV. Sent. dist. 43. qu. 1. n. 1.

3) Viz moji Filosofii: str. 337 sled., 352 sledd.

stvořených věcech jen ty idey jeviti, které Bůh chtěl v nich uskutečniti. Všechny stvořené bytosti jsou projevem nezměnitelných ideí božských, a proto také pokud týmiž bytostmi jsou a trvají, jsou rovněž i samy v sobě nezměnitelný.

Mimo to kdykoliv Bůh nějakou změnu ve věcech působí, působí vždy podle rozumu a moudrosti své. Jsa bytostí nekonečně moudrou, má také při všech svých skutcích vždy jen nejmoudřejší účely na zřeteli a k účelům těmto volí také vždy nejvhodnější prostředky. Kdykoliv Bůh na venek v tomto tvorstvu působí, musí vždy dobra jednotlivých bytostí používati k dosažení dobra celého všehomíru. Neboť dobro toto (všehomíru) jest Bohu účelem, pro který dobro jednotlivých věcí chce a působí. Dobro však všehomíru žádá, aby každá věc působila podle své vlastní přirozenosti a působením tímto podle povahy své napomáhala k dosažení účelu celému všemumíru Bohem vytknutého. Z čehož plyne, že Bůh řádu světového jednou stanoveného nemůže měniti, leč v jednotlivých případech a to jen ze zvláštních příčin, o kterých později ve stati o zázracích zevrubně pojednáme.¹⁾

Poněvadž světové podle ideí Božských stvořené bytosti účelu, k němuž stvořením jsou určeny, toliko svou harmonickou činností mohou dosíci, jsou i všechny fysické zákony, tuto činnost podmiňující, v onom ideálním světovém plánu Božském zahrnuty a proto jsou jako plán tento rovněž nutny a nezměnitelný. A v tom záleží právě jejich nezbytnost, již jsme předchodnou nazvali. Nezbytnost tato, jak patrno, není však apriorní či logická. Jinak by se vše, co se ve světě děje, musilo dít s naprostou nutností, tak že by logicky bylo zhola nemožno, aby se vůbec nedělo anebo aby se jinak dělo, čehož zajisté nebude tvrditi nikdo, jehož rozum bludy pantheistickými a materialistickými není v základních logických zákonech úplně zvrácen. Poněvadž však tato předchodná nezbytnost fysických zákonů těsně souvisí s účelem, k němuž vesmír Bohem samým jest jak ve své celistvosti tak i v jednotlivých částech přemoudře zřízen a uspořádán, nazýváme tuto předchodnou nezbytnost pouze teleologickou či účeloslovnou.

Z nutnosti a nezměnitelnosti fysických zákonů plyne dále, že žádná stvořená bytosť zákonů těchto nemůže zrušiti ani v jednotlivých případech jejich platnosti zastaviti. Právě proto, že všechny bytosti světové jsou těmito zákony v jediný jednotný celek spojeny a spjaty, jsou jim jak ve svém bytu tak i ve své činnosti úplně

¹⁾ Sv. Tom. Sum. c. gent. lib. I. cap. 86. a lib. III. cap. 98.

podrobeny. A tato nezrušitelnost fysických zákonů platí nejen pro bytosti hmotné, nýbrž také pro tvory svobodné. Ani člověk ani čirý duch nemá nad fysickými zákony žádné rušící moci a vlády. Nepřemožitelnost a nepřekonatelnost fysických zákonů jest tedy pro bytosti přírodní naprostá. Síla mocnější může sice překonati sílu slabší, tak jak všude ve přírodě vidíme. Ale jako v tomto případě síla slabší není zrušena, nýbrž jen vázána, tak i zákon, podle kterého tato slabší síla působí, nepozbývá při tom své všeobecné platnosti. Žene-li parostroj vodu z řeky rourami do kopce, neruší zákona tíže, nýbrž překonává toliko větší silou páry menší sílu tíže vody. Podobně se má v každém případě, kdykoliv větší síla se silou menší opačně nebo příčně působí.

Než tu nastává již otázka nad jiné důležitá, zda-li přírodní zákony vzhledem k bytnostem hmotným samým, s nimiž co nejtěsněji souvisejí, jsou tak nutny a nezměnitelný, že ani Bůh nemůže v nich učiniti naprosto žádné výjimky, anebo jinými slovy: zda-li Bůh jakožto prvá účinkující příčina bytostí světových může něco mimo řád světový učiniti, buď že ve vnější smyslné přírodě působí účín, k němuž síly přírodní naprosto nestačí, nebo že nepoužívaje sil přírodních působí sám neprostředně nějaký zjev, který jinak naprosto řečeno síly tyto svou přirozenou činností mohou samy způsobiti, nebo že konečně přírodní síly váže, že nemohou působiti účínu, ku kterému svou přirozeností jsou zřízeny.

Ačkoliv otázka tato již svého rozřešení dochází naukou o vztahu fysických zákonů k Bohu, přece musíme o ní zvláště pojednati, poněvadž téměř nekonečná jest řada filosofův a přírodozpytců, kteří fysickým zákonům připisují naprostou nutnost a nezměnitelnost a proto prohlašují každou odchýlku a výjimku od jejich všeobecné platnosti za naprosto nemožnou.

Křesťanská filosofie vždy učila, že stvořené bytosti závisejí nutně jak ve svém bytu tak i ve svých činnostech na Bohu jakožto příčině prvotné a všeobecné.

Z této závislosti dovozovala, že i poměr či vztah, který vzniká mezi každou stvořenou bytostí a jejím účínem, musí býti Bohu podroben a podrizen. Kdyby tento poměr vymykal se ze vlivu Božského a nemohl býti Bohem pozměněn, nebyl by již na Bohu závislý, nýbrž vznikl a trval by sám sebou a sám o sobě, což s pojmem bytosti nahodilé nedá se naprosto srovnati. A závisí-li poměr mezi bytostí stvořenou a jejím účínem svou vnitřní bytností na Bohu, může Bůh tento poměr také pozměniti.

Objasněme si tuto pravdu konkrétním příkladem. Každé těleso na naší zemi tíhne přirozeně k jejímu středu. Poněvadž jest bytostí ven a ven na Bohu závislou, závisí na něm jak svým bytem, tak i svou tíží a projevem či účinem této tíže. A proto má Bůh neobmezený vliv nejen na jeho byt, nýbrž také na jeho tíži a účín této tíže a může tento účín v jednotlivých případech pozměniti, tak jak na př. učinil Božský Spasitel, když kráčel po hladině moře Genesaretského.

Hmotný svět se svými fysickými zákony nemá přímě účelu a cíle svého v Bohu, nýbrž v člověku, jemuž slouží za prostředek k dosažení jeho posledního cíle, jenž záleží v poznání a milování Boha a ve vlastní blaženosti člověka. Hmotný řád a jeho fysické zákony jsou tedy jen prostředkem, jehož Bůh užívá, aby člověku umožnil dosažení cíle mu vytknutého. A proto nepřičí se ani pojmu světa ani žádné dokonalosti Božské, mění-li Bůh něco na tomto prostředku, kdykoli tato změna člověka lépe a příhodněji uschopňuje k dosažení posledního cíle jeho.

Mimo to jest tu ještě jeden důležitý moment míti na zřeteli. Když Bůh pojal ve svém rozumu ideální plán tohoto světa, jeho zákonův a řádu na těchto zákonech zbudovaného a od věčnosti ustanovil konem své nejsvětější vůle, že tento ideální světový plán v čase uskuteční, pojal již do tohoto plánu všecky výjimky a odchýlky, které v činnostech jednotlivých bytostí chtěl v čase učiniti. Proto se týkají tyto výjimky a odchýlky vlastně jen hmotných bytostí, nikoli však Boha. Jakmile se Bůh jednou rozhodnul, že tento svět stvoří, jsou všechny odchýlky od fysických zákonů právě tak zjevem nutným, jako všechny ostatní řádné a pravidelné účiny bytostí světových. Jest tedy zcela něco jiného tvrditi, že světový řád od Boha podle jeho odvěčného ideálního vzoru založený a zřízený nemůže býti změněn, což jest úplně pravda, a něco jiného jest jistiti, že Bůh nemohl od věčnosti žádné odchýlky od fysického světového řádu ve svém rozumu pojeti a této odchýlky v čase uskutečniti. Ačkoliv Bůh nemůže ničeho učiniti, co by nespadlo pod vládu jeho moudré a všemohoucí prozřetelnosti, přece se nepřičí této Božské světovládě, když Bůh mimo obyčejný a pravidelný běh přírody působí v jisté určité době nějaký účín, který od věčnosti ustanovil způsobiti v této době, na tomto místě, na této bytosti a v těchto okolnostech. Poněvadž mnozí tohoto rozdílu nedbali, upadli v otázce o povaze řádu světového a jeho fysických zákonů do osudných bludů, jak již sv. Tomáš

upozorňuje, an dí: „Quidam immobilitatem divini ordinis ad res ipsas, quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes, quod omnia necesse est esse, sicuti sunt, in tantum quod quidam dixerunt, quod Deus non potest alia facere, quam quae facit . . . Quidam autem e converso mutabilitatem rerum, quae divinae providentiae subjiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de Deo carnaliter sentientes, quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis, contra quod dicitur (Num. 23. 19.): Non est Deus, ut homo, ut mentiatur, nec quasi filius hominis, ut mutetur. Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt, contra quod dicitur (Thren. 3. 37.): Quis est iste, qui dixit, ut fieret aliquid, Domino non jubente?“¹⁾

Mimo to může Bůh jako prvá a všeobecná příčina všech dějů světových sám neprostředně působiti každý účín, který hmotné bytosti svými silami působí. Dal-li bytostem těmto síly účinkující a řídí-li je svou součinností k účínům jejich přirozenosti přiměřeným, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že musí sám míti moc bez pomoci a prostřednictví těchto bytostí jejich účín způsobiti, jak již zákon kausalitě žádá, který velí, že „causa causae“ musí býti též „causa causati“. A proto může Bůh povelem a pokynem své všemohoucí vůle nahraditi činnost každé hmotné bytosti a sám neprostředně způsobiti účín její.

A poněvadž všemohoucnost Boží není stvořením tohoto světa vyčerpána, může Bůh vůlí svou v oboru viditelné přírody působiti jevy, které síly a činnosti všech stvořených bytostí daleko převyšují. Možnost odchýlek a výjimek od pravidelné působnosti bytostí světových co nejtěsněji souvisí s pojmem Boha jakožto bytosti vševědoucí a všemohoucí, jež tento viditelný svět stvořila a stvořený v bytu zachovává a se všemi jeho fysickými činnostmi k cíli mu vytknutému spolupůsobí. Kdo věří v Boha, musí také připouštěti možnost odchýlky od řádu fysického a jeho zákonů.

Tato možnost ještě více nám ozřejmí, uvážíme-li povahu řádu a) metafysického, b) logického, c) mravního a d) řádu fysického.

a) Vše, co mimo Boha jest, jest podle ideí Božských stvořeno a zřízeno. A poněvadž idey Božské entitativně uvažované jsou podstatou či jestotou Božskou samou, pokud tato různým způsobem jest na venek ve tvorstvu napodobitelná a jevitelná, jest veškera

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 98. ad fin.

jestota mimo Boha existující svou nejvniternější bytností nápodobou a projevem jestoty Božské. A proto se musí veškerá jestota mimo Boha existující týmiž zákony řídit, které jsou v jestotě Božské samé založeny. Z čehož plyne, že řád metafysický již v jestotě věci založený se svými zákony jest naprosto nutný a nezměnitelný. Kdyby tento řád byl změně podroben, mohla by bytosť nutná, nekonečná, naprostá, nepodmíněná, nezměnitelná, věčná atd. býti zároveň bytostí nahodilou, konečnou, vztažnou, podmíněnou, změnitelnou, časovou atd. Poněvadž však vlastnosti: nutnosti, nekonečnosti, naprosté nepodmíněnosti, nezměnitelnosti, věčnosti atd. jsou samou bytností Božskou, a vlastnosti: nahodilosti, konečnosti, vztažnosti, podmíněnosti, změnitelnosti, časovosti atd. jsou bytností věci stvořených, žádá řád jestoty (řád ontologický či metafysický) s naprostou nutností, že každá bytosť musí vždy zůstatí takovou, jakou jest, tedy bytosť nutná, nekonečná atd. bytostí nutnou a nekonečnou, bytosť však nahodilá, konečná atd. bytostí nahodilou a konečnou, a jest naprosto a zhola nemožno, aby jedna přešla v druhou. Mezi touto dvojí bytostí není, jak říkají scholastikové, žádného přechodu (inter infinitum et finitum non est transitus).

Všechny věci mimo Boha mohly jen tvůrčím konem Božským vzniknouti. Stvoření (ve smyslu trpném) náleží k nejvlastnější bytnosti všech světových bytostí. Ale i když tvůrčím konem do bytu byly uvedeny, nemají ani v dalším svém trvání důvodu své existence v sobě, nýbrž závisejí na Bohu, bez něhož nemohou ani v bytu trvati ani činnými býti. A tato naprostá závislost věci stvořených na Bohu v jejich prvním vzniku, v jejich trvání a činnosti plyne s naprostou nutností již z pojmu jejich jestoty a jest proto rovněž naprosto nutným a nezměnitelným zákonem řádu metafysického.

Mezi stvořenými bytostmi jest však dvojí druh bytostí podstatně rozdílných rozeznávati: bytostí hmotné fysickým zákonům podrobené a bytostí rozumem a svobodnou vůlí obdařené, kteréžto poslední mimo řád metafysický náležejí ještě do dvojího vyššího řádu: do řádu logického a mravního.

b) Člověk máje mimo tělo také nesmrtelnou duši obráží ve veškerém svém duševním životě jakož i v jednotlivých svých úkonech život Božský. A proto musí v jeho životě týž řád a tytéž zákony se jeviti, kterými i život Božský se řídí. Poněvadž život Božský záleží v poznání Božské podstaty jakožto svrchované a subsistentní

pravdy a v milování této podstaty jakožto nejvyššího dobra, musí i lidský život s metafysickou nutností směřovati k poznání pravdy a milování dobra. — Předmětem Božského poznání jest podstata Božská, tak jak naprosto sama v sobě jest a zároveň také jak jest na venek ve tvorstvu napodobitelná a jevitelná. Bůh nazíraje svým rozumem na svou vlastní nekonečnou podstatu, nazírá v této podstatě také na všechny idey, kterými se může ve tvorstvu jeviti. A poněvadž podstata Božská jest naprosto jednotná a jednoduchá, nemůže mezi jejími jednotlivými ideami býti naprosto žádného neladu a sporu. Idey v Božském rozumu obsažené jsou takto nejvelebnější a nejvznešenější a při tom nejladnější a nejharmoničtější soustavou, která vůbec může se mysliti. A poněvadž člověk svým myšlením a poznáváním pravdy stopuje jen odlesky ideí a myšlének Božských, které Bůh od věčnosti svým rozumem myslil a v tomto vnějším světě (částečně) uskutečnil, musí aneb aspoň má i ve předmětenstvu lidského poznání vládnouti úplná shoda a harmonie. Za tou příčinou zřídil a uspořádal Bůh lidský rozum tak, že mu vytknul jisté zákony a normy, kterými se mu při poznání pravdy jest řídit, aby místo odleskův ideí Božských nehledal bludiček lichých domněnek a absurdních názorů. Tyto zákony, které zákony logickými nazýváme, jsou pouhou aplikací těchž zákonů, podle kterých Bůh sám poznává a myslí jak svou vlastní podstatu, tak i všechny možné její projevy na venek. Bůh jakožto bytost eminentně rozumová (ens eminenter intellectuale) musí také ve svém poznávání býti eminentně logický. A proto i člověk jakožto obraz rozumové bytosti Božské musí při svém poznání pravdy býti podroben týmž nutným a nezměnitelným logickým zákonům, kterými se sám Bůh při svém vlastním poznání řídí.

Ačkoli logické zákony jsou již Bohem samým do našeho rozumu vloženy, přece jejich nutnost a nezměnitelnost nezáleží na prvém místě v subjektivní povaze našeho myšlení. Jak noëtika učí, neřídíme se ve svém myšlení logickými zákony na prvém místě proto, že toho žádá povaha našeho rozumu a našeho poznání, nýbrž proto, poněvadž jestota, kterou myslíme a poznáváme, tyto zákony našemu rozumu předpisuje a takoruka vnucuje. Máme-li nějakou věc správně poznati, jest nezbytně třeba, abychom ji tak poznali, jak v sobě jest. A proto jest nám ji poznati podle všech ontologických zákonů, kterými se její jestota řídí. Zákony jestoty musí býti zároveň zákony našeho

myšlení, čili jinými slovy: zákony ontologické (metafysické) musí býti zároveň zákony logickými. Jen proto na př. řídíme se ve svém myšlení zákonem kauzality (každý účín musí míti svou příčinu), poněvadž ve věcech samých — in rerum natura — vše co bylo učiněno, musilo býti něčím učiněno. Svým myšlením nevkládáme tohoto zákona do věcí, nýbrž proto podle něho z přírodního dějstva soudíme na jejich příčinu, poněvadž jest v tomto dějstvu samém přede vším naším poznáním obsažen. A podobně při všech ostatních logických zákonech. Kdybychom ve svém poznání od zákonů ontologických jestoty odezírali, nepoznávali bychom již této jestoty tak, jak v sobě objektivně a bytně jest, nýbrž jak bychom si ji subjektivně toliko představovali. V tomto případě pozbylo by naše poznání všeho objektivního rázu a stalo by se pouhou subjektivní domněnkou.

Ponevadž naše poznání na objektivní jestotě naprosto závisí, jest podrobena také všem bytným zákonům této jestoty. Avšak těmito zákony by se zajisté poznání naše neřídilo, a ani řídití nemohlo, kdyby mezi naším poznávacím rozumem a mezi poznatelným předmětenstvem nebylo již a priori shody a harmonie. Jen proto jsou ontologické zákony jestoty zároveň logickými zákony našeho rozumu, poněvadž tento (totiž rozum) již svou přirozeností jakožto obraz rozumu Božského jest samým Bohem k tomu zřízen a určen, aby nazíral na odlesky ideí Božských ve vnějším světě zářících a v těchto odlescích poznával jejich vzory v rozumu Božském od věčnosti zářící. Poněvadž tedy povaha logických zákonů závisí na povaze jestoty a jejich ontologických zákonů musí býti i logické zákony naprostou nutností a nezměnitelností opatřeny.

c) Úplnou analogii této nezměnitelnosti máme v mravním řádu a jeho zákonech. Jako Bůh stvořil lidský rozum podle vzoru svého rozumu, tak stvořil lidskou vůli podle vzoru své vůle. Mezi vůlí Boží a předmětem její lásky jest úplná shoda, ano naprostá totožnost. A tato naprostá shoda mezi Bohem a jeho naprosto dobrou a svatou vůlí jeví se nejen ve všech skutcích Božských, nýbrž jest zároveň nejvyšším a naprostým zákonem pro všecken mravní život bytostí rozumných. Bytosti tyto jsouce obdařeny svobodnou vůlí, jež sama sebou (per se) směřuje jen k dobru, jsou mravním svým životem právě tak obrazem a odleskem Božské lásky k dobru, jako svým rozumovým životem jsou nápodobou Božského poznání pravdy. A láska Boží k dobru, jež právě tak náleží

k bytnosti Božského života, jako poznání pravdy, jest nejvyšším a proto také naprosto nutným a nezměnitelným zákonem, jenž podmiňuje, řídí a spravuje všecken mravní život svobodných bytostí.

Mravní život lidský jeví se trojím směrem: směrem člověka k Bohu jakožto Tvůrci a poslednímu cíli veškerenstva, člověka k sobě samému a konečně člověka ke člověku. A všechny tyto směry a povinnosti z nich plynoucí určuje a vymezuje mravní zákon. A poněvadž mravní zákon (*lex naturalis*) má v Bohu, v jeho naprosto nezměnitelné svaté vůli (*in lege aeterna*), svůj poslední důvod, musí býti právě tak nutný a nezměnitelný, jako jest nutná a nezměnitelná svatost vůle Boží.

Poněvadž člověk ve svém mravním životě obráží svatost Božskou, nemůže sám Bůh ničeho měniti ani na poměru člověka k sobě jakožto Tvůrci a poslednímu cíli jeho, ani na poměru k němu samému a k ostatním lidem. Poměr tento jest jen jeden a žádný druhý a třetí atd. nedá se naprosto mysliti. Jako Bůh logickými zákony vyměřuje a uschopňuje náš rozum, aby poznal metafysické, naprosto nezměnitelné poměry a vztahy jestoty a poznáním těchto poměrův a vztahů připodobnil se Božskému rozumovému životu, tak řídí svými mravními zákony naši vůli, abychom jakožto svobodné bytosti plnily své povinnosti k Bohu, k sobě a svým spoluobčanům, a tak obráželi svatost Božskou ve svém životě jako v nějakém zrcadle. Metafysické, logické a mravní zákony jsou naprosto nutny a nezměnitelný, poněvadž podmiňují a určují ony naprosto nutné a nezměnitelné vztahy, v nichž člověk jakožto obraz Boží jak svou jestotou tak i svým intelektuálním a mravním životem stojí k nebeskému vzoru svému.

d) V poměru podstatně různém stojí k Bohu řád fysický a jeho zákony.

Řád fysický se svými zákony není projevem ani jestoty ani naprosté rozumnosti ani svatosti Božské, jako řád metafysický, logický a mravní, nýbrž závisí jedině na svobodě Božské, kteráž jsouc příčinou stvoření světa, jest také příčinou fysického řádu se všemi zákony jeho. Kdežto Bůh má od věčnosti ideu jen jediného řádu metafysického, logického a mravního, poznává nekonečný počet řádů fysických, z nichž může svobodně voliti ten, který právě chce. A poněvadž tento řád se svými fysickými zákony jest dílem svobody Božské a proto jest jen jedním z nekonečného počtu možných světových řádů, může Bůh,

kdykoli vyšší zájmy toho žádají, od fysických zákonů, které jsou jen nahodilé a také měnitelné, činiti jednotlivé výjimky a odchýlky. ¹⁾)

Kdo však popírá byt Boží a stvoření světa podle odvěčných ideí Božských, ten již nemůže pro pravidelnost a zákonitost přírodního života udati pražádné rozumné příčiny a musí tento život buď směšovati se životem Božským anebo připisovati jeho původ a důvod slepé náhodě, tak jak s jedné strany pantheismus a s druhé materialismus činí. ²⁾)

V. Poměr mezi fysikou a metafysikou ve filosofii peripatetické.

§ 30.

Schopenhauer chtěje směšnými učiniti jednostranné mikroskopické a mikrologické přírodozpytce nynější doby, jenž se domnívají, že pouze tyglík a křivule jsou jediným zdrojem veškeré moudrosti, praví o nich, že jsou právě tak pitomí, jako kdysi jejich scholastičtí protinožci byli. Jako prý scholastikové se zapředli do svých abstraktních pojmů, mimo které ničeho neviděli a neslyšeli, tak prý i nynější přírodozpytci zabředli tou měrou do své empirie, že všecko zavrhují a ztracují, čeho jejich oko nevidí. ³⁾) Podobnou výtku činí scholastické filosofii také anglický učenec John Tyndall, ⁴⁾) jenž dí, že středověcí mudrci jednak a priori dovozovali zákony všehomíru ze svého sebevědomí, jednak zase zabývajíce se výlučně jen životem budoucím s velikým opovržením hleděli na svět tento a jeho bytosti. Tento předsudek proti scholastice jest dosud ještě tak obecný, že jest výjimkou od všeobecného pravidla, když některý učenec o scholastice jinak soudí.

Dosud jest mínění všeobecné, že Aristoteles a s ním i scholastika správně nepoznala bytnosti věcí, poněvadž její vědomosti o přírodě byly neúplny, ano namnoze i bludny. A proto prý i její

¹⁾ Jahrbuch der Philosophie. Fulda 1893. VI. Bd. 3. Heft. S. 285 ff.; Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen und werden letztere durch die ersteren aufgehoben? Von Prof. Dr. Fr. H. Pfeifer. VII. Bd. 2. Heft. S. 135 ff.; Otto Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Leipzig 1869. S. 10—18.

²⁾ Philos. Jahrbuch. (Herausgeg. von Dr. Gutberlet u. Poble.) 1888. I. Bd. (Die Controverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen der Naturgesetze und „Das Nachwort der Redaction“ S. 421—438.)

³⁾ Welt als Wille und Vorstellung. 2. Bd. S. 198.

⁴⁾ Das Licht. Vorlesungen. Aus dem Engl. Braunschweig 1876. S. 14.

metafysika, jež se opírá o nesprávné, ano i směšné názory přírodovědecké, jest rovněž nesprávná a směšná. A poněvadž v poslední době přírodověda učinila tak ohromné pokroky, že názory starověku a středověku o přírodě dávno již překonala, jest prý na základě nynějších výzkumů přírodovědeckých budovati zcela různou nauku o podstatě hmoty, než kterou hlásala filosofie peripatetická.

Nelze skutečně popírati, že vědomosti přírodovědecké ve starověku za dob Aristotelových byly velmi nedokonalé. Tak na př. neměl Aristoteles o nynější lučbě téměř ani tušení. Jonikové znali jen čtyři živly, z nichž jeden jest vlhký, druhý suchý, třetí studený a čtvrtý teplý. V nejdokonalejších tělesech jsou prý všechny tyto živly obsaženy, kdežto v méně dokonalých jen některé se objevují. Také vznik nižších organismů vysvětlovali tak zvaným prvoplozením (per generationem aequivocam). O theorii astronomické u Aristotela nebudeme se zvlášť ani míniti, poněvadž její nesprávnost jest každému známa. Středověk sice v mnohé příčině povznesl se nad nauku Aristotelovu o přírodě, avšak i fysika středověká zahrnuje v sobě ještě dosti bludův a nesprávných názorů. Avšak v zásadních a základních naukách o přírodě a jejím životě ani Aristoteles ani scholastikové se nemýlili. A tato pravda jest v otázce naší právě rozhodná. Ačkoli veliký Stagirita učil, že věda jen bytností věcí má za předmět, přece při každé příležitosti se vším důrazem kladl na to váhu, že všeobecné bytnosti věcí se poznávají jen ze svých zevnějších, empiricky poznatelných zjevů. Podle Aristotela jest zkušenost, empirie, postřeha skutečných dějů ve přírodě jediným východištěm každé pravé filosofie. A proto jest Aristotela vším právem pokládati za zakladatele a původce indukční filosofie. V této příčině jest Aristoteles pravou protivou svého učitele Platona, jenž objektivní platnost smyslového poznání popíraje k neprostřednému nazírání na ideální pravdu bral své útočiště. Proti němu opřel Aristoteles veškeré naše poznání o smysly. Vycházejí ze zkušenosti dovozoval z ní indukci pravdy všeobecné, naprosto platné. Všechn blud a omyl v našem poznání nepochází ze svědectví smyslů, nýbrž z bludného výkladu tohoto svědectví. A tuto cestu, již se našemu poznání brání jest, vytýká s takou určitostí, že o správnosti zásad, na kterých svoji přírodovědu buduje, nemůže býti ani nejmenší pochybnosti.

Zásady Aristotelovy o zkumu a zpytu přírody — zkušenost a indukce — jsou také zásadami moderní přírodovědy. Aristoteles byl první, jenž člověčenstvu na paměť uvedl bezpřemný význam

empirických zjevův a zároveň mu dal návod, jakým způsobem z těchto zjevů lze poznati všeobecné jejich zákony. A nauku Aristotelovu o nutnosti empirie a indukce při zpytu přírody přijala v plném dosahu také scholastika a učinila ji základem veškeré své soustavy. „Nostra cognitio incipit a sensu“, „primum cognitum est intelligibile in sensibili“, „nihil est in intellectu, quod non fuerit prius aliquo modo in sensu“, toť jsou axiomata, jimiž se středověká filosofie při všech svých spekulacích řídila.

Ovšem jest pravda, že filosofové scholastičtí, jakož i Aristoteles sám, přírodopytu věnovali méně pozornosti, než nynější přírodověda činí.

Scholastikové přijímali namnoze názory přírodovědecké velikého Stagiry za pravdy úplně evidentní beze všeho vlastního zkumu důvěřujíce naprosto v jeho autoritu. I sám sv. Tomáš cituje v otázkách přírodovědeckých Aristotela jakožto filosofa po výtce (*κατ' ἐξοχήν*) jednoduše slovy: „Philosophus dicit“. Že Aristoteles v celém středověku požíval tak neobmezené úcty a vážnosti, nemůže býti zajisté s podivením, uvážíme-li, že Aristotelem pozbyla řecká filosofie hellenické partikularity a stala se filosofií povšechnou, světovou. Založivší poznání pravdy na skalopevných základech empirie a indukce otevřela dokořán svou encyklopaedickou tendencí bránu, již duch lidský do veškerého oboru pravdy mohl vniknouti. Proto se stal Aristoteles zakladatelem mnohých věd, o nichž před jeho dobou shledáváme sotva slabé stopy a začátky, jako logiky, empirické psychologie, přírodopisu a přirozeného práva. Ostatně jeho neocenitelné zásluhy o filosofii a o vědu lidskou vůbec uznávají učenci i nynější doby a budou vždy uznávati, a dokud svět světem bude, budou se kořiti obrovskému veleduchu muže, nad něhož pohanský starověk neměl slavnějšího.

Tím že křesťanský středověk autoritu Aristotelovu v mnohé příčině až přeceňoval, stalo se, že učenci scholastičtí namnoze necítili ani potřeby, aby vlastním zpytem a zkumem se přesvědčili o pravdě poznatků, které Aristoteles ve své fysice nahromadil a pozdějším věkům zanechal. Z tohoto nedostatku scholastiky nelze však nikterak souditi, že křesťanský středověk přírodověd vůbec si nevšímal. Zde budiž připomenuto jen Alberta Velikého, tohoto veleducha, jenž nesa na svých bedrách veškeru scholastickou filosofii svými přírodovědeckými pracemi pro všechny věky si zasloužil místo velečestné v dějinách

přírodověd.¹⁾ Ostatně i výzkumy Kopernikovy a vynález Schwarzův a Gutenbergův náležejí ještě středověku.

Přílišná úcta k Aristotelovi zavinila ještě také jinou vadu scholastické filosofie.

Jest sice pravda, že Aristoteles nemaje fyzikálních nástrojů, jimiž se nynější přírodověda honosí, nemohl pozorovati a zpytovat přírodních zjevů s touže všestrannou důkladností, s jakou nynější přírodověda stopuje hmotu a dějstvo její a určuje zákony přírodní. Přece však nedá se popírati, že často zjevy přírodní pozoroval příliš povrchně, a na základě tohoto nedostatečného pozorování dovozoval a určoval všeobecné zákony, které se s nynější přírodovědou nikterak nesrovnávají. Často přenášel také pojmy theoreticky sice správné beze všeho dalšího rozmyslu na zevnější přírodní zjevy, jako na př. když připisoval všem tělesům nebeským dráhy úplně kruhové a to z té příčiny, poněvadž jest kruh mezi všemi geometrickými tvary tvarem nejdokonalejším. Tyto a podobné názory zobecněly a utkvěly pak mezi učenci středověkými tou měrou, že se scholastikou samou takorůzka ztotožňovány. Tak se stalo, že později poskytovaly stoupencům moderní přírodovědy velevhodnou zbraň, kterouž nejen fysiku Aristotelovu, nýbrž veškeru jeho soustavu i co do základních principův potírali.²⁾

Jaká fysika, taková prý též metafysika. A poněvadž Aristoteles na nesprávných teoriích přírodovědeckých zbudoval i svou metafysickou soustavu, proto jest i tato v zásadě pochybena. Náзор světový, jak jej scholastika zbudovala, nemá žádného objektivního podkladu, a proto musí ustoupiti názoru modernímu, jenž se opírá o exaktní přírodovědu a výsledky její.

Nauka moderní, že jest úkolem filosofie, aby na základě přírodovědeckých výzkumů sestrojila názor světový, jest však v této všeobecnosti úplně lichá a vede k osudným sousledkům. Kdyby metafysika podstatně záležela na fysice a jejích empirických výzkumech, nebyla by vůbec ani vědou. Fysika dosud ničeho určitého a jistého neví ani o vnitřní bytnosti věcí, ani o jejich silách a činnostech. A poněvadž otázka o bytnostech věcí jest právě základem vši metafysické spekulace, proto ani při stavu nynější na vysokém stupni dokonalosti stojící fysiky není metafysika vůbec možna.

¹⁾ Sr. Hertling: Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880.

²⁾ Pesch: l. c. S. 96—104.

Moderní věda vůbec jest v této příčině ovládána osudným omylem, že metafysiku lze jen na výsledcích fyzikálních budovati.¹⁾

Fysika i metafysika jsou vědy od sebe podstatně rozdílné. Každá má svůj vlastní obor, jenž jest úplně v sobě ohraničen. Fysice není vlastně nic do metafysiky a metafysice do fysiky. Kdyby fysika zpytovala vnější svět a zjevy jeho, pokud jsou empirickému zkumu přístupny, a neřešila otázek o vnitřní, empirii nepřístupné bytnosti věcí, — a kdyby metafysika zase na obrat zkoumala jen vnitřní bytnosti věcí, ponechávajíc přírodovědám v oboru empirickém úplnou svobodu, nebyl by mezi fysikou a metafysikou žádný spor vůbec ani možen. Všecka neshoda mezi empirií a metafysickou spekulací — mezi moderní přírodovědou a scholastikou — v tom právě má svou příčinu, že přírodověda zabíhá do metafysiky, do oboru to sobě zcela cizího, a chce otázky tohoto oboru řešiti podle svých principův a podle své metody. Scholastika zase v tom chybila, že empirickému pozorování přírody věnovala příliš málo péče a pozornosti, a tak ačkoliv při empirickém zpytu ze zásad zcela správných vycházela, dospívala často k výsledkům, jež pozdější bedlivější pozorování úplně vyvrátilo a překonalo. Proto jest ve scholastické fysice dvoji moment přísně lišiti: 1. principy, jimiž se ve přírodozpytu řídila a 2. empirické pozorování zjevů přírodních. Principy její jsou dosud pravdivy a zůstanou pravdivy, dokud duch lidský se bude zabývati otázkami přírodovědeckými. Co se však týká její empirie, ta nemá namnoze vědecké ceny, poněvadž jak Aristoteles tak i scholastikové jen povrchně se jí zabývali. Ačkoliv takto fysika středověké scholastiky mnoho bludů v sobě obsahuje, přece její metafysika svou naprostou platnosť vždy podrží, jsouc zbudována na základě žulovém, na němž jedině duchu lidskému jest možno, rozřešiti tři otázky, okolo nichž všecka metafysika se točí, totiž: odkud jest tento svět, čím jest v sobě a kam konečně spěje. —

Středověká škola upadla ve fysice do mnohých bludů, avšak své metafysické soustavy — a to jest zde hlavně na zřeteli míti, jinak scholastice neporozumíme — své metafysické soustavy, pravíme, nečerpala, neabstrahovala, neodvozovala z fyzikální nauky či z experimentální fysiky své doby ani jí nebudovala apriorně, jak jí mnozí z nevědomosti vytýkají. Obojí názor jest úplně lichý. Scholastika dokazovala

¹⁾ Dr. Adolf Mühry. Kritik und kurze Darstellung der exakten Naturphilosophie. Göttingen 1882. 5. Aufl. S. 1 ff.

a odůvodňovala bytnost hmotných věcí z jejich obyčejných zjevů, tak jak na zdravé smysly lidské působí. Jsouc vždy své noetické zásadě věrna, že bytnost každé věci ve svých vnějších jevech se nám představuje, dokazovala scholastika z rozličných vlastností těles, z jejich rozsažnosti, tvaru, z jejich vzniku a zániku, z jejich podstatné a případné změny atd. jejich vnitřní povahu, bytnost, přirozenost a podstatu. Tyto děje vzniku a zániku, změny, rozsažnosti, pohybu atd. nejsou však moderní přírodovědou vyvráceny. Jako za Aristotela a ve středověku tak i nyní jsou tyto děje každému známy, i tomu, kdo nezná ohromného vědeckého aparátu nynějšího přírodopytu, a nutí každého myslivého ducha, přemýšleti o nich, vystihnouti jejich první původ a začátek jakož i poslední cíl, a tak obsáhnouti přírodu a všechny přerozmanité zjevy její v jednotném principu či zákonu jako v nějakém společném zářném bodu, a z tohoto zákona odvoditi zase všecku pestrost a rozmanitost života přírodního.

Metafysika nemá naprosto řečeno potřebí důkladného a všestranného poznání přírody, jímž se nynější věk vším právem honosí, jí stačí každodenní zkušenost. Metafysika jsouc vědou všeobecnou nezávisí na zkumu jednotlivých bytostí. Tím ovšem nechceme říci, že důkladnější a hlubší poznání přírody a přírodního dějstva na základě empirického nemá pro metafysiku pražádného významu. Čím hlouběji duch lidský v záhady a tajemství přírodní vniká, čím jasněji ve světové veledílně poznává jednotlivé obory přírodního života, čím určitěji pozoruje vzájemné styky a vztahy těchto oborů a čím jednotněji veškeren život přírodní zahrnuje ve společných zákonech, tím dokonaleji a všestranněji může řešiti transcendentální otázky o původu, bytnosti a posledním účelu veškerenstva. Proto scholastika vděčně a radostně uznává a přijímá každý nový pokrok, každý nový výzkum empirické přírodovědy, a doplňuje jím souladně a souměrně soustavu svoji.

Scholastiku lze přirovnati ku vznešenému gothickému dómu, jehožto hlavní části jsou již úplně hotovy. Na vysokých zdech vypíná se štíhlá střecha, a nebetyčná věž, kteráž celou stavbu zevně harmonicky doplňuje a doceluje. Než jak zevně tak i uvnitř schází ještě mnoho podrobností a okras. Také některé vedlejší části nejsou dostaveny. Při velkolepých rozměrech, v jakých tento velechrám jest založen, zbývá ještě mnoho práce, kterou teprv budoucím věkům jest vykonati. K dokončení a všestrannému vyzdobení této velesvatyně spolupůsobí svou měrou (a to i proti své vůli) také moderní přírodověda každým

svým novým výsledkem a výzkumem. Přece však pokrok a další vývoj filosofie křesťanské na pouhých výsledcích empirické přírodovědy nezávisí. Toť osudný omyl, jemuž jsou podrobeni i někteří katoličtí učenci, jenž se domnívají, že se teprv nyní filosofii otevřelo jaro, když přírodověda dostoupila tak vysokého stupně rozkvětu a dokonalosti. Při spekulaci filosofské nezáleží tak na jemnosti fyzikálních nástrojů, jako na hlubokosti ducha myslícího. Geniální myslitel dovede i nepatrnými prostředky, ano i bez nich pouze všeobecným pozorováním přírodního dějstva hlouběji vniknouti a se ponořiti do tajemných záhad přírody, než jednostranný empirik všemi svými mikroskopickými nástroji.

Kdyby skutečně přírodověda na fyzikálních experimentech a matematickém výpočtu založená byla nezbytným podkladem a jediné správným východištěm pravé filosofské spekulace, musila by s pokrokem věd přírodních také pokračovati filosofie, čemuž však dějiny její odporují. Ačkoliv empirické vědy nikdy dosud nad přírodou tak skvělého vítězství neslavily, jako za doby nynější, přece o souměrném pokroku a rozvoji věd spekulativních nemůže býti ani řeči. Ohledneme-li se jen poněkud po nejhlavnějších dílech, jež nám ruch nynější filosofie u evropských národů tlumočí, snadno se přesvědčíme, že nynější filosofie poklesla tak hluboce, jako nikdy dříve. Přírodověda stojí na výsluní slávy, filosofie nepokládá se namnoze ani za vědu. Toť charakteristická známka nynější doby.

O přírodovědě můžeme říci, že pokrok a rozvoj její jest stálý a nepřetržitý. Jinak ve filosofii. Za Aristotela dostoupila filosofie výše, na niž se po něm duch lidský sám svými vlastními silami bez Zjevení Božího nikdy již nepovznesl, ačkoliv tehdejší fysika a přírodovědy vůbec teprv v plénkách ležely.

Vrcholu svého dostoupila filosofie ve scholastických myslitelích, a přece přírodovědy ve středověku proti Aristotelovi valně nepokročily. Jakmile na sklonku středověku přírodovědy počaly se rozvíjeti a s netušenými výsledky se potkávati, klesala filosofie. Pokrok filosofie nedál se takto současně a souměrně s pokrokem věd přírodních. Dějiny filosofie svědčí, že jednotliví duchové mohou se vysoko nade své vrstevníky povznesti, celá století ano i tisíciletí svými geniálními plody předstihnouti a do tajemství přírodních tak hluboce se ponořiti, že jejich nauky ještě po tisíciletích trvají ve své platnosti. K těmto veleduchům patří v pohanském starověku Aristoteles, a ve středověku na prvním místě Učitel Andělský, svatý Tomáš. Ačkoliv fysika jejich nyní již dávno jest překonána, zůstane

jejich metafysika pro všechny věky naprosto platna a pravdiva. Od fysiky jejich jest tedy odezíratí, na jejich metafysice však dále budovati.¹⁾

Než vraťme se zase ku své otázce. Pravili jsme, že ani Aristoteles ani sv. Tomáš neodvodili své nauky o bytnosti hmoty a těles z nedokonalých a namnoze i nesprávných názorů přírodovědeckých, nýbrž z jednoduchého smyslného nazírání a postřehování přírodního života.

Ačkoliv moderní přírodověda potkala se s výsledky, o kterých stará filosofie neměla ani tušení, a tak pozměnila veškeren život lidský, přece se můžeme směle tázati, zda-li se jí přese všechny tyto triumfy nad hmotou a jejími silami dobytými podařilo, do vnitřní povahy a bytnosti hmoty hlouběji vniknouti, než stará filosofie byla vnikla? Překonala-li svými skvělými výsledky nauku aristotelskou o povaze hmoty? Nikoliv! Přírodověda podrobivši nyní panství svému veškeren život lidský, opojila se slávou všude jí vzdávanou tou měrou, že se domnívá, že svými atomy a jejich mechanickými pohyby nejen ven a ven poznala vnitřní povahu hmoty, nýbrž zároveň rozřešila všechny záhady života přírodního: neústrojného, rostlinného, živočišného a lidského. Než z tohoto opojení se nyní již probírá a (aspoň částečně) připouští, že ve přírodě není vše atomem a mechanickým pohybem, a proto že i pro přírodovědu existují záhady, kterých svými principy a svou methodou nedovede rozřešiti. A k těmto záhadám počítá na prvním místě nepochopitelnost hmoty. Tak praví Du Bois Raymond,²⁾ že hmota je nepochopitelná, ať ji s kterékoliv strany uvažujeme. Nevíme prý si s ní rady a pomoci právě tak jako joničtí fyziologové. Všechn dosavadní pokrok ve přírodovědě v této příčině ničeho nepořídil, a i všechn další ničeho nepořídí. Nikdy nebudeme lépe než nyní věděti, co prý, jak Pavel Erman říkával, zde, kde hmota jest, ve prostoru straší. —

Nynější fysikové a chemikové kloní se k názoru, že není žádných kvalitativně různých atomů, nýbrž že atomy rozličných chemických prvků záležejí v různem toliko skupenství atomů pralátky všem nynějším 70—72 prvkům společné. Naukou touto vracejí se zase ku stanovisku, na kterém stáli staří atomisté Demokrit a Epikur v 5., pokud se týče, ve 4. století před Kristem. Že tudy

¹⁾ Schneid: Die schol. Lehre von Materie u. Form. Eichstätt. 1877. 2. Aufl. S. 113 ff.; sr. jeho: Naturphilosophie. Paderborn 1890. 3. Aufl. 133 ff.

²⁾ Über die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig. 1872. S. 12.

v nauce o vnitřní povaze a přirozenosti hmoty nynější přírodověda žádného značného pokroku neučinila, leží na bíledni, což také nemůže býti nikomu s podivením, uváží-li jen poněkud princip, jímž moderní přírodověda otázku o vnitřní bytnosti hmoty řeší.

Hmota prý se skládá z naprosto nezměnitelných nejmenších částí — atomův — od sebe buď prázdnými prostory aneb étherem oddělených, jenž různou svou vzdáleností od sebe jsou příčinou nejen různého skupenství, nýbrž i všech ostatních vlastností hmoty. —

Ačkoliv názor tento skutečně vysvětluje mnohé zjevy přírodní a proto jest zcela oprávněn pro číře empirické poznání přírody, přece neřeší otázky o vnitřní povaze hmoty. Dělí-li se hmota v nejmenší hmotné částice, jsou tyto částice touže hmotou, mající tyže vlastnosti, jako celek, jenž v tyto částice byl rozdělen. Otázky však, co jest hmota v sobě, co jest činnost této hmoty, jak souvisí tato činnost a její přerozmanité způsoby se hmotou atd., atomismus neřeší, ba ani nemůže řešiti.

Názor scholastický o hmotě jest proti tomu mnohem hlubší a všestrannější. Scholastika vyhovuje úplně všem požadavkům a exaktním výsledkům nynějšího přírodozpytu empiricky dokázaným, řeší také ony záhady života přírodního, pro něž atomismus podle svých principů nemá naprosto žádné odpovědi. A proto nauka o materii a o formě, na níž hlavně soustava kosmologie peripatetické jest zbudována, jest nyní právě tak oprávněna a pravdiva, jako v pohanském starověku a křesťanském středověku.

Má-li však přírodověda za to, že při zpytu zjevův a dějů přírodních bez atomů naprosto se neobejde, nelze se stanoviska vědy scholastické ničeho namítati. Čeho však scholastika nemůže připustiti, a proti čemu musí vždy protestovati, to jest nauka, že v atomech a jejich mechanickém pohybu záleží zároveň také vnitřní povaha, bytnost, přirozenost a podstata hmoty a poslední důvod všech jejích vlastností a činností.

Poněvadž však člověku jest vrozena touha a snaha, aby ve svém poznání věcí vniknul až do jejich jádra a vystihnul tu poslední důvod jejich, nemůže nikdo přírodovědě brániti, aby z poznání zevnějších smyslných projevů hmoty se neponořovala do její vnitřní podstaty a neřešila tak otázky o původu, bytnosti a účelu všech věcí. Avšak přírodověda budiž si toho vědoma, že otázky tyto nejsou a nemohou býti předmětem empirického zpytu, nýbrž že náležejí do oboru vyššího, do oboru metafysického či transcendentálního,

v němž nemá místa ani tyglík, ani křivule, ani vázky, ani kružidlo atp., nýbrž kde duch (ovšem na základě zkušenosti) hledá a zkoumá, co skrývá a halí se za zevnějšími smyslnými jevy věcí, aby tak světlem jen duchu přiměřeným a vlastním proniknul až k bytnosti věcí. Poněvadž pouhé neměnitelné atomy a jejich mechanické pohyby nestačí vysvětliti a dostatečně odůvodniti všeho, co ve přírodě se děje a na naše smysly působí, nezbývá přírodovědě, je-li vůbec snaha její po poznání bytností věcí upřímná a poctivá, než aby k atomům a jejich pohybu přibrala ještě jiné principy, z nichž jedině bytnosti věcí lze vystihnouti, a to jest scholastická nauka o materii a podstatné formě.

Že nauka scholastická o materii a formě s resultaty přírodovědy velmi dobře se dá srovnati, dokazují mnozí přírodopytci nynější doby, kteří pěstují přírodovědu na základě zásad peripatetických. Zde připomínáme toliko filosofsko-lékařské akademie sv. Tomáše v Itálii, v níž jak filosofové tak i přírodopytci skupili se v jeden vědecký šik, jenž si za úkol vytknul zásady křesťanské filosofie ve přírodovědě, obzvláště ve vědě lékařské, zase k platnosti přivesti. Z vlašských učenců mimo to zásad sv. Tomáše i ve přírodovědě hájí na př. prof. Santi v Perugii,¹⁾ pak Liverani,²⁾ a slovatný fysik Palmieri v Neapoli³⁾ a m. j.⁴⁾

Vysvětlivše poměr mezi fysikou a metafysikou ve filosofii ssholastické přikročně již k jiné důležité otázce, totiž jaké stanovisko zaujímá scholastika k moderní atomistické theorii.⁵⁾

VI. Vztah scholastické nauky k theorii atomistické.

§ 31.

Jednajíce v předešlých statích o vnitřní sloze hmoty, byli jsme již několikráte nuceni zmíniti se o poměru scholastiky k theorii atomistické. Nicméně máme vzhledem k veliké důležitosti otázky této zato, že nebude od místa, postavíme-li zde vedle sebe ještě jednou nauku peripatetickou a nauku moderní přírodovědy jednající o vnitřní povaze fysikální hmoty.

¹⁾ Giornale Scientifico die Perugia e sua Provincia, 1859.

²⁾ Considerazioni de'l Dottore V. Liveřani Fano 1861.

³⁾ Della tendenza de' nostri tempi verso la filosofia della natura. Napoli 1866. Sr. Karsten, Harms, Weyer: Einleitung in die Physik. Leipzig 1869. S. 54 ff.

⁴⁾ Schneid: Op. c. S. 139 ff.

⁵⁾ Sr. Dr. Wollny: Philosophie u Naturwissenschaft. Leipzig 1895. S. 9 ff.; Philos. Jahresbuch (v. Gutberlet). Fulda 1891. IV. Bd. 2 Heft. Článek: Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften. S. 161—165; 4. Heft. S. 375 ff.

Theorie atomistická učí, že se hmota při všech chemických pochodech, jakož i při mnohých zjevech fysických rozkládá se až do jistých mezí v nejmenší hmotné části, které obyčejně molekulami a atomy se zovou. Pojem jak „atomu“ tak i „molekuly“ náleží bez odporu k podstatě nynější přírodovědy. Musili bychom přemnohé výzkumy nynější přírodovědy přímo popírati, kdybychom nechtěli oprávněnosti atomu a molekuly v žádném smyslu připustiti. Než jak jest srovnati atomistickou skladbu hmoty s naukou scholastickou o materii a formě? Odpověď závisí na otázce, v jakém smyslu náleží atom k nezbytným požadavkům nynější přírodovědy, obzvláště chemie. — Moderní věda dokázala pouze nade vší pochybnost, že atom znamená ideální jednotu aneb co totéž jest, určitou míru každého prvku, již jest nezbytně třeba k určení poměru, v němž se chemické prvky slučují a zase rozlučují. „Atom“ jest tedy ideální jednotou. Pravíme-li, jedna molekula ozonu zahrnuje v sobě 3 atomy kyslíku, nechceme tím tvrditi, že v ozonu tyto tři atomy kyslíku existují od sebe odděleny.¹⁾ A proto zcela správně praví věhlasný chemik A. W. Hofmann,²⁾ že atom jest nejmenší váha, s jakouž každý prvek v chemickou sloučeninu vchází, kdežto molekula jest nejmenší váha, s jakouž prvek sám o sobě může existovati.

Ideální jednotu atomu jest tedy jen potud nezbytným požadavkem přírody, pokud znamená nejzazší mezi či hranici skutečné dělitelnosti hmoty. Chemie se nezabývá neplodnou otázkou, jak významně Aug. Kekulé praví,³⁾ zda-li atomy chemicky se ještě dále dělití dají, čili nic. Pro chemii má toliko význam otázka, jak (relativně) veliké jsou hmotné částice jednotlivých prvků, které ve všech chemických změnách nedělitelnými se býti jeví. V tomto smyslu jsou atomy a molekuly skutečnými postuláty nynější přírodovědy. Poněvadž však i scholastika dělitelnost hmoty jen do jistých mezí připouští a tvrdí, „že minima elementaria“⁴⁾ jsou již skutečně dále nedělitelna, souhlasí v této

¹⁾ Pesch: Op. c. S. 166 f.

²⁾ Einleitung in die moderne Chemie. Braunschweig 1866. S. 173

³⁾ Lehrbuch der organischen Chemie. Erlangen 1861. 1. Bd. S. 97.

⁴⁾ Sv. Tom. De pot. qu. 4. art. I, kdež výslovně dí: „Etsi corpora mathematice possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia.“ Cf. in II. Lib. Sent. dist. 14. qu. 1. art. 4.; dist. 30. qu. 2. art. 2. in corp.

příčině úplně s moderní atomistickou teorií. Scholastika jde ovšem dále a učí, že každé těleso tedy i „minima elementaria“ zahrnují v sobě dvojí princip: „materii“ a „formu“. Avšak tato nauka její jest již metafysická, a neuvažuje proto pouhých smyslných zjevů věcí, pokud se dají empiricky vystihnouti, nýbrž obsahuje již otázku transcendentální, v čem totiž záleží vnitřní bytnost věcí. Proto není mezi scholastikou a moderní přírodovědou v této příčině prázdného sporu. Scholastika svou metafysikou teprv tam počíná, kde fysika přestává. Scholastika předpokládajíc poznání empirické zjevů přírodních má za předmět to, co v těchto přírodních zjevech uvnitř se skrývá, t. j. bytnost těchto zjevů. Ano mezi scholastikou a moderní fysikou a chemií není ani spor možen, jelikož fysice a chemii, které zpytují jen smyslné zjevy věcí a nehledají posledních důvodů jejich, jest zcela lhostejno, co v zevnějších zjevech věcí, co za nimi (trans phaenomena) a co nad nimi jest obsaženo. Právě-li však přírodopytci, že atomy jsou naprosto nedělitelné, a proto jednoduché, a že svým různým pohybem jsou jedinou příčinou různosti těles, nedbají již empirie a sestupující v obor metafysický, zabíhají do lichých aprioristických spekulací.

Poněvadž život přírodní ve své neskončené rozmanitosti z pouhého mechanického pohybu neměnitelných atomů nedá se dostatečně vysvětliti, uznávají i mnozí přírodopytci nutnost, v atomech samých dvojí moment rozeznávaní. Tak na př. praví Dressel,¹⁾ že atom jest sice něčím úplně samostatným a nezměnitelným, že však nicméně zahrnuje v sobě dva momenty: jeden hmotný, ve všech atomech stejný, druhý však dynamický, každému atomu zvláštní, jenž jest příčinou, že se chemické prvky jak svou povahou tak i svou působností (chemickou příbuzností) od sebe různí. Jelikož každá přírodní bytosť má jistý účel, jehož jen svou vlastní činností může dojiti, musí býti opatřena mimo hmotný substrát též vlastní silou jakožto principem činnosti, již na venek působí a tak cíle svého dochází.

Ačkoliv názor tento s naukou scholastickou zcela se nesrovnává, přece jest jí velmi příbuzný. Jako scholastika přijímá společný substrát (materiam primam) všech věcí, jež podstatná forma v každé věci zvlášť vytváří a k činnostem sobě vlastním uschopňuje, tak i tito přírodopytci kladou každé hmotné bytosti za základ moment

¹⁾ Natur u. Offenbarung. Bd. XV. S. 49 u. 101; sr. také: Der belebte und unbelebte Stoff. Freiburg 1883. S. 184 ff.

hmotný, k němuž pak podle jejich názoru princip formální a aktivní přistupuje. A tento formální princip určuje moment hmotný ve všech věcech stejný a působí, že každý atom ode druhých atomů se liší, a má v sobě svůj vlastní princip jak jednoty tak i činnosti.¹⁾

Ostatně i mnozí výstřední materialisté rozeznávají v každém tělese látku a sílu (Kraft und Stoff), což v podstatě jiného neznamená, než peripatetický dualismus látky a podstatného tvaru. Tak na př. praví Büchner ve svém známém díle,²⁾ že hmota není vojem, do něhož se síla jako kůň zapřáhá, a z něhož pak se vypřáhá. Hmota není beze síly, a síla není beze hmoty. Jak síla tak i hmota sama o sobě jest prázdnou abstrakcí. Jakmile si pomyslíme hmotu bez síly, ihned se nám nejmenší hmotné částice, z nichž těleso se skládá, rozpadají v naprostou, beztvárnou nicotu.

Ve veškerém smyslném světě neznáme prý ani jediné hmotné částky, jež by svými vlastními silami nebyla opatřena. Hmota bez síly by se sama zničila nebo ve světovém prostoru rozplynula. Hmota bez síly jest prý nesmysl, jenž nedá se mysliti a proto nemůže ani existovati. Ale rovněž síla bez hmoty jest pojem zcela prázdný a bezpodstatný. Jako jest ve přírodě bezvýmínečným zákonem, že hmota neexistuje beze síly, rovněž tak všeobecně a bezvýmínečně platí, že síla neexistuje beze hmoty. Proto prý se síly nedají z tělesa na těleso přenášeti, nýbrž toliko tělesem v tělese vzbuzovati. Tak prý na př. magnetismus se nepřenáší, nýbrž toliko se vzbuzuje tím, že skupenství jeho prostředí se mění. Magnetické síly lpí a tkví prý na molekulách železa a právě na tom místě jsou nejmohutnější, kde se nejméně jeví, v prostředku železného prutu. Kdyby nebylo hmotných částic, které by magnetických aneb elektrických vlastností mohly nabyti, nikdy bychom pouhou abstrakcí pojmu magnetismu a elektřiny nenabyli. Síla jest tedy vlastností se hmotou tak těsně a nezbytně spojenou, že neexistuje ani vedle ní ani mimo ni, nýbrž jen v ní. Myšlenka, že na př. chemická příbuznost existuje mimo chemické látky sama o sobě a v sobě, jest prý tak nepochopitelná a nesmyslná, že by bylo pro zdravý lidský rozum urážkou, déle se s ní zabývati.

Podobně jako Büchner, praví také Moleschott,³⁾ že hmota od síly a síla ode hmoty nedá se odloučiti.

¹⁾ Schneid: Op. c. S. 126 f.

²⁾ Kraft u. Stoff. 13. Aufl. S. 1—5.

³⁾ Kreislauf des Lebens. 1852. Einheit des Lebens. 1864.

Ačkoliv nauka Büchnerova a Moleschottova jest jinak filosofii scholastické z konců protivna, přece v názoru o látce a síle velikou shodu jest v obojí nauce pozorovati. I podle scholastiky jest síla vlastností ode hmoty naprosto neodlučitelnou, i podle scholastiky není hmoty bez přiměřené síly, již na venek působí. I podle scholastiky nepřenáší se síla z tělesa na těleso, nýbrž těleso, které jest v činnosti, uvádí sílu jiného tělesa, na které působí, z pouhé potence do konu, či co totéž jest, vzbuzuje jeho sílu k podobné činnosti, jakou samo jeví.

Dualistickou skladbu hmoty přijímají vůbec přemnozí z moderních materialistů, tak že Lange o nich potupně praví, že prý v této příčině hluboko ve scholastice vězí.¹⁾

O poměru však, v jakém hmota stojí k síle, pronášejí namnoze názory nejrozmanitější. Z této rozmanitosti názorů mnozí uzavírají, že vnitřní povaha síly přírodní a zákona, podle kterého ve své činnosti se řídí, jest doposud neznáma a nevysvětlena. Jen tolik prý lze říci, že žádné těleso, žádná hmotná bytost, žádný atom nepůsobí sám o sobě, samostatně a neodvisle. Všecky síly těles jsou prý podmíněny, t. j. působí jen tenkrát, když na ně jiná tělesa působiti mohou. Jinak zůstávají síly tyto v pouhé potenci a nemohou se žádnou činností jeviti. Z čehož prý dále nutně plyne, že hmota či atomy nejsou naprosto nezměnitelný.²⁾

I toto stanovisko jest scholastice velmi příbuzno. Vůbec lze říci, že moderní přírodověda i ta, jež stojí na stanovisku číře materialistickém čili atomistickém, a ničeho nevidí ve přírodě mimo atomy a jejich mechanické pohyby, přece zase jedná o hmotě a síle, o jednotě a množství, o činnosti a trpnosti hmotných bytostí, a takto proti své vůli dualismus ve přírodě uznávajíc a připouštějíc ku scholastice se přibližuje. Kdežto fysika podle svých principův o vnitřní povaze hmoty a její síly s jistotou ničeho nemůže říci, jde scholastika dále a soudí z protičelných zjevů hmotných bytostí (ze hmoty a síly, z jednoty a množství, z činnosti a trpnosti atd.) na protičelné konstitutivní principy hmoty — na prvou látku a podstatnou formu.³⁾

Ano i pojmu atomů, které moderní přírodověda za základ hmoty a všech projevů jejich klade, scholastika se nepřičí. Učít zcela výslovně, že mathematické těleso sice logicky do

¹⁾ Geschichte des Materialismus. II. Bd. S. 203.

²⁾ Ulrici: Gott und Natur. Leipzig 1875. 3. Aufl. S. 57 f.

³⁾ Schneid: Op. c. S. 128 f.

nekonečna děliti se může, nikoli však těleso fysické, jehož dělitelnost jisté meze míti musí, a to proto, poněvadž, jak sám Anděl školy praví,¹⁾ těleso mathematické vlastně jen v kolikosti záleží, kteráž připouští dělitelnost do nekonečna, kdežto fysické těleso mimo látku skládá se z podstatné formy, jež předpokládá jistou kvantitu, a proto se nedá do nekonečna děliti.

I v této příčině jest tedy scholastika s moderní fysikou úplně za jedno.²⁾

Avšak ani moderní chemie nestojí ve sporu se scholastikou.

Základem a podmínkou všech chemických sloučenin jest spojivost (cohaesio) a příbuznost jednotlivých původních prvků. Různý způsob a stupeň spojivosti jest příčinou různého skupenství: pevného, kapalného a vzdušného.

Příbuznost záleží, je v přitažlivosti, již atomy sobě velmi blízké na sebe působí, podmiňuje a vysvětluje stálost chemických sloučenin. Příbuzností, jak moderní chemie učí, spojují se atomy mezi sebou a tvoří molekuly. V molekulách chemických prvků jsou atomy jen jedné a téže látky obsaženy, kdežto v molekulách chemických sloučenin jsou dva nebo i více atomů různých prvků spojeny. Prvky samy jsou vlastně také chemickými sloučeninami svých vlastních atomů mezi sebou.

Podle různého způsobu spojivosti a příbuznosti chemických prvků jsou také chemické sloučeniny různé.

A v jakém poměru stojí scholastika k těmto základním principům nynější chemické vědy? Že Aristoteles a po něm křesťanští filosofové ve středověku jen čtyři živly uznávali, kdežto nynější chemie jich zná již 72, jest důkazem o velikém pokroku moderní chemie naproti názorům středověkým. Než pokrok tento potvrzuje jen správnost zásad filosofie aristotelské o vnitřní skladbě těles. A proto také všechny ostatní nauky, jimiž moderní chemie svou soustavu buď odůvodňuje nebo doplňuje, nikterak se scholastice nepřičí. Určuje-li tedy chemie váhu atomů z hutnosti plynů, z jímavosti (chápavosti) tepla hmoty ve stavu pevném, z isomorfismu, určuje-li dále kombinační tvary atomů, zákon jejich zlétkování, valenci či sytnost atomů, udává-li dále povahu a zákony molekulární mechaniky (molekulární statiky, kinematiky a dynamiky), vysvět-

¹⁾ In lib. I. phys. lect. 9.; srv. Lud. de San. Instit. Metaph. spec. Lovan. 1881. Tom. I. Cosmol. p. 214.; 281 sq.

²⁾ Schneid: Op. c. S. 129.

luje-li chemickou působnost hmotné. massy, atd. atd., — nikdy nemůže se scholastikou do sporu přijíti. Scholastika učí, že konstitutivní principy hmoty záleží v první látce a podstatném tvaru, připouští ještě mnohem větší proměnlivost hmoty, než jaké sama moderní chemie žádá.

Moderní chemie nemůže již různosti chemických prvků nikterak vysvětliti. Jí jest každý prvek takorča „opus naturae“. Odkud však tato různost pochází, v čem záleží a k čemu konečně spěje, na to nemá chemie žádné odpovědi. A poněvadž jest duchu lidskému zcela přirozeno, že ve vši rozmanitosti a různosti jednotného původu, důvodu a cíle hledá, kloní se moderní chemikové — aspoň mnozí z nich — k názoru, že všechny nyní známé (po případě i neznámé) prvky mají za základ jeden jediný praprvek, jehož atomy různě mezi sebou se spojujíce a sdružujíce tvoří různé chemické prvky, jak kovy: draslík, sodík, vápník, mangan, železo, nikl, kobalt, zinek atd., tak i nekovy: vodík, kyslík, síru, fluor, chlór, bróm atd. Takto není rozdíl mezi jednotlivými chemickými prvky kvalitativní (bytný, podstatný), nýbrž toliko dynamický, t. j. jednotlivé prvky záleží z jedné a téže pralátky, která různým způsobem jsou v nich spojena a skupena různým způsobem také na venek působí.¹⁾ Podle tohoto názoru vyplňovala původně jediná jednoduchá pralátka (snad éther) veškeren prostor světový, a vytvořila ze sebe různým svým spojením jak chemické prvky, tak i později všechny ostatní chemické sloučeniny a konečně také všechna světová tělesa.

S teorií touto scholastika se úplně snáší. I scholastika přijímá jedinou všem světovým hmotným bytostem společnou pralátku, a zároveň také svou naukou o podstatných formách, které dotčenou neurčitou pralátku různě určují, dostatečně vysvětluje, jak z této společné pralátky všechna jednotlivá tělesa vznikla.²⁾

Než i kdyby se moderní přírodovědě podařilo, podati průkaz, že všechny chemické prvky z jediné pralátky povstaly, nebude moci přece vysvětliti, proč tato pralátka tím způsobem se spojovala, že z ní právě naše chemické prvky a z prvků těchto nynější světové bytosti vznikly?

Scholastika však svou naukou o látce a podstatné formě vysvětluje a řeší i otázky, na které chemie nemá žádné odpovědi.

¹⁾ Helmholtz: Über die Erhaltung der Kraft. S. 3.; Cornelius: Grundzüge einer Molekularphysik. Halle. 1866. S. 35.

²⁾ Sr. Schneid: Op. c. S. 129 f.

Jest tedy patrno, že mezi chemií a naukou scholastickou o skladbě těles není žádného podstatného sporu.

Ale i zjevy mineralogické scholastika velmi snadně vysvětluje.

Jest známo, že nezávislé tekutiny mají vždy podobu koule. Také menší massy pevných těles nabývají určitých tvarů, kdykoliv jejich nejmenší roztavené částice poznenáhla se ochlazují, anebo když prostředek roztoku pomalu se vypařuje.¹⁾ A tyto určité tvary nazýváme, jak známo, krystaly. Tvary krystalů jsou u rozličných hmotných látek rozličny. Může však také jedna a táže hmota mít různé krystalové tvary. Zjev tento, o němž jsme již svrchu obšírněji jednali,²⁾ vysvětluje scholastika podle svých zásad velmi snadno, kdežto moderní přírodověda svou naukou o atomech a jejich mechanických pohybech neví si s ním rady. —

Vůbec není ani jediného jistého výzkumu v moderní fysice a chemii, jenž by podle principů filosofie scholastické vysvětliti se nedal. A proto není pravda, že soustava peripatetická moderní přírodovědě a jejím exaktním výsledkům z á s a d n ě odporuje. Co moderní přírodověda nade vši pochybnost postavila, toť se se scholastickou překrásně shoduje a snáší. A proto nemá přírodověda žádné příčiny obávati se, že by ve případě, kdyby scholastika se svou soustavou v nynější vědě nabyla zase platnosti, ve zpytu a zkumu přírody své empirické, na smyslovém pozorování založené metody se vzdáti a podle nějakých apriorních zásad záhady smyslových zjevů přírodního života řešiti musila.

Toto platí na prvním místě o atomickém názoru, nyní ve přírodovědě takorůzka obecném.³⁾

Nauka o atomech scholastice nejen neodporuje, nýbrž má-li skutečně podstatu hmoty a její činnosti dostatečně vysvětliti, k zásadám filosofie scholastické nutně vede. Kdo by tedy tvrdil, že atomická nauka se scholastickou se naprosto nedá srovnati, ten opakuje toliko běžné liché domněnky o scholastice, nemaje ani nejslabšího ponětí o hlavních zásadách jejích. Scholastika nebuduje své soustavy apriorně, jak se jí mylně vytýká, nýbrž vycházejíc ze smyslného poznání přírody a jejích vnějších zjevů snaží se na tomto základě a z tohoto vychodiště do říše ideální vniknouti a podati tak názor světový, jenž by se nejen úplně srovnával se smyslnými zjevy veškerého života přírodního, nýbrž zároveň také

¹⁾ Dr. Paul Reis: *Elemente der Physik*. 4. Aufl. Leipzig 1889. S. 3.

²⁾ Str. 115 sld.

³⁾ Zenger a Macháč. *Mechanika*. Praha 1882. Díl I., str. 3.

vyhovoval snaze a touze duchu lidskému samou přírodou vštípené, poznati totiž to, co se za smyslnými zjevy věci skrývá a halí, poznati bytnost, původ a poslední cíl všech věcí.

Je-li tedy přírodověda přesvědčena, že se při poznání a výkladu přerozmanitých přírodních výjevů bez atomů neobejde — nauka scholastická jí v tom nejen nebrání, nýbrž ani brániti nemůže. Ovšem platí toto jen potud, pokud přírodověda zůstává přírodovědou, t. j. vědou o hmotné přírodě — o souhrnu bytostí prostor samostatně vyplňujících a na smysly naše působících.¹⁾

Jest sice pravda, že se nedá tak snadno určití meze, kde přestává obor přírodovědy jakožto vědy empirické a kde počíná obor metafysiky jakožto vědy nadsmyslné, transcendentální nad smyslné jevy se povznášející. A proto se nedá také snadno zameziti, aby přírodověda někdy nezabočila do oboru metafysického a nezabývala se na základě resultátův empiricky získaných otázkami metafysickými.

Tu však především na tom záleží, aby přírodověda při tomto přechodu z fyziky do metafysiky správné vždy užívala metody a dbala co nejpřesněji logických zákonů, především zákona dostatečného důvodu. Nedbá-li správné metody a logických zákonů, musí se přese všechny i nejexaktnější výzkumy empirické při svých metafysických exkursech octnouti na bezcestích a zámezech, na nichž posledních důvodů věci nejen nepoznává, nýbrž svou vlastní exaktnost v nebezpečí uvádí. Ačkoli fyzika a metafyzika jsouce různé vědy mají svůj zvláštní od sebe odlišný obor, přece stojí k sobě v podstatném vztahu. Vždyť fyzika a metafyzika uvažuje jeden a týž předmět, zevnější svět, a rozdíl mezi nimi jen v tom záleží, že fyzika ku smyslným zjevům toho světa přihlíží, kdežto metafyzika zkoumá a zpytuje, co se za těmito smyslnými zjevy skrývá. A proto každý blud ve fyzice jistou měrou zasahuje také do metafysiky, a rovněž i na obrat, každý omyl v metafyzice vrhá svůj stín také na fyziku. Tento těsný vztah mezi fyzikou a metafysikou dokazuje také moderní přírodověda.

Toť platí především o názoru atomickém. Poněvadž se nynější přírodovědě skutečně podařilo, mnohé zjevy přírodní naukou atomickou vysvětliti a tak mnohých skvělých výsledků docíliti, domnívá se, že v atomech a jejich mechanických pohybech nalezla již s nezvratnou jistotou poslední důvody všech výjevů přírodních.

¹⁾ Zenger a Macháček: l. c. str. 1.

Atomy jednotlivých chemických prvků trvají prý v každé sloučenině úplně beze změny. Každé nové těleso, jež chemickou sloučeninou dvou neb i více prvků vzniká, jest toliko novou skupinou atomů již dříve existujících. Ve přírodě nevznikají tedy nové podstaty tělesné, nýbrž toliko nové skladby atomové. Jediné podstaty, které ve přírodě existují, jsou toliko atomy jednotlivých chemických prvků.

Jinak pohlíží na tyto zjevy scholastika.

Vzniká-li nový předmět, na př. kyselina solná (HCl) z vodíku (H) a chlóru (Cl), není podle nauky peripatetické v ní vodík a chlór obsažen tak jak v sobě jest, podle své vlastní nezměněné povahy, nýbrž kyselina solná jest zcela novou hmotnou podstatou, jež není ani vodíkem ani chlórem, nýbrž podstatou třetí od obou složek rozdílnou. Než kam se poděl vodík a chlór? mohou se atomisté tázati. Scholastika odpovídá: ačkoliv sloučenina chemická není pouhým aggregátem atomů v ní spojených, nýbrž novou, třetí podstatou, přece jednotlivé složky úplně nezmizely, nýbrž jsou ve sloučenině zahrnuty, nikoli však o sobě, jak atomismus míní, nýbrž toliko virtuálně a potenciálně a proto se může zase každá chemická sloučenina rozložití ve své složky, ze kterých povstala.

Hlavní tedy rozdíl mezi moderní naukou atomickou a mezi scholastikou v této příčině záleží v tom, že ona atomy má za nezměnitelné, tato však při každé chemické sloučenině jejich podstatnou proměnu předpokládá. Nauka atomická stojí rozhodně na tom, že tyto atomy v různých chemických skladbách různě se toliko druží a kupí samy v sobě beze změny trvající, kdežto scholastika tvrdí, že jednotlivé prvky, které v chemickou sloučeninu vcházejí, se podstatně mění a tak novou hmotnou podstatu ze sebe vytvářejí.

Kdyby však přírodověda theorii atomickou pro obor hmoty vážitelné nade vši pochybnost dokázala, scholastika pozmění toliko pro tento obor nauku svoji o souvislosti hmoty.¹⁾

Ale poněvadž by i ve případě, kdyby vážitelná hmota musila se atomisticky pojímati, zůstala ještě nerozřešena otázka, zda-li také éther, bez něhož se přírodověda naprosto neobejde, jest z atomů od sebe oddělených složen, nebyla by scholastická nauka o nepřetržitosti hmoty ještě nikterak překonána a odčiněna. I kdyby vážitelná hmota byla složena z nejmenších, od sebe

¹⁾ Phil. Jahrbuch. Fulda 1891. IV. Bd. 3. Heft. Úlánek: Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche? S. 241 ff.

prostorně oddělených atomů, mohl by éther býti vždy ještě hmotou úplně souvislou. Ano nechce-li přírodověda do patrných absurdností zabíhati, jest nucena aspoň éther předpokládati jakožto hmotu úplně souvislou.

Ale ať si již hmotu buď přetržitou nebo nepřetržitou představujeme, nauka scholastická o vnitřní skladbě hmoty z prvé látky a podstatného tvaru zachová vždy svou naprostou platnost, s tím toliko rozdílem, že v říši neústrojně tyto konstitutivní principy při atomistické skladbě hmoty vážitelné nebudou platiti o tělesech jakožto aggregatech z atomů složených, nýbrž toliko o atomech. Poněvadž však, jak sama nynější přírodověda namnoze připouští, v atomech jest rozeznávati hmotu a sílu, moment tedy kvantitativní a kvalitativní (hmotný a dynamický), jest nauka o látce a podstatné formě aspoň vzhledem k atomům přírodovědecky úplně odůvodněna.

Ostatně nauka atomická jest dosud jen pouhou teorií, jež sice svou jednoduchostí jakož i svými výsledky v nynější přírodovědě nabyla veliké váhy, nieméně však s druhé strany v sobě zahrnuje více ještě temných záhad, než sama nauka scholastická o materii a formě.

Atomismus nevysvětluje

1. jednoty, která ve přirozenosti každého člověka, živočicha, ústrojence ano i každého hmotného tělesa obsažena jest;
2. nevysvětluje vzniku nových podstat;
3. nevysvětluje pořádku a účelnosti ve přírodě, ani zákonů, jimiž zjevy fysické a chemické se řídí;
4. nevysvětluje pohyb, jenž bez síly hybné (*vis motrix*) nedá se mysliti.

Z těchto důvodů připisují i mnozí moderní přírodozpytci mechanickému atomismu cenu jen problematickou. Tak na př. praví Seydler¹⁾ o hypotesi o nepřetržitém²⁾ a rozpojitém³⁾ vyplnění prostoru hmotou: „První názor má do sebe tu výhodu, že jest bližší bezprostřední zkušenosti, stavící nám před oči kontinua, na př. sklo, vodu, vzduch; mimo to poskytuje pro mathematickou fysiku důležitou výhodu, že dovoluje bezprostřední upotřebením vyšší

¹⁾ Dr. Aug. Seydler: *Základové theor. fysiky*. Vydal a doplnil Dr. Frant. Koláček. Praha 1891. Díl III. Str. 30 sld.

²⁾ Tak jak scholastika si hmotu představuje.

³⁾ Tak jak moderní přírodověda hmotu pojímá.

analyse na úkazy fyzikální. Z té příčiny i ti fyzikové, kteří se hlásí k atomismu, tam kde jim jinak potřeba nekáže, hmotu za nepřetržitou považují. Naproti tomu postrádá (theorie tato) náležitě názornosti, jakmile od nejjednodušších, takřka povrchních dějů postoupíme k složitějším.“ . . . „Daleko větší názornosti vyniká atomismus. Dle něho jsou nejmenší částice hmoty, atomy, prostorově od sebe odloučeny a nedělitelný. Každý prvek skládá se z atomů stejných; atomy nestejných prvků jsou nestejně, kterouž různost sobě ovšem mysliti můžeme buď jako různost kvalitativnou, nebo jako různost tvaru a objemu, nebo konečně jako strukturu — v případě posledním nebyly by ovšem atomy posledními částicemi hmoty, nýbrž skládaly by se z částic jakési prahmoty.“ A o obojí theorii vynáší jmenovaný autor konečný soud v ten smysl, že nejlépe učiníme, když na obě hypotese pohlížíme jako na pomůcky ducha našeho, nepokládajíce ani jednu ani druhou za poslední slovo v názoru světovém, pokud se týž hmoty týče.¹⁾

Tak soudí strážlivá přírodověda o platnosti obou hypotés. Není tedy ještě atomismus, jak mnozí tvrdí, nikterak exaktním výsledkem vědeckým, který by vylučoval každý názor opačný, a to jmenovitě nauku peripatetickou o látce prvě a podstatné formě, a o nepřetržitém vyplnění prostoru hmotou.²⁾

Proto můžeme vším právem tvrditi, že nauka scholastická o podstatné skladbě těles z materie a formy jest aspoň tak oprávněna, jako theorie atomická. Dosud nemá scholastika žádné závažné příčiny vzdáti se své nauky o materii a formě jakožto konstitutivních principech vší hmoty. Nauka její vysvětluje všechny zjevy přírodní právě tak snadno a jednoduše, jako theorie atomická, a při tom má před touto teorií tu ohromnou výhodu, že dostatečně řeší i ty záhady v životě přírodním, jichž atomismus vysvětliti nedovede. Všechn pokrok nynější přírodovědy dokazuje vždy znovu, že ve hmotě a činnostech jejích vládne všude dualismus, a všechny snahy, tento dualismus překonati a život přírodní monisticky z jediného principu dovésti a vysvětliti, jsou dosud zcela marny. A dokud přírodověda bude nucena, hmotu a činnost její dualisticky vysvětlovati, dotud chtějíc nechtějíc musí také v podstatě připouštěti nauku scholastickou o materii a formě jakožto konstitutivních principech

¹⁾ l. c.

²⁾ Paulus Mielle: l. c. p. 419 sqq.; sr. p. 417 sq.

hmoty, ať již k označení tohoto dualismu ve hmotě jakékoliv terminologie užívá.

Ale i kdyby v říši neústrojně platil všeobecně jen atomismus, kdyby vznik a zánik těles byl jen napohledný záležeje toliko v rozličných skupinách nezměnitelných atomů, přece k vysvětlení života ústrojného tento atomismus naprosto nestačí. Kdyby atomy i v živoku (rostlině a živočichu) zůstaly beze změny, jako v neústrojném aggregátu, přece nedalo by se naprosto vysvětliti, odkud najednou v něm života a pocitu nabývají. A proto i kdyby theorie atomická v neústrojenstvu všeobecné vědecké platnosti nabyla, přece není s to, aby život organický vysvětlila.

Rozmanité projevy organického života jak v rostlinstvu tak i v živočišstvu dají se jen tenkrát vysvětliti, když hmota v ústrojenstvu nabývá nových podstatných tvarů, které z pouhého skupení nezměnitelných atomů naprosto nedají se vysvětliti.

Říše organická jest pro atomismus pevností naprosto nedobytnou, jen nauka scholastická zná k ní cestu a má klíče, jimiž bránu její lze otevřiti.

* * *

Z úvahy o látce a tvaru a o otázkách sousledných jest zajisté patrnó, jak velebně vyniká nauka scholastická nad theorií atomistickou.

Nauka atomistická, obzvláště ona, která všechno přírodní dějstvo klade do atomův a jejich místního, zevnějšími příčinami do nich uvedeného pohybu, pokládá celý vesmír za mrtvý mechanický stroj, jenž sám ze sebe nemá žádného pohybu a žádné činnosti. A na otázku, odkud pochází pohyb a život ve přírodě tímto pohybem podmíněný, nauka tato podle různého stanoviska, jaké zaujímá v otázce o poměru mezi světem a Bohem, různě také odpovídá. Přijímá-li nauka tato existenci bytosti Božské, bytosti, jež z ničeho tento svět stvořila, v existenci zachovává a k poslednímu cíli řídí, odvozuje všechnu činnost ve přírodě od Boha. Příroda jest sama v sobě beze všech vnitřních sil, beze všech vlastních činností a dochází všeho pohybu a všeho života jen z neprostředního vlivu Božského. Svět se podobá pouhému stroji, jež Bůh sám do pohybu uvádí, nebo loutkovému divadlu, za nimž Bůh jaksi stojí a je automaticky pohybuje.

Názorem tímto vrátil se zase atomismus na stanovisko okkasionalismu Cartesiova, jenž rovněž světovým bytostem upíral

vší samočinnost a všechen přírodní život připisoval Bohu, jenž sám neprostředně působí všechny činnosti ve přírodě a při tom přírodních bytostí používá jen jakožto mrtvých nástrojů nebo příčin příležitostných. Nauka tato nedá se však nikterak srovnati se vnitřní bytností věcí světových.

Každá hmotná bytost, pokud existuje, jest v konu či činnosti. Existence čili byt na jedné a kon čili činnost na druhé straně jsou pojmy zcela tožné. Proto se nedá mysliti existující bytost beze vší vlastní přirozené činnosti. Existující bytost, i kdyby byla pouhým atomem, musí míti nějakou činnost. Neboť i všeobecné vlastnosti hmoty, jako jsou rozsažnost v prostoru, neprostupnost, setrvačnost atd., nedají se bez činnosti hmotě immanentní ani pomysliti. Odloučíme-li každou činnost ode skutečné hmoty, ihned se nám rozplyne v pouhou nicotu. Není tedy možno, mysliti bytost jen trpnou, naprosto beze vší vlastní vnitřní činnosti. Může býti bytost jen činná, jež nemá zhola žádných trpných potencií, a bytostí touto jest Bůh, jehož proto scholastikové velmi případně nazývají „purissimus et simplicissimus actus, in quo nulla est potentia.“ A mohou býti bytosti, jež jsou činný a trpný, jakými jsou všechny stvořené světové bytosti. Ale bytost jen trpná, jež nemá naprosto ani nejmenší a nejjednodušší činnosti, jest „*contradictio in adjecto*“, jest holou nemožností. A proto nemůže býti svět pouhým mrtvým nástrojem Boha vše neprostředně v něm působícího. Vždyť ani nástroj nemohl by býti nástrojem, kdyby neměl vlastní, sobě přirozené činnosti, jíž hlavní účinkující příčina používá k vytvoření svého účinu. Kdyby péro, jímž na papíře píšu, nespouštělo na papír ingoustu, nemohl bych psáti. A podobně se děje při každé nástrojné příčině. Kdo by tedy myslil, že světové bytosti nemají žádné vlastní činnosti a že jen neprostředným konem Božským docházejí všech svých rozmanitých činností, prohřešoval by se ve svém myšlení proti samému pojmu bytosti stvořené.

Není tedy možno, aby všechen přírodní život záležel jen v atomech a v lokálním pohybu zevnější příčinou do nich uvedeném, a proto nezbyvá, než přírodním bytostem mimo trpné potence, jimiž činnost jiných zevnějších bytostí v sebe přijímají, připisovati také vnitřní činné potence a následovně také vlastní jim immanentní činnosti, tak jak křesťanská filosofie učí.

Nedá-li se však s rozumem srovnati názor, podle něhož Bůh sám neprostředně uvádí všechen pohyb do světových bytostí, co

jest teprv říci o nauce materialistické, která byt Boží popírá, a mechanický světový pohyb hledí vysvětliti buď z náhody nebo z fysické nutnosti?

Podle tohoto názoru jest každá přírodní bytosť toliko zvláštní skupinou atomův, která vzniká jejich mechanickým pohybem, zevnější příčinou do nich uvedeným. Každá bytosť má se takto k pohybu jen trpně a může proto jen jinou bytostí do něho býti uvedena. Bytosť z má svůj pohyb od bytosti dřívější z , tato od bytosti ještě dřívější v atd. a všechny konečně od bytosti a , nebo jest v této řadě postupovati ku předu až do nekonečna. Avšak ani jedna ani druhá alternativa není možna. Není možná první alternativa, poněvadž by v tomto případě bytosť a , jež dala pohyb bytosti b , musila sobě samé dáti pohyb. Totož však jest nemožno, poněvadž žádné těleso, jak materialistická přírodověda sama učí, sebe samo nemůže uvesti z klidu do pohybu.

Ale ani druhé alternativy nelze připustiti. Postup z pohybu bytosti z k bytosti z , a z této k bytosti v atd. až do nekonečna, zahrnoval by v sobě reální nekonečnou řadu, která zdravému rozumu odporuje. Ale i kdyby byla takováto nekonečná řada možna, měli bychom přece jen nekonečný počet bytostí pohybovaných bez bytostí pohybující, nebo musili bychom vzíti útočiště k pohybu kruhovému, v němž by bytosť a pohybovala b , bytosť b pak bytosť c atd. až k bytosti z , která by zase pohybovala bytosť a . Tak by byla bytosť a příčinou pohybu bytosti z a bytosť z zase na obrat příčinou pohybu bytosti a , což jest holou absurdností, tak jak později na jiném místě ještě jasněji ukážeme.

Podle tohoto materialistického názoru podobal by se svět stroji v pohybu, ale tento pohyb by neměl žádného dostatečného důvodu, poněvadž by nebylo bytosti, jež by jej ve světový velestroj uváděla a udržovala.

Názor, že přírodní bytosti jsou toliko trpný a že jen vnějším vlivem (buď ve smyslu okkasionalistickém aneb atomisticko-mechanickém) činnosti jsou schopny, jest úplně bludný a vyvrací všecky základy jak filosofie tak i náboženství a mravnosti.

Vyvrací základy filosofie.

Bytností věcí nepoznáváme neprostředně, nýbrž toliko z jejich účínů. Kdyby však přírodní bytosti neměly samy sebou žádných účínů, nemohli bychom jejich bytností žádným způsobem poznati, a filosofie, jež právě se zabývá zpytem bytností věcí, neměla by pak žádného předmětu. Ano poněvadž i existenci

věcí postřehujeme jen z účinnů, kterými se jeví, ničí názor o pouhé trpnosti věci vši jejich reálnost a pudí nutně k idealismu a skepticismu, jak již Andělský Učitel dovozuje, an dí: „Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei (nebo, jak můžeme připojiti, ze zevnějšího mechanického vlivu), impossibile est, quod per effectum manifestetur virtus alicujus causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus ejus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.“¹⁾

Ale ani náboženství a mravnost s tímto názorem neostojí.

Jak by mohli tvorové jeviti slávu Boží a tak člověku napomahati, aby Boha pořád více poznával, ctil, miloval, jemu sloužil a tak došel své věčné spásy, kdyby byli vši vlastní činnosti a působnosti prosti?

Jak velebný názor o přírodě proti tomuto atomismu podává nám filosofie křesťanská svou naukou o materii a formě! Filosofie tato nepřihlíží k jednotlivým zjevům hmotných bytostí, nýbrž uvažuje o světě jakožto o celku a táže se, odkud pochází, jaký jest jeho prvý původ, jaká jeho vnitřní bytnost a přirozenost a jaký jest poslední cíl, k němuž spěje veškerým svým vývojem. Podle nauky křesťanské jest svět od Boha podle jeho odvěčných ideí stvořen, a proto má také účast a úděl v samé přirozenosti Božské. A poněvadž jest Bůh pouhý jednoduchý kon, pouhá čirá činnost, má také svět přiměřený úděl v této Božské činnosti. A proto náleží činnost k vlastní bytnosti světa a všech jeho bytostí.

Činnost Božskou jest rozeznávati dvojí: zevnitřní, jevíci se ve stvoření, zachovávání a řízení světa, a vnitřní, záležející v trinitárním životě Božském. A v obojí této činnosti má svět přiměřené účastenství. Poněvadž podle křesťanské filosofie přírodní bytosti svými silami z prvé látky rozmanité podstatné tvary vyvozující působí ve přírodě vnitřní a podstatné

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 69; další důvody viz v téže cap.

změny, a nikoliv toliko zevnitřní a případné atomové skupiny, jsou také účinkujícími příčinami zcela nových bytostí, kterých dříve nebylo, a průčastňují se tak oné všemohoucí činnosti, kterou Bůh svět tento z ničeho v byt uvedl.

A jelikož každá stvořená bytosť má v sobě přirozenou snahu ve svém bytu se zachovati, a nemůže žádnou přirozenou silou a mocí tohoto bytu býti zbavena a v niveč obrácena, napodobuje onu zachovávací moc a činnost, již Bůh všecky stvořené věci jak o sobě tak i v jejich kosmických vztazích udržuje, až by úplně došly cíle sobě vytknutého.

Ale i v řídicí a prozřetelné moci Božské mají tvorové patřičné účastenství.

Každá přírodní bytosť má jisté vnitřní síly, jimiž podle určitých, silám těmto immanentních zákonů jeví své činnosti. Tak dochází svého neprostředného cíle a spolupůsobí zároveň svou měrou k dosažení posledního cíle celého všehomíru. Toutou úměrností mezi svou přirozeností, svými silami, vnitřními zákony těchto sil, svými činnostmi a mezi cílem těchto činností obráží v sobě každá bytosť onu veškeren svět pronikající činnost, již Bůh každou věc ve všemíru způsobem jí přiměřeným řídí a spravuje k cíli, který jí byl ve světovém planu určil od věčnosti.

Takto jest trvání světa a jeho směrnost k cíli poslednímu účinem dvojí současné činnosti: Božské a přírodní, a proto jest lichým deismus, podle něhož byl sice svět od Boha stvořen, patřičnými silami opatřen a do nynějšího pořádku uveden, ale nyní již sám sebou trvá a se vyvíjí, podobně jako hodiny byvše nataženy, než dojdou, svou vlastní silou se v chodu udržují.

Ale svět má mimo to také účast ve vnitřním životě Božském.

Způsob, kterým líčí Písmo sv. stvoření člověka: „Učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země, a vdechl v tvář jeho dechnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou“¹⁾ platí obdobně o každé bytosti světové. Stvořením vdechl Bůh stvořeným bytostem život, jenž není sice v každé bytosti životem duchovým a osobním, ale přece tomuto životu ve mnohé příčině se podobá. Podle křesťanské filosofie není svět ani mrtvým strojem ani loutkovým divadlem automaticky pohybovaným, nýbrž jest harmonickou soustavou samostatných bytostí, které jsou vlastní vnitřní činností opatřeny a touto činností nejrozmanitějším, ale při tom vždy jednotným a souhlasným způsobem spějí k cíli sobě vytknutému.

¹⁾ Gen. 2, 7.

Poněvadž světové bytosti stojí na různých stupních dokonalosti, mají také různou účast ve vnitřním životě Božském. Bytosti hmotné, které stojí na nejnižší spruze stupnice tvorstva, jeví údělnost v tomto životě Božském především účiny svých sil molekulárních: různým skupenstvím, rozsažností v prostoru, neprostupností, setrvačností atd. Bytosti organické: rostlinstvo a živočišstvo liší se od neústrojenstva centralisací veškeré své přirozenosti. Každý ústrojenec jest ve všech přerozmanitých projevech svého života ovládán a řízen jednotným životným principem a má takto již větší účast v naprosto jednoduchém životě Božském, než pouhý nerost. A poněvadž člověk mimo to připodobňuje se životu Božskému svou duchovostí, svou rozumností a svobodnou vůlí, zobrazuje v sobě život samé Nejsvětější Trojice.

V tomto smyslu můžeme také říci, že svět žije život Božský, že dýchá dechem Božským. A poněvadž má účast v samém životě Božském, má také svou měrou účast ve všech vlastnostech a dokonalostech Božských: má účast v Božské moudrosti, spravedlnosti, svobodě, dobrotě, kráse a blaženosti.

Pravíme-li však, že svět má úděl v Bohu a jeho dokonalostech, rozumíme této údělnosti ovšem jen ve smyslu analogickém. Pravé a vlastní účasti a údělnosti nemůže nikdy býti mezi světem a Bohem, mezi bytostí konečnou a nekonečnou. Tímto způsobem jest přirozenosti Božské účasten jedině Syn Boží, o Němž praví proto apoštol, že jsa „oblesk slávy a obraz podstaty jeho (ὅς ὡν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) . . . sedí na pravici velebnosti na výsostech.“¹⁾ Ale již účast světa a jeho jednotlivých bytostí v životě Božském ve smyslu analogickém pojatá rozlévá po veškeré přírodě tak velebné světlo, že v něm dochází úplného rozřešení tak mnohá záhada, před níž nauka výlučného atomismu stojí bez rady.



¹⁾ Žid. 1, 3.

C. Monismus.

I. Historický nástin monismu.

§ 32.

Dějiny filosofie svědčí, že po všechny věky příkře proti sobě stály dva názory světové o původu a posledním cíli tohoto světa a jednotlivých jeho bytostí: 1. názor, že mimo tento viditelný, hmotný svět existuje od věčnosti ještě bytost jiná, mimosvětová a nadsvětová, a 2. názor, že tento svět jest jedinou existující bytostí.

1. Názor první jeví se v dějinách člověčenstva zase ve dvojm tvaru: *a)* dualistickém a *b)* theistickém.

a) Dualismus přijímá dvě bytosti od věčnosti existující, a má zase dva historické útvary:

z) Dualismus antický, jak mu Plato a Aristoteles učil. O tomto dualismu pojednáme obsírněji teprv později.

β) Veliké důležitosti v dějinách člověčenstva nabyl jmenovitě dualismus manichejský.

Otázka, odkud mravní a fysické zlo ve světě, zabývala vždy duchy lidské.

Mnozí se domnívali, že boj mezi dobrem a zlem, mezi ctností a nepravostí, jenž vždy člověčenstvem zmítal, dá se vysvětliti jen ze dvojího věčného principu: dobrého a zlého. Dobro ve světě pochází prý z principu dobrého, zlo však z principu zlého. Boj dobra a zla ve světě jest takto bojem dvojího věčného principu.

Nauka tato nabyla v soustavě manichejské rázu také náboženského.

Dvojí věčný princip: dobrý a zlý, jest však sám o sobě zhola nemožen.

Zlo jsouc pouhou privací dobra může býti jen na podmětu, jenž sám v sobě jest dobrý. Co tedy ničeho dobrého nemá na sobě, tedy zlo o sobě, neexistuje.

Mimo to dvojím principem: dobrým a zlým, zlo ve světě se nikdy nevysvětlí.

Buď jest obojí princip stejné moci a síly, a pak se ve své působnosti úplně ničí a ve světě není ani dobra ani zla.

Aneb jest jeden princip druhého mocnější: je-li princip dobrý mocnější, přemůže a zničí všecko zlo, a ve světě nemůže býti než dobro; ve případě druhém, kdyby princip zlý převyšoval svými silami princip dobrý, podlehne mu princip dobrý, a ve světě bude jen samé zlo.

Ani nelze nějaké umluvené shody mezi oběma principy připustiti, a to proto, poněvadž každý princip podle své přirozenosti nutně působí.

I tento dualismus náleží nyní více méně již jen dějinám filosofie, pokud se týče, dějinám náboženství.

b) Od toho názoru dualistického přísně se liší nauka theistická, podle níž od věčnosti existuje jen jediná bytost a to bytost osobní, vševědoucí a všemohoucí, jež tento svět svobodně v čase z ničeho stvořila a proto také od něho nejen věčně a bytně, nýbrž i transcendentálně se liší.

Další pojednání o theismu náleží do metafysické theologie.

2. Proti theismu příkrě stojí monismus.

Monismus popíráje Boha jakožto bytost mimosvětovou a nadsvětovou od světa transcendentálně rozdílnou tvrdí, že tento viditelný svět jest jedinou existující bytostí.

Tento monismus sluje monismem abstraktním proti monismu konkrétnímu, jemuž jest osobní Bůh jakožto všemohoucí příčina veškerenstva ona naprostá „monas,“ kteráž jsouc sama od věčnosti, veškerenstvo v čase z ničeho stvořila.

Tento konkrétní monismus, jak patrno, od theismu se věčně neliší. —

Podle monismu abstraktního jest viditelný svět se všemi svými přerozmanitými bytostmi ona „monas,“ mimo niž nic jiného neexistuje.

Monismus abstraktní jest zase dvojího rázu 1. pantheistického nebo pansatanského (pessimistického) a 2. materialistického.

1. Ačkoliv monismus pantheistický různé má tvary, přece se v tom snáší, že toto veškerenstvo jest božstvem a božstvo veškerenstvem, mimo kteréž není žádné jiné nadsvětové bytosti. Božstvo a veškerenstvo (ἐν καὶ πᾶν) jsou co do podstaty a skutečné existence věcí numericky tožnou, Boha osobního od viditelného světa podstatně rozdílného není. Monismus pantheistický v této příkré formě popírá mezi

světovými bytostmi všechny bytné (podstatné) a individuální rozdily a učí, že všechny přírodní bytosti říše neorganické i organické: nerosty, rostliny, živočišstvo a pokolení lidské jsou naprosto jedinou bytostí, jediným fyzickým organismem, jehož jednotlivé části jen tak se od sebe liší, jako jednotlivé části organismu na př. kořeny, peň, větve, listí a květ u stromu. A jako všechny tyto části o sobě nemají ani bytu ani života, tak i jednotlivé bytosti světové jsou toliko fyzickými částmi jediné světové bytosti, majíce podle své zvláštní povahy toliko různou účast v témže životě veškerenstva. Tento pantheistický monismus se historicky různě jevil.

Ve starověku nabyl ponejprv zcela určitého tvaru ve škole eleatské.

Za zakladatele eleatského monismu jest pokládati na prvním místě Xenofana Kolofonského (569—471). Jeho žák Parmenides (nar. 518), v němž filosofie eleatská dosáhla svého nejvyššího rozkvětu, opíraje se o nauku svého učitele vyvinul úplně metafyzický princip eleatismu a dospěl tak až k úplnému idealismu.

Zeno (nar. mezi 490—485) odůvodňoval dialekticky idealismus Parmenidův, aby dokázal, že názor obyčejný, jakoby vesmír z množství bytostí se skládal, jest zcela mylný, rovněž i názor o vzniku a zániku věcí.

Melissus Samoský (nar. 444) opíraje eleatský monismus vedle nepřímých důkazů Zenonových také o důkazy přímé, učil: Vše, co jest, jest od věčnosti. Nic nemůže ani vzniknouti ani zaniknouti. Co jest však od věčnosti, co nemá ani počátku ani konce, jest nekonečno. A takováto bytosť věčná a nekonečná může býti jen jedna. Kdyby jich bylo více, musily by se omezovati a nebyly by nekonečny. A touto bytostí jest tento viditelný svět.

Všichni stoupenci školy eleatské učili, že svět jest jedinou, věčnou, nezměnitelnou bytostí, která ani nevznikla, ani nezanikne, ani se nevyvíjí. Z toho dovozovali tyto sousledky:

a) Poněvadž celý vesmír jest jen jedinou bytostí, jest všechno množství bytostí pouhým napohledným jevem, zakládajíc se toliko na subjektivním klamu našich smyslů.

b) Nic ve světě nevzniká, všecko jen jest. A proto každá změna jest jen napohledna a zdánlivá.

c) Jestota věcí není než myšlením. Poněvadž věc a pojem její naprosto v jedno spadá, jest každá bytosť rozumem a myšlením opatřena.

S touto teorií metafysickou o bytnosti věcí nesouhlasila však jejich nauka přírodovědecká. Chtějící aspoň poněkud zjevy a děje věcí vysvětliti, učili, že sice vnitřní bytnosti věcí se nemění, avšak jejich zevnitřní projevy, jimiž na naše smysly působí, jsou stále změně — vzniku a zániku — podrobeny. Kdežto filosofská spekulace toliko o vnitřní, nikdy se neměnicí bytnosti věcí uvažuje, má přírodověda za předmět zevnitřní, smyslné jevy — vznik a zánik — proměny věcí.¹⁾

Také Stoikové stáli na stanovisku monistickém. Zeno z Cittia na Cypru (340—260), Kleanthes (okolo r. 265) a nejslavnější ze všech Chrysippus ze Solův nebo z Tarsu v Cilicii (282—209), přijímali za základ všech hmotných bytostí dva principy: „τὸ πάσχον“ a „τὸ ποιῶν“, princip trpný a činný, či hmotu trpnou a mohutnost inteligentní. Tyto dva principy však od sebe podstatně se neliší, jsouce toliko dva různé momenty jedné a téže podstaty. Mohutnost inteligentní se stlačila a zhuskla a tímto stlačením a zhuštěním sebe samé vydala ze sebe hmotu, z níž pak vytvořila různé světové bytosti.

Boha jest mysliti jakožto duši světa, a hmotu jako tělo jeho. Viditelný svět jest bohem samým, jež pak v jednotlivých světových bytostech toliko různě se jeví. Proto nazývají Stoikové boha „ἐν καὶ πάν“.

Svět jsa bohem samým jest bytostí nejdokonalejší, jež jest obdařena rozumem a vůlí, moudrostí, krásou atd.

Bůh se vyvíjí s věčnou, naprostou nutností a vývojem tímto vytváří ze sebe viditelný svět a když svůj vývoj byl dovršil a dokončil, ztráví ohněm hmotný svět a přijme jej v sebe jako pokrm, aby jej poznovu ze sebe vydal a tak svůj světový vývoj poznovu započal. Proces spalování a znovu rození světa opakuje se do nekonečna. —

Antická filosofie dostoupila před Kristem svého vrcholu. Všechny pokusy, které činěny po Kristu, filosofii tuto dále vyvíjeti a tak nový ruch křesťanstvem ve svět uvedený paralysovati, záležely v pouhém synkretismu, jímž ze dřívějších různých soustav filosofských vybírány a v soustavu uváděny idey a názory, které změněným poměrům časovým a novým potřebám tehdejších národů byly aspoň poněkud přiměřeny.

¹⁾ Dr. Jos. Durdík: *Dějepisný nástin filosofie řecké*. Praha 1892. Seš. 1. Str. 50—64. — Stöckl: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1889. 3. Aufl. I. Bd. S. 48 ff.

Toť také platí o neoplatonismu.

Nauka jeho nemá do sebe žádné původnosti a svéráznosti, jsouc toliko v soustavu uvedenou sbírkou a snůškou orientálních ideí náboženských a filosofských teorií různých soustav řeckých.

Neoplatonismus přijal do své soustavy idealistickou emanaci a postavil se tak zcela zřejmě na stanovisko orientální spekulace, která vesměs z emanacionismu vycházela. A tato idealistická emanační nauka jest charakteristickou známkou všech teorií neoplatonských.

Neoplatonikové učili, že existuje jediný, svou přirozeností dobrý princip, jež naprostou jednotou (ἐν) nazývali. Z tohoto principu vzniká výronem princip druhý (ὁ νοῦς), jenž není než všeobecným rozumem či všeobecnou ideou, kteráž v sobě zahrnuje idey či tvary všech věcí v naprosté jednotě.

Podobným způsobem vyroňuje se z druhého principu — z idey — třetí princip, totiž duše světa, kteráž v sobě zavírá všechny duše jednotlivých lidí v naprosté nerozdílnosti. Na čtvrtém místě vyroňuje se ze všeobecné duše světové princip čtvrtý, hmota, kteráž jest sama v sobě neurčita a proto také špatna, a má jen tu dobrou vlastnost do sebe, že jest všeobecným substrátem jednotlivých ideí či tvarů věcí, jimiž se různě vytváří a tak ze sebe vydává pestrost světových bytostí.

Hmotný svět má podle neoplatoniků svůj původ ve hříšné odchýlce, již jednotlivé idey ode svého původního ideálního řádu se odvrátily a do hmoty sestoupily a s ní se spojily.

Podle toho učili o vnitřní povaze a přirozenosti těles :

a) věcná bytnost těles záleží toliko v dotčených ideách tělesa informujících a v nich jako v žaláři uzavřených ;

b) hmotný svět jest takto pouhým zevnějším projevem světa nadmyslného — duše světové, a to projevem jen nedokonalým. Duše světová nemůže se ve své naprosté jednotě a jednoduchosti ve hmotném světě jeviti. Jen množství různých ideí v duši v jednotě zahrnutých a spojených dochází v něm svého konkrétního, avšak jen pomíjejícího výrazu. Mimo to není ani hmota s to, aby ideál duše světové úplně a dokonale v sobě uskutečňovala a obrážela. Hmota jsouc ideí z konců protivna, a při tom stálému toku a stálé proměně podrobena, nemůže žádné idey vyrovnaně (adaequate) v sobě obrážeti.

c) Z těchto zásad plyne již také nauka neoplatonická o smyslném světě.

Hmota není reálním (věcným) substrátem smyslných věcí, a neexistuje také jako nějaká realnost vedle říše ideální, tak jak Plato učil, nýbrž jest toliko posledním výmezem či terminem ideální emanace, kterouž z božstva všecko se vyroňuje. Smyslný svět nemá žádné reality, nýbrž jest toliko napohledným jevem, jímž se božstvo na konci svého vývoje uskutečňuje a představuje.

Bůh a svět jsou takto jen jedinou bytostí. Ačkoliv hmota se vyroňuje z duše světa, duše světa z rozumu ($\nu\epsilon\omicron\varsigma$) a tento z naprosté jednoty ($\acute{\epsilon}\nu$), přece zůstává hmota v duši světové, tato v rozumu, a rozum v naprosté jednotě. Jednota, rozum, světová duše a hmota jsou toliko různé projevy jedné a téže podstaty, kterou podle stupně vývoje, na kterém ji sobě myslíme, nazýváme jednotou, rozumem, duší a hmotou.

Poněvadž neoplatonismus mezi Bohem a tímto viditelným světem nepřipouští podstatného rozdílu, nýbrž ztotožňuje božstvo se světem a svět s božstvem, jest jeho nauka čirý (pantheistický) monismus.

Neoplatonikové slyňli v prvých dobách křesťanských a rozcházel se ve tři školy:

a) ve školu alexandrinskou, jejíž hlavní zástupci byli Ammonius Saccas (175—250 po Kr.), pak Plotinus (205—270) a jeho žák, jenž nade všecky vyniknul, Porfyrius Syrský (233—304);

b) ve školu syrskou, v níž nade všecky ostatní se proslavil Jamblichus († 333), a

c) ve školu athénskou, v níž vynikal obzvláště Proclus (411—485), jehož mnozí jiní následovali, až pak r. 529. císař Justinian zakázal šířiti nauku neoplatoniků, a stolice jejich odevzdal křesťanským učitelům.¹⁾

Také gnosticismus stál na stanovisku monistickém. Gnostikové řešice otázky o původu zla, o bytnosti božské, o poměru Boha k tomuto vnějšmu světu atd., nepřestávali na pozitivní nauce křesťanské, tak jak ji církev katolická hlásala, nýbrž hledali odpovědi na otázky tyto ve filosofii mimokřesťanské. Takto utvořili nauku, která se jak od filosofie dosavadní, tak také od zjevení křesťanského podstatně lišila.

Gnostikové rozeznávajíce po způsobu filosofie židovsko-řecké mezi naukou pro širší veřejnost určenou (exoterickou) a naukou jen pro zasvěcence vyhrazenou (esoterickou) učili, že Kristus v nauce

¹⁾ Pesch: Institutiones p. 290.

exoterické se přizpůsobil mylným názorům a domněnkám, které za jeho doby u Židů byly obecné, kdežto o svou pravou nauku jen s apoštoly se zdělil.

Tuto nauku esoterickou oznámili prý sv. apoštolé zase jen svým důvěrným žákům, kdežto širším kruhům hlásali nauku exoterickou. Proto obecná nauka církve nechová prý v sobě čirého učení Kristova. Kdo toto učení v plné jeho pravdě chce poznati, tomuž jest gnosi se věnovati a z ní čerpati poznání všech záhad lidského života.

Mezi gnostiky vynikali především Basilides Alexandrinský († 125 po Kr.), Bardesanes Syrský († 224) a Valentin († 160), v jehož šlépějích mnozí jiní kráčeli, mezi nimiž jest jmenovati Herakleona, Ptolomaea, Sekunda a Marka.

Není možno, všechny domněnky těchto zástupců gnosticizmu zevrubně zde probírat. Nám stačí, poukázatí toliko k hlavní tresti nauky Valentinovy, v níž zásady gnosticizmu nejjasněji se zračí.

Všech věcí původem a zdrojem jest monada (προπάτωρ, βουθός, προαρχή), jež láskou jsouc puzena rozum a pravdu (νοῦν και ἀλήθειαν) ze sebe zplodila. Z rozumu a pravdy vzniklo ostatních 28 eonů, kteří dohromady tvoří veškerenstvo či náplň všech věcí (πλήρωμα). Nejmladší ze všech eonů jest moudrost (σοφία), kteráž chtějíc monadu (προπάτωρα) napodobiti vytvořila ze sebe beztvárnou hmotu (Achamoth). Hmotu tuto opatřil Kristus, syn „rozumu a pravdy“, patřičnými formami, načež se zase do „plnosti“ (πλήρωμα) navrátil. Konečně zplodila „hmota“ (Achamoth) demiurga, jež tento hmotný svět podle obrazu pleromatu uspořádal. K činům demiurgovým patří také stvoření člověka, jež se skládá ze tří částí: z těla, z duše a z ducha. Tělo měl člověk původně étherické a teprv po pádu obdržel od demiurga za trest tělo hmotné. Aby člověk z panství a moci demiurgovy byl vyproštěn, přišel na tento svět „Spasitel“ Ježíš, jež máje étherické toliko tělo prošel Marií pannou jako nějakým průtokem a při křtu v Jordáně spojiv se s Ježíšem eonem, jehož všichni eonové zároveň ze sebe vydali, vysvobodil člověčenstvo z moci demiurgovy. Nicméně „Spasitel“ Ježíš nedosáhl úplně úkolu svého, poněvadž všichni lidé jeho vykoupení nestávají se účastnými.

Valentiniáni rozeznávají trojí třídu lidí: hyliky, psychiky a pneumatiky.

Hylikové, to jsou pohané, kteří jsouce duchového života úplně prosti, smrtí zcela zanikají.

Psychikové nemají sice také žádného ducha, ale řídíce se zákonem a proroctvími a přemahajíce takto hmotu a život její přicházejí po smrti v říši demiurgovu. Na tomto stupni stojí věřící křesťané.

Pneumatikové — a těmi jsou toliko gnostikové — stávají se Ježíšem ducha účastnými a povznášejíce se nad pouhou víru ku gnosi poznávají všechna tajemství pleromatu a docházejí tak nejvyšší blaženosti, k níž žádných dobrých skutků nepotřebují. Pro pravé gnostiky není rozdílu mezi dobrem a zlem, etností a hříchem. Jim stačí pouhá gnosis. Po smrti spojují se zase s Achamothou, matkou svojí, kteráž pak se všemi gnostiky konečně se zase do pleromatu navrátí.¹⁾

Místo, které dosud Achamoth zaujímala, obdrží demiurg se svými psychiky. Ze hmoty vyšlehně oheň dosud v ní tajně skrytý a ztráví ji naprosto, tak že konečně zbude jen pleroma a říše demiurgova.

Jak patrně, přijali gnostikové do své soustavy mnohé idey filosofie platonické, jako na př. rozčlenění člověka na tělo, duši a ducha, ano i výron eonů z monady není vlastně nic jiného, než zosobnění ideí platonových. Avšak tyto filosofské idey jsou představami orientální fantazie téměř až k nepoznání zahaleny a zatemněny.

Ve středověku hlásali monismus po Skotu Erigenovi (850) Almarik Chartresský, jenž učil, že všechny věci mají jak mezi sebou tak i s Bohem jednu a touž bytnost. V lásce představuje člověk býti tvorem, splývá s Bohem v jednu bytnost.

Na témže stanovisku monistickém stál též jeho žák, David Dinantský (1200). Podle něho jest Bůh prvou hmotou, jež jest společným základem a podkladem všech bytostí, jak hmotných tak i duchových.

Také Magister Eckhardt (1300) a v 16. století Giordano Bruno († 1600) upadli v soustavu monisticko-pantheistickou.

V novější filosofii jest za prvního a hlavního zástupce směru monistického ve filosofské spekulaci pokládati Barucha Spinozu (1632—1677). Svě filosofii klade za základ jistou řadu definicí a axiomatů, z nichž pak formou přesně syllogistickou veškeru svou soustavu dovozuje. Poněvadž však tyto definice a axiomata jsou zcela lichy, jest i veškerá jeho soustava bludna.

¹⁾ Dr. Joh. Alzog: *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*. Mainz 1872. I. Bd. S. 177 f.

Z liché definice podstaty: „per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur“ dospěl k názoru, že podstata Božská a podstata tohoto světa jest tožna. Božská podstata má dvě bytné vlastnosti: myšlení a rozsaznost, kteréž pak v různých bytostech jeví se různými určitými způsoby a tvary. Svět a jeho jednotlivé bytosti jsou toliko explikací Božské podstaty. Svět jest tak věčný, jako věčný jest Bůh, jsa toliko vlastností a modifikací Božskou. Jako vlastnosti a modifikace nemohou býti bez podstaty, tak i podstata Božská nedá se jinak mysliti, leč jakožto podstata modifikacemi myšlení a rozsaznosti určená. Jako z idey trojúhelníku plyne, že jeho úhly rovnají se dvěma pravým, tak mohl se z podstaty Božské vyvinouti jen tento skutečný svět. Vývoj světa jest však zcela slepý a nerozumný. Co nazýváme rozumem a vůlí, může býti jen v bytostech světových, nikoli však v Bohu. Rozum a vůle jsou toliko zvláštními způsoby, jimiž samo o sobě slepé a nerozumné myšlení Božské dochází svého konkrétního výrazu. Obojí vlastnost Božská: myšlení a rozsaznost vyvíjí se různými způsoby, až po nekonečné řadě těchto neurčitých způsobů dochází konečně způsobův či tvarů zcela určitých, kteréž pak bytostmi individuálními nazýváme. Takto není svět než různým vývojem podstaty Božské podle její dvoji vlastnosti rozumnosti (myšlení) a rozsaznosti.

V Němcích pěstován monismus v novější době hlavně tak zvanými filosofy transcendentálními: Fichtem († 1814), Schellingem († 1814) a Hegelem († 1831), kteří hledajíce a zkoumajíce Kantovo neznámé — „Das Ding an Sich“ — konečně je vložili do úsoby myslící a poznávající. Lidská úsoba jest dle Fichta nositelkou všech představ, pojmův a ideí, ale také zároveň všech vnějších předmětů, kteréž nejsou než představami a ideami myslící úsobou zpředmětěnými. A poněvadž mimo tuto úsobu žádná jiná skutečná podstata neexistuje, jest ona bytostí naprostou a nekonečnou. V této nekonečnosti jest však zcela neurčita, a proto také jen pouhým abstraktním pomyslem. Konkrétní určitosti dochází teprv tím, že obmezuje svou nekonečnost, že klade svou neúsobu před sebe a tím dospívá k vědomí sebe samé a všeho světa. Svět nemá v sobě žádné reálnosti na úsobě myslící nezávislé, jsa toliko objektivací pocitů, představ, pojmův a myšlenek, kterýmiž se úsoba ve své všeobecnosti a nekonečnosti určuje a vymezuje.

Soustava Fichtova sluje obyčejně idealistickým monismem subjektivním.¹⁾

Nauka tato nemohla však pro svou akosmistickou povahu podržeti trvalého vlivu na ruch filosofský. Zničení vnějšího skutečného světa v subjektivní úsobě jest tak nepřírozeno a nerozumno, že proti nauce Fichtově brzo reakce musila povstati. Schelling chtěje vnějšímu světu jeho objektivní reálnost zase jaksi pojistiti, nahradil subjektivní úsobu Fichtovu absolutním rozumem, jenž jsa sám v sobě jen pouhou abstraktností, snaží se uskutečniti, což tím činí, že ve dvě říše se rozlišuje: v říši duchovou a hmotnou. Tak jsou duch a hmota toliko dvěma různými póly jedné a téže jestoty, kteráž v nich neztrácí své naprosté jednoty, nýbrž toliko se jeví na jedné straně s převahou ducha a na druhé straně s převahou hmoty. Svět hmotný má tedy skutečnou reálnost, právě jako svět duchový, ačkoliv rozdíl mezi tímto dvojím světem jest jen poměrný.

Theorie Schellingova, jež ducha a hmotu v naprosté indiferenci ztotožňuje, nazývá se proto idealistickým monismem subjektivně-objektivním.

Idealistický monismus do nejzazších krajností vyvinul Hegel.

I Hegel klade naprostou tožnost ducha a hmoty (subjektu a objektu) za základ vší filosofie, avšak této identity nenalezá v naprosté indiferenci, kteráž nad duchem a hmotou jako jejich vyšší jednota se povznáší, nýbrž v logickém pojmu, v němž myšlení a jestota jsou úplnou jednotou. Mimo logický pojem není žádné jiné jestoty. Avšak tento logický pojem jest co do obsahu úplně prázden, a proto také čirou nicotou. Jestota a její zápor jsou v logickém pojmu úplně tožny.

Prázdný logický pojem jest živým sporem sám se sebou. Aby se zbavil své prázdnoty a vyplnil obsahem, vchází v proces dialektický. Nemoha se najednou obsahem vyplniti, klade v sebe jistou mezi, již se ve své nekonečnosti a povšečnosti popírá, a zůstává nicméně pojmem povšečným a nekonečným, kterým byl dříve, popírá zároveň negaci této všeobecnosti a chová v sobě tuto negaci jakožto popřenou či zrušenou (negaci negace). Tímto způsobem vyplnil již poněkud svůj prázdný obsah. Tento proces

¹⁾ Dr. Josef Durdík: Dějiny Filosofie nejnovější. V Praze 1886. Část 2. str. 115 sld., 133 sld. a 181 sled.

opakuje potud, pokud se své prázdnoty nezbavil a obsahem se zcela nevyplnil.

Vyplněný logický pojem nazývá Hegel logickou ideou.

Logická idea, kteráž v sobě veškeru jestotu v úplné jednotě chová, rozpadá se pak ve své protiklady, kteréž až doposud v ní jakožto ve vyšší jednotě byly naprosto spojeny a sloučeny, a stává se přírodou, jejíž život jediné k tomu směřuje, aby všechny protiklady a odpory, které v ní všude proti sobě stojí, zase se spojily a sjednotily. Čím více příroda ve svém vývoji pokračuje, — z nerostectva k rostlinstvu, z rostlinstva k živočišstvu, z živočišstva k člověku, — tím více překonává dotčené protivy a kontrasty, v něž logická idea se byla rozpadla, až konečně v člověku sebevědomí dochází a v něm jakožto v nejvyšší jednotě a společném středišti všechny prerozmanité stupně a tvary života přírodního zahrnuje a soustřeďuje..

Logický pojem, jenž jest naprostou a jedinou jestotou a zároveň naprostou nicotou, prochází takto ve svém vývoji třemi stadiemi: 1. Vyplňuje svou původní prázdnotu obsahem a stává se logickou ideou. Toto stadium nazývá Hegel: „Das Ansichsein des logischen Begriffes.“ 2. Logická idea se ve přírodě rozpadá ve své kontrasty a tak vchází logický pojem ve druhé stadium: „Das Anderssein.“ Konečně 3. sbírá a sjednocuje zase logický pojem všechny protiklady a kontrasty přírodního života ve společné jednotě lidského sebevědomí, čímž třetí a poslední stadium svého vývoje dokonává: „Das Fürsichsein.“ Takto jest duch lidský podle Hegela toliko logickou ideou, kteráž návratem ku své původní jednotě sebevědomí nabyla.

Poněvadž Hegel veškeru jestotu jak ideální tak i reální odvozuje z logického pojmu, sluje jeho soustava vším právem „monismem logickým.“

Také Antonín Günther (1785—1861) patří v jistém smyslu k monistům. Opíraje se o nauku Hegelovu, že myšlení jest jestotou a jestota myšlením, učí, že všechna jestota, všechno bytí má za účel státi se bytostí myslící a vědoucí. Sebevědomí jest podstatným životným tvarem veškeré jestoty.

Svět není celkem ještě hotovým, dokonaným, nýbrž celkem teprv vznikajícím a se vyvíjejícím, jenž se skládá z nesčíslných jedinců jedné a téže podstaty. Veškeren hmotný svět má za základ jen jeden princip, jen jednu podstatu, kteráž toliko v různých přírodních říších a nesčetných jedincích těchto říší různě se jeví.

Hmotná příroda jest uskutečněným živým pojmem. Zosobňoval-li Hegel svůj logický pojem, činil tak zcela správně, jen v tom prý pochybil, že v tomto pojmu ve přírodě uskutečněném zahrnoval veškeru jestotu, kdežto prý Bůh a bytosti duchové mají svou vlastní jestotu od jestoty vnějšího hmotného světa podstatně rozdílnou. Přírodní hmotná podstata má numericky jen jedinou jestotu, kteráž, snažíc se vědomí nabyti se rozlišuje a tak v numerické množství se rozpadá. Z tohoto množství nejrůznějších bytostí vrací se zase v sebe a stává se takto vědomou. Vědomí, jehož přírodní „monas“ tímto procesem nabývá, nevztahuje se však k její vnitřní bytnosti či jestotě, nýbrž má za předmět toliko její zevnitřní tvary, jimiž se ve přírodních bytostech co nejrozmanitěji jeví. Přírodní princip dospívá až k pojmu svého projevu, nepoznává však, že jest sám příčinou a důvodem tohoto projevu. A v tom právě záleží rozdíl mezi sebevědomím hmotné přírody a mezi sebevědomím, jehož bytost duchová schopna jest. Duch proniká projevem až k jeho bytnosti, která se za ním a v něm skrývá, kdežto příroda sama ze sebe takorča vychází a vchází ve svůj vnější projev, nemohouc z něho již v sebe se vrátiti a tak pochopti důvod a původ svého zevnějšího projevu. Příroda lpí na svém projevu; duch se ponořuje ve vnitřní podstatu tohoto projevu.

Günther položil za základ své soustavy logický pojem Hegelův s tím toliko omezením, že vedle tohoto logického pojmu ve přírodě se jevícího a tímto projevováním se uskutečňujícího, připouštěl ještě Boha a bytosti duchové.

Monismus Güntherův není tedy naprostý, nýbrž toliko poměrný a částečný.

K monistům jest také počítati ony filosofy, kteří v nejnovější době buď pantheletismus anebo panpsychismus hlásají, jako jsou Arthur Schopenhauer a Eduard Hartmann.

Schopenhauer (1788—1860) stojí jaksi uprostřed mezi idealismem Kantovým a moderním realismem. Dle nauky jeho jest rozeznávati zevnější zjevy věcí od jejich vnitřní podstaty, která se za nimi skrývá a jimi se na venek jeví. Co se zjevů bytostí světových týká, jest svět mojí představou t. j. svět jest jen v mé představě a pro mou představu, mimo mou představu nemá žádné objektivní existence.

Mimo tuto zevnější stránku má svět ještě stránku druhou, a to jest právě jeho vnitřní podstata za zevnějšími zjevy se skrývající. O této druhé stránce bytostí světových učil Kant, že sice

má svou reální jestotu, kterouž „Das Ding an sich“ nazýval, že však jest neznámo, v čem tato jestota či bytnost věcí záleží.

Proti Kantovi učil Schopenhauer, že právě tato bytnost jest nám ze všeho nejznámější, ana ve vůli záleží.

Jednotná vůle, jež jest nejvlastnější podstatou všech věcí, nezáleží podle Schopenhauera toliko v sebevědomé snaze a žádosti, tak jak vůli obecně rozumíme, nýbrž znamená přírodní život vůbec, jenž v nerostectvu tíží, setrvačností atd., v rostlinstvu a v živočišstvu životem organickým, pokud se týče živočišným (pohlavním a potravním pudem) se jeví, až konečně u člověka se sebevědomím se spojuje. Veškeren svět se všemi bytostmi jest objektivací jednotné pravůle, která při tom ustavičně se stupňů nižších na stupně vyšší vystupuje, až v člověku sebevědomou se stává.

Na témže monistickém stanovisku stojí Hartmann ve své „Filosofii nevědomého“ (Philosophie des Unbewussten), o níž pro její ohromný vliv i na naši mladší inteligenci obšírněji míníme pojednati.

Hartmann stojí na stanovisku moderního atomismu, s tím toliko rozdílem, že při atomech popírá hmotný substrát a přijímá jen síly jejich. Hmotný viditelný svět není tedy hmotou a silou, tak jak přírodověda namnoze učí, nýbrž jest toliko velikou soustavou sil atomových. Atomismus, na němž Hartmann svou soustavu buduje, jest taktó úplně dynamický. Co se však pojmu sil atomových týká, tu se Hartmann s nynějšími přírodopytci rozchází a jde vlastní cestou.

Každý atom, či lépe řečeno, každá atomová síla obsahuje v sobě dvojí moment: přitažlivost a odpudivost. Přitažlivost není než snaha této síly směřující k nějakému předmětu jakožto cíli svému. A poněvadž každá síla snaží se vždy jistým způsobem a podle jistého zákona cíle svého dojíti, musí cíl tento býti v ní již a priori ideálně nějak obsažen a preformován. A tuto ideální preformaci předmětu či cíle v síle apriorně již obsaženou nelze si jinak mysliti než jako představu, kterou vůle svou činností realizuje.

Poněvadž však snaha jest zvláštní charakteristickou činností vůle, jest atomová síla pouhou vůlí podle apriorních sobě immanentních představ působící.

Poněvadž hmotné bytosti nejsou, než zvláštním souborem či zvláštní soustavou sil atomových beze všeho reálního, hmotného substrátu tyto síly nesoucího a držícího, jest veškeren hmotný svět pouhou vůlí a představou. Vše, co ve světě jest a

co působí, jest jen vůlí a představou. Vůle a představa nejsou však dvě od sebe různé potence, nýbrž obě jsou jednou a touže silou, která toliko dva různé momenty vyjadřuje. Síla o sobě jakožto činnost uvažovaná sluje vůlí a pokud máme na zřeteli její cíl, k němuž svou činností směřuje, nazývá se představou.¹⁾

Představy, které jsou silám či vůlím atomovým immanentní, nejsou však vědomy. Vědomých představ jsou schopny jen bytosti, které mají organický život, na prvním místě tedy člověk. A jsou-li atomové představy nevědomy, musí i atomová vůle působiti bezvědomě — slepě, ale poněvadž podle představ působí, působí přece všude a veskrz účelně.

Atomy nejsou však zvláštními bytostmi, jež o sobě a pro sebe existují a působí, nýbrž jsou jen jednou bytostí, jen jednou silou, kteráž všechny jednotlivé síly atomové ze sebe takorůka vyzaruje a sálá. A proto základem, bytností a podstatou všech světových bytostí jest jednotná prasíla, jednotná pravůle, kteráž všechny představy nevědomě v sobě chová a v jednotlivých vůlích atomových toliko různě uskutečňuje a jeví. Tato jednotná pravůle a její bezvědomá představa o světě stojí takorůka za tímto viditelným světem, jenž jest toliko jejím zevnějším projevem, jejím uskutečněním. Prapůvodem veškerého světa jest tedy nevědomá pravůle s nevědomou představou, tedy „bezvědomé“, odkudž také filosofie tato „filosofii bezvědomého“ sluje. Svět nevzniknul svobodným činem bytosti sebevědomé, osobní, vševedoucí a všemohoucí, nýbrž vyvinul se ze slepé pravůle.

Na otázku, jak z této pravůle všechny věci vznikají, odpovídá Hartman následovně: Bezvědomá pravůle chová v sobě, t. j. ve své bezvědomé představě ideální preformaci veškerého světa. Svět ve vůli ideálně obsažený přechází do skutečnosti tím, že se pravůle na svou bezvědomou představu vrhá, a tak ji z pouhé možnosti do skutečnosti uvádí. Představa sama sebou má se k bytu zcela nelišně. „Logický pojem“ Hegelův není života schopen. Teprv když vůle své představy se zmocní a převede ji ve skutečnost, vzniká tento viditelný svět.

Pravůle jest sama v sobě pouhou potencí, pouhou nečinnou silou beze vši jestoty a skutečnosti, tedy pouhou nicotou. Ze stavu naprosté nečinnosti přechází vůle do stavu prázdného chtění, kteréž nemajíc žádného určitého předmětu či cíle záleží

¹⁾ Philosophie der Unbewussten. Berlin 1882. 9. Aufl. 2. Bd. S. 36—47; S. 101—108.

jen v pokusech, které k ničemu nevedou, jen v rozbězích, na něž skok nenásleduje. Stav tohoto prázdnoho chtění jest pro vůli příčinou a zdrojem naprostého neblaha, naprosté strasti. Tohoto nesnesitelného stavu chce se však pravůle zbaviti; za tím účelem vrhá se na představu sobě immanentní a vypuzující ji ze sebe, převádí ji do skutečnosti. V bezvědomé pravůli jest takto tři momenty rozeznávati: pouhou nečinnou potenci, prázdnoho chtění, jímž vůle jakožto středním stavem z pouhé prázdnoho potenciality ku skutečnému chtění přechází. Představa sama v sobě, dokud ještě nebyla vůli do proudu skutečné jestoty stržena, byla ve stavu blahé nevinnosti, jakmile však z této své blažené a libé ideálnosti přechází do skutečnosti, stává se ihned účastnou strasti a soužení, jež vůli v jejím procesu, v přechodu totiž z pouhé prázdnoty do skutečnosti, ustavičně zmitá.

Pravůle, jakož i její prázdnoho chtění, jest potenciálně nekonečna, její představa však jest konečna. Proto může vůle jen část své prázdnoty vyplniti, a tedy jen konečný svět ze sebe vyvoditi. A proto zbývá v ní nekonečný přebytek prázdnoho po uskutečnění marně bažícího chtění vedle vůle vyplněné, kterýžto přebytek na věky odsouzen jest k neblahu a strasti. Ačkoliv pravůle uskutečněním vnějšího světa svého trudu a bolu snaží se zbaviti, přece bolestný osten vždy v ní zůstává, poněvadž nemůže nikdy veškeré své nekonečné prázdnoty obsahem úplně a zcela vyplniti.

Ze způsobu, jakým Hartmann původ a vznik světa vysvětluje, plyne již také pojem světa. Svět ve své veškerosti není než věčná pravůle sama, pokud tato obsah svých immanentních představ uskutečňuje. Realisace představ pravůli immanentních — toť vnější svět. Ale i po uskutečnění těchto představ, i po vzniku světa zůstává pravůle úplně nevědoma, jen ta změna se s ní stala, že z pouhé nečinné potence prázdnoho chtěním přechází do skutečného chtění, a tím tak do skutečnosti vnějšího světa.¹⁾

Bezvědomá pravůle jest bytostí, mimo niž není ničeho jiného, jest bytostí, jež veškeré množství věcí v sobě chová a ze sebe vydává, jest bytostí jak jedinou tak i jednotnou, kteráž však v bytostech světových způsobem nejrůznějším a nejrozmanitějším se jeví.²⁾ Jednotlivé světové bytosti nejsou zvláštními, od sebe roz-

¹⁾ Laskavý čtenář račiž nám prominouti, že jej těmito abstrusnostmi mučíme. K porozumění filos. Hartmannovy jest to nezbytno.

²⁾ Philosophie des Unbewussten. I. c. 2. Bd. S. 155—174.

dílnými podstatami. Ve všech žije a působí jedna a táže bezvědomá pravůle, kteráž jest jejich zdrojem, jejich původem, jejich pravou a jedinou podstatou. Jedinci jsou toliko jednotlivými úkony, jimiž bezvědomá pravůle své immanentní představy ve vnějším světě realizuje.

Prvními a původními jedinci jsou atomy, pokud se týče, atomové síly či atomové vůle. Jich různotvárnou kombinací vznikají pak jedinci vyšších řádů. V jedincích nižšího řádu jeví se jednoduché, v jedincích dokonalejších a vyšších, složitě a rozmanitě zauzlené úkony jedné a téže bezvědomé pravůle. Všechny bytosti vycházejí z pravůle, v ní trvají, v ní se soustřeďují. Pravůle jest jejich jedinou nedělitelnou podstatou, kteráž v nich se stává prostornou a časovou a tak různě, ale při tom přece vždy jednotně se jeví.

Činnost pravůle jest sice věčná a proto nad čas a prostor povznesena, ale jakmile se projeví na venek, jest zároveň také podrobena jak času tak i prostoru.

Z pojmu světa dovozuje Hartmann účelnost, kteráž všude ve světě jest zřejma a patrna. Pravůle vyvozujíc ze sebe vnější svět nepočíná si nerozumně. Vždyť uskutečňuje přitom jen představy, které ideálně jsou v ní preformovány. Ovšem dává prvý podnět ku vzniku světa jen bezvědomá vůle, kteráž z pouhé nečinné potenciality k prázdnému chtění přechází, a odtud teprv ku chtění skutečnému se povznáší. Příčina, která vůli k tomuto chtění přiměla, jest ovšem slepá, ale to, co vůle chce, jest rozumno a moudro, jest provedení představ v ní ideálně obsažených. Že svět jest, jest dílem nerozumné, bezdůvodné, slepé vůle, ale svět sám, jeho vnitřní podstata, jest obrazem či obleskem představ vůli immanentních a proto jest všude a veskrz dílem moudrým a rozumným. Každá bytost světová obsahuje v sobě rozumnou myšlenku, ano jest myšlenkou samou ve skutečnost uvedenou. A poněvadž jest každá věc jen projevem nějaké představy pravůli immanentní, působí pravůle ve všech věcech rozumně a účelně. Všude ve světě vládne teleologie (účelnost), ale teleologie bezvědomá.

Poněvadž bezvědomá pravůle má v sobě představy všech věcí a tyto představy neomylně realizuje, jest také vševědoucí a všemoudrá.

Vševědoucnost a všemoudrost nedá se od pravůle ani odmysliti. Jako jest bezvědomá pravůle všemohoucí, ana vylučujíc

každou jinou bytost mimo sebe vším jest a vše působí, tak jest také věčnou inteligencí, věčnou moudrostí, jež od věčnosti všecko myslí, všecko ví a všecko podle svých věčných představ k cíli vytknutému neomylně řídí.

Ačkoliv pravůle jest vševědoucí a všemoudrá, přece niče ho neví o své vševědoucnosti a všemoudrosti. Ale přitom není přece naprosto slepá jako nějaká nerozumná fysická síla. Jest sice bezvědomá, ale přitom přece vidoucí, jest tedy nevědomě vidoucí, podobně jako náměsíčník čili jasnovidec, jenž si počíná zcela rozumně a účelně jako jiný bdící člověk, ačkoliv si toho není vědom. A v tomto naprostém jasnovidectví bezvědomé pravůle leží právě její vševědoucnost a všemoudrost.

Bezvědomá pravůle vrhají se na své představy, snaží se ve vnějším světě se uskutečnit a tak své prázdnoty a s ní spojené strasti se zbavit. Prvý výsledek a účín této snahy její jest hmota.

Jakmile dvě aneb více vůlí atomových ve své činnosti na sebe narazí, vyvozují ze sebe hmotu jakožto výsledek tohoto nárazu. Než na tomto výsledku, na zplození hmoty, pravůle nepřestává. Máť v sobě neodolatelný pud, všude, kde jen může život tvořiti, a proto po stvoření hmoty snaží se ihned organický život v ní vzbuditi, což činí na prvním místě prvoplozením, jímž z látky neorganické tvoří první organismy.¹⁾

Než jak vznikají druhy a rody říše rostlinné a živočišné z nejjednoduších organismů, které bezvědomá pravůle bezmatečným prvoplozením vytvořila? Na otázku tuto odpovídá Hartmann v ten smysl, že druhy vyšší a dokonalejší vznikají z nižších organických tvarů plozením sice matečným, ale zároveň různorodým (per generationem heterogeneam). Avšak toto různorodé plození obmezuje se jen druhy a tvary nedokonalými a nevyvinutými. Druhy vyšší, jež mají vlastnosti a znaky úplně určité a ustálené, nepřipouštějí plození různorodého. Každý hlavní rostlinný a živočišný řád podobá se větví velikého stromu. Jako větev úplně vyvinutá v tomto svém vývoji takořka do chobotu zaběhla, jenž další její vývoj činí nemožným, tak také všechny určité tvary a druhy organické jsou neschopny dalšího vývoje a zdokonalování. Jen nižší ještě neustálené organismy zdokonalují se plozením různorodým a vystupují na vyšší stupeň života ústrojného.²⁾

¹⁾ l. c. 2. Bd. S. 202—221.

²⁾ l. c. 2. Bd. S. 222—251.

Bytostí ústrojně liší se od bytostí neústrojných tím, že jsou oduševněny. Duše ústrojná není však jednotnou, o sobě a pro sebe existující bytostí, nýbrž jest pouhým souborem úkonů, kterými bezvědomá pravůle v ústrojenci působí. Tím že pravůle ústrojence oduševňuje, činí jej také vědomým. V oduševnění jest již také vědomí obsaženo. Vědomí není tedy jen údělem člověka, nýbrž jeví se již v nejjednodušší rostlině, ano v nejmenším organickém zárodku. Ovšem jest vědomí na těchto nejnižších stupních jen začátečné a nedokonalé. Úplného rozvoje svého dochází teprv v ústrojenci, jež mozkem a nervovou soustavou jest opatřen. Teprv v živočichu stává se toto vědomí pravým vědomím, stává se vědomím psychickým. Poněvadž však mozek a nervstvo v člověku na nejvyšší stupeň dokonalosti vystupuje, jest také člověk nejdokonalejším a nejvyvinutějším vědomím opatřen.¹⁾

Člověk se neskládá, jak se až doposud mysliho, ze dvou podstat bytně různých, z duše a těla, nýbrž jen z jediné podstaty, v níž se jednotná bezvědomá pravůle co nejdokonaleji zobrazuje a uskutečňuje.

Všecky činnosti psychické jsou úkony číře mozkovými, jsou výsledky záchvěvů mozkových.²⁾ Ačkoliv mozek jest nejvyšším výplodem organisační činnosti bezvědomé pravůle a v tomto smyslu nejdokonalejším organismem, přece není pro organické činnosti lidského života naprosto nuten, což především dokázal Flourens, jež dovedl, že zvířata, jimž byl mozek vyňat, měsíce ano i léta žila a prospívala. Mozek není tedy na prvním místě ústrojím organického, nýbrž duchového života. Zkušenost prý dokazuje, čím dokonalejší mozek, t. j. čím větší jeho objem a váha, že tím větší také duchovní schopnost člověka. Každý úraz na mozku má prý také porušení psychického života za následek. Není prý činnosti duševné, jež by z mozku nevycházela. A proto přestane-li úplně mozek pracovati, zmizí také veškeren vědomý život duševní. —

Mozek jest tedy nosičem a podkladem veškerého života psychického.

Dokud pravůle nedospěla až k vytvoření mozku, dotud realisuje zcela klidně své immanentní představy. Spor mezi vůlí a jejími představami není tu možen. Jakmile však pravůle vytvořila ze sebe ústrojence, kteří jsou mozkem opatřeni, počnou v něm vlivem vnějších předmětů na smyslové mohutnosti působících tvořiti

¹⁾ l. c. S. 83—95.; 222—252.

²⁾ l. c. S. 41.

se představy, které jsou na vůli nezávislé. Tím vzniká v pravůli ohromný rozruch, jenž podmiňuje jak možnost tak i skutečnost lidského vědomí. Až dosud uskutečňovala pravůle jen představy, které v sobě ideálně chovala; jakmile však vnější předměty počínají jí prostřednictvím mozku vtiskovati své představy, povstává v ní netušený převrat: představy se z panství vůle vymaňují a vystupují nyní proti ní jakožto samostatná moc, snažíce se podrobiti sobě svou dosavadní vládkyni, jejímiž otrokyněmi dosud byly. Vůle, jež byla dosud zvyklá, svým představám úplně vládnouti, nemůže jejich odbojnosti ani pochopiti, pozastavuje, zaráží se a žasne nad touto neslýchanou a nevidanou smělostí a drzostí. A tento úžas pravůle nad smělostí představ do ní se vedravších — toť jest, co vědomím u člověka nazýváme. „Vůle,“ tak praví nám Hartmann, „pozoruje najednou v mozku představy, které z ní nepovstaly a v ní bez jejího povelu se objevují, leká se a žasne nad nimi, — a tento úlek a úžas, toť právě lidské vědomí.“¹⁾

Vědomí, jehož pravůle dochází v živých bytostech, především v člověku, není ještě sebevědomím. Vědomí obyčejných lidí neliší se mnoho od vědomí mnohých zvířat. Jen větší síla, větší bohatství obsahu a větší určitost a dokonalost představ, povznáší vědomí lidské nad vědomí zvířecí.²⁾ Pravůle dospívá k sebevědomí jen v geniálních hlavách filosofských.

Poněvadž vědomí ruší jednotu a svornost mezi vůlí a představou, jest vždy s pocitem nelibosti spojeno, a bylo by lépe, kdyby pravůle nikdy k vědomí byla nedospěla. Tato nelibost vzniká z nevole a zlosti bezvědomé pravůle nad vetřelou představou, již se nemůže zhostiti. A nelibost tato jest tím větší, čím úplnější a bohatší jest vědomí lidské, největší jest však v geniech, v nichž vědomí až k sebevědomí se povznáší. Největší geniové jsou vždy také lidé nejnešťastnější.

Tím, že pravůle v člověku vědomí nabyla, jest prvá doba světového vývoje dokončena a následuje doba druhá, doba vykoupení světa.

Jak bezvědomá pravůle ze sebe vyvozuje hmotu, organický život a konečně i člověka jen za tím účelem, aby se zbavila neblahého pocitu své původní prázdnoty, tak vstupuje v druhé období

¹⁾ l. c. S. 34.

²⁾ l. c. S. 59.

svého vývoje, v období vykoupení člověka jen proto, aby ušla ne-libosti, které jí vědomí lidské působí.

Poněvadž svět se všemi svými bytostmi od nejjednodušších až k nejdokonalejším jest výrazem představ v bezvědomé pravůli od počátku ideálně preformovaných, jest sám v sobě bytostí veledobrou a velerozumnou. A poněvadž jest pravůle jediné jsoucí bytostí, vedle níž ani není, ani vůbec nemůže býti jiné bytosti, jest tento svět vůbec jediné možný, a zároveň také co možná nejlepší.

Ale ačkoliv svět jest v sobě tak dobrý a dokonalý, že lepšího a dokonalejšího ani býti nemůže, přece přitom za nic nestojí, a to proto, poněvadž jest původem svým dílem či účinem naprosto nerozumné pravůle.

Soubor strastí a soužení, jež svět s sebou přináší, převyšuje daleko slast a libost, kterouž jednotlivým bytostem poskytuje. Proto by bylo mnohem lépe, kdyby světa vůbec nebylo. Ačkoliv vnitřní uspořádání světa jest nejlepší a vzhledem k tomuto uspořádání a zřízení názor optimistický o světě jest úplně oprávněn, přece svět svým původem a účelem jest zcela bídný a ničemný.

A v skutku, jak nepatrné jsou požitky a rozkoše proti množství a tíži bolův a strastí, soužení a trampot tohoto světa! Bol a strast doprovázejí člověka od kolébky až ku hrobu po všech cestách jeho, a všechny námahy jeho, aby jim ušel, jsou pošetilé a marné. Při každém kroku potkává se člověk s těmito příšernými strašidly, která pořád hlouběji své drápy v tělo jeho zatinají. Ano i když náhodou štěstí se na něho na chvílku usměje, ihned nějaký netušený bol jeho rozkoši přiměšuje pelyňku hořkosti a trpkosti. Všechna snaha živých bytostí, a především člověka po blahu a štěstí jest úplně marná a illusorní, poněvadž každé blaho a každá rozkoš již zárodek bolu a zármutku v sobě chovají. Pravůle, jenž tento viditelný svět ze sebe vytvořuje, aby se strasti své prázdnoty zbavila, nejen nedochází účelu svého, nýbrž ještě rozmnožuje své neštěstí. Čím více se vědomí bytostí živých zdokonaluje a k sebevědomí přibližuje, tím se stávají bytosti tyto bídnějšími a nešťastnějšími.

Aby se pravůle bídý a strasti zbavila, musí výhost dáti illusi, jakoby vyvozujíc ze sebe vnější svět, bolu a strasti své prázdnoty mohla se osvoboditi.

Vykoupení světa právě v tom záleží, že pravůle jakmile vědomou se stala, se snaží, aby se zase vrátila v nicotu, z níž

původně vyšla. Až ji nicota úplně a zcela zase pohltí, bude vývoj světa a tím i dílo vykoupení dokonáno.¹⁾

Slyšeli jsme, že vědomí živých bytostí, především člověka, vzniká, když se vtírají do bezvědomé pravůle cizí, vnějšími předměty vzbuzené představy. A poněvadž v nich takto dvě nepřátelské moci se staví proti sobě, počíná v nich spor, a spor tento bude teprv tenkrát ukončen, až vědomí vůli, rozumnost nerozumnost zničí. A poněvadž pravůle jest nejvlastnější bytností a podstatou všech světových bytostí, bude zničení pravůle míti také zničení veškerého světa za následek. — Než vědomí může úplného vítězství nad vůli teprv dobytí po dlouhém boji. Nerozumné vůli jest prvé všech možných klamův a illusí zakusiti.

V boji vědomí proti vůli rozeznává Hartmann trojí stadium. Prvé touží člověk po dobrech pozemských, hledaje v nich blaha a štěstí. Pečuje o zdraví, svobodu a hmotnou existenci. Než všecka tato dobra neposkytují mu kladné slasti. Nanejvýš když byl těchto dober na krátkou dobu dosáhl, zbavuje se pro tuto dobu bolu a strasti, ale přitom nepocituje pozitivní rozkoše, po které touží.

Nato hledá v pokrmu a nápoji a ve smyslné lásce blaha a štěstí. Ukojením hladu a žízně, a blahý pocit pravidelného zažívání působí sice jistou rozkoš, přece však tento blahý pocit nevyváží nikdy předchozí nelibosti s hladem a žízní spojené. A hledá-li ukojení své lásky, tu teprv pozná, jak byl pošetilý. Sklamání, zlost, strádání a zoufalost — toť přečasto ovoce lásky. Ženich myslí, že ve své nevěstě našel pravého anděla, brzo však nabývá přesvědčení, že jeho anděl jest praobyčejnou ženou se všemi chybami a slabostmi svého pokolení. O jednu zkušenost jsa zase bohatší, hledá za své sklamané naděje nové náhrady. Domnívá se, že soucit, přátelství a štěstí rodinné želané štěstí mu přinesou. Než i tu nový klam jest jeho údělem.

Obzvláště to toužebně očekávané štěstí rodinné jest mu zdrojem nových bolův a strastí. Sklamáný manžel právem sobě stěžuje, že se neměl ženiti. Přál si dítek, a když je má, přichází z deště pod odkap. Dokud jsou děti malé, co tu mrzutostí se služebnými, a když povyrostou, nastávají nové starosti. Synové vyvádějí hloupé kousky, místo aby se pilně a řádně učili; dcery se chtějí vdávati a není dostatečného věna. Později opouštějí jak synové tak i dcery dům otcovský a píšou rodičům, jen když peněz potřebují.

¹⁾ I. c. S. 285—294.

Těmito trpkými zkušenostmi, jichž v rodinném životě nabyl, jsa zcela zdrcen, kojí se naději, že čest a sláva ho oblaží a dosud marně hledané štěstí mu přinese. I vrhá se v náručí marnivosti, ctizálosti, slávy a vlády chtivosti. Ale i tu klidí jen mrzutosti. Důkazem toho jsou tak mnozí úředníci a důstojníci, jenž sobě stěžují, že nespravedlivě byli odstrčeni, umělci a učenci, jenž se zlobí, že díla jejich byla nespravedlivě odsouzena, atd. Tedy i tu jen trpkost a nespokojenost.

Nenalezaje dosud nikde pravého štěstí a blaha, bere útočiště k náboženství. Útěcha, kterou mu víra poskytuje, nestojí však věru za dlouhé a trvalé sebezapírání, kterého se na něm žádá. I náboženství nemůže člověka oblažiti.

Nevěda si prozatím jiné rady, jakým způsobem dojíti želaného štěstí a blaha, popouští uzdu smyslnosti a těší se, že mu smyslná rozkoš poskytne, čeho dosud marně hledal. Než ani tu cíle nedochází.

Kdykoliv vilník chťičům svým hová, činí to vždy na úkor a škodu jiného člověka, jehož přitom vrhá do hanby a bídy, a tím bídy a soužení ve světě neumenšuje, nýbrž je ještě více šíří a rozmnožuje. Čím více nemravnosti ve světě, tím více bídy a strasti.

Po tomto sklamání bere útočiště k vědě a umění, koje se naději, že v požitcích vědeckých a uměleckých poněkud aspoň na svou bídu a strast zapomene. A skutečně mnozí lidé snad by tu našli aspoň malou a nepatrnou náhradu za všechny trampoty, kterých dosud zakoušeli, kdyby nebylo ješitnosti a marnivosti, kteráž jest jedinou pružinou učencův a umělců při všech pracích jejich. Tato marnivost a ctizálost jest však zdrojem nové strasti a nového soužení. A uvážíme-li k tomu ještě nepohody, jaké umělecké a vědecké požitky s sebou přinášejí, jako návštěvy obrazáren a knihoven, vedro v divadlech a koncertech, strach před nastuzením atd., pak zajisté nebudeme pochybovati, že ani tyto požitky za trampoty s nimi spojené skutečně nestojí.

Nato hledá člověk blaha a štěstí ve spánku. Spánek byl by poměrně ještě nejblaženějším stavem pro člověka, kdyby těžké sny nevnášely v něj lopoty vezdejšího života a tak člověka neolupovaly o jeho slast.

A poněvadž ani tu člověk pravého blaha nenalezá, hová pudu po výtědku a pohodlí; ale ani bohatství, jež mu výtědek přináší, jeho prahnoucí žízně po blahu a štěstí neuhásí. Bohatství přináší sice čest, moc a slávu, podává prostředky hověti všem

tělesným chťičům, ale pravému štěstí jen škodí, poněvadž člověku působí jen ustavičnou starost, aby o ně nepřišel.

Ale i kdyby stihalo člověka neštěstí na neštěstí, a ničilo všechny jeho touhy po štěstí, přece mu ještě zbývá naděje na lepší budoucnost, kteráž ho chrání zoufalství a vštěpuje mu chuť k nové práci. Než i tato naděje jest pouhý klam. Zde na světě není žádného štěstí a blaha, ale i každá naděje na lepší budoucnost jest rovněž úplně marna. Ostatně prý zkušenost každého člověka dosvědčuje, že aspoň devět desetin všech jeho nadějí, kterými se kojil ve svém neštěstí, ve svém bolu a zármutku, jej úplně klamalo. A trpkost těchto sklamaných nadějí nikdy se nevyváží blahým pocitem útěchy, kterou mu snad naděje sama poskytuje. Slovem: kamkoliv se v životě obrátí, a kdekoli štěstí a blaha hledá, číhá na něj mam a klam. Všude místo štěstí a spokojenosti potkává se jen se strastí a soužením.

Při všech těchto různých snahách, jimiž člověk touží po blahu a štěstí, jest přebytek bolesti a strasti větší, než všechna možná slast.

Dokud člověčenstvo těmito zde uvedenými prostředky blaha dojiti míní, dotud jest na prvním stupni přeludu. Na tomto stupni stojí člověk ve svém mládí, stálo člověčenstvo za starověku za doby židovské, řecké a římské.

Jsa unaven tímto marným a úplně bezvýsledným pachtěním po zemských dobrech a požitcích, odvrací se člověk od rozkoší tohoto světa a hledá svého blaha nad tímto světem — hledá ho v nebi. Toť druhé stadium illusi, jimž nevědomá vůle jest podrobena.

Na tomto stanovisku stojí křesťanství, jenž se zakládá na víře v individuální a osobní nesmrtelnost duše. Avšak i tato víra jest čirým přeludem. Duše není než souborem úkonů, jež bezvědomá pravůle v člověku v jednotnou činnost soustřeďuje. Jakmile tělesné ústrojí člověka hyne, zmírá i duše, poněvadž bezvědomá pravůle v mrtvém těle žíviti nemůže.

O nesmrtelnosti ve smyslu křesťanském nemůže býti ani řeči. Víra a naděje v tuto nesmrtelnost jest zase jen přeludem. Namítá se, že toto tvrzení zbavuje člověka vši útěchy. Než tak se může jen samomilci zdáti. Člověku nezištnému naopak život nesmrtelný a věčný působí jen příšernou hrůzu. A poněvadž pravůle křesťanským životem a křesťanskou nadějí v život pohrobný, v život věčný zaběhla do nového chobotu, nezbyvá, než křesťanství se světa úplně

vyhladiti. Ostatně s potěšením jest prý pozorovati, že křesťanství před našima očima p řád více mizí. Zcela patrně nabývá prý antikrist pořád větší moci a není již příliš daleka doba, že křesťanství bude jen pouhým stínem své středověké velkoleposti, že bude, čím na počátku bylo, pouhou útěchou pro chudé a nuzné.¹⁾

Zničení křesťanství ukončí a dovrší druhé stadium přeludů, jimiž se bezvědomá pravůle ve svou původní nicotu vrací.

Poněvadž v tomto druhém stadiu bezvědomá pravůle nedokonalá ještě díla vykoupení svého, vstupuje v třetí stadium přeludův a hledá svého štěstí ve vývoji a pokroku člověčenstva. Domnívajíce se, že pravé blaho člověčenstva záleží jediné v jeho příštím vývoji, vrhá se se zimničným úsilím v ruch a pochod světový. Pokrok ve vědě a umění, pokrok v životě společenském a politickém, pokrok ve veškeré lidské osvětě — toť cíl, za nímž nyní spěje všemi prostředky. Pokrok tento přivede prý člověčenstvu zlatý věk, v němž všemi pozemskými statky, vším blahem a štěstím bude oplývati. Ale jaké sklamání tu na něho čeká! Kdyby sebe více člověčenstvo pokračovalo v osvětě a vzdělanosti, nikdy se nezbaví bolův a útrap, jako nemoci, stáří, bídy a nouze. Kdyby věda lékařská našla sebe více prostředků od rozličných nemocí, nemocí a smrti člověčenstva přece neuchrání. Bujará mládež jest jen malým zlomkem člověčenstva, kdežto počet nezuživých starcův a stařen vždy převládá. Čím více se člověčenstvo rozmnožuje, tím více trpí hladem, jehož nemůže ukojiti. S pokrokem vzrůstá chudoba, bída a nouze, nespokojenost a zoufalost. Nejšťastnější a nejspokojenější jsou národové nevzdělaní, čím více však pokračují ve vzdělanosti, tím více upadají do bídy a s ní spojené nespokojenosti. Jak zkušenost dosvědčuje, roste s pokrokem zároveň vždy také podvod, lživost, lstivost, uskočnost, nevážení si cizího majetku. Nejpodlejší zistnost trhá nejsvětější svazky rodinné a přátelské.²⁾

Ohledněme se jen po nynějším tak velebeném pokroku, a vizme, v čem záleží, a jak člověčenstvo oblažuje.³⁾ Čím více v oboru vědeckém se pracuje, tím více veleduchové ustupují lidem tak zvaným tuctovým. Tak se stává, že věda a její plody poskytují pořád menšího požitku.⁴⁾ Totéž platí o umění.

¹⁾ l. c. S. 355—368.

²⁾ l. c. S. 377. f.

³⁾ l. c. S. 378.

⁴⁾ l. c. S. 379. f.

Čím více člověčenstvo vzdává se ve svém vývoji ideálů svého mládí a pachtí se po blahobytu a požitcích vezdejšího života, tím více snižuje umění, tuto vznešenou bohyni, jež svou krásou každého oblažuje, na pouhý opiát proti nudě všedního života. Tak se stává, že v umění veškera v pravdě umělecká snaha pořád více mizí, a povrchnost a ochotnictví úžasným způsobem vrchu nabývá. Člověčenstvo nemá věru prazádné příčiny od pokroku vědy a umění blaha a štěstí si slibovati.¹⁾

Co se týká pokroku v politickém a sociálním životě, nejsou zajisté výhledky a naděje na lepší a blaženější budoucnost příznivější. Kdyby i nejdokonalejší stát byl někde na světě usku- tečněn, čeho tím člověčenstvo vyzíská? Stát tento nanejvýš umožní svým občanům, aby mohli beze všech překážek své síly a schop- nosti vyvíjeti, a tak šťastnými a blaženými se státi, skutečně jich však přece neoblaží.

Totéž platí o pokroku sociálním, jenž toliko k tomu směřuje, aby umírnil a zmenšil bídu a nouzi tříd pracovních a proto ani z tohoto pokroku nemůže se člověčenstvo nadíti všeobecného blaha a štěstí.²⁾

Kdyby člověčenstvo sebe více pokračovalo a se zdokonalovalo, nikdy nebude svízelný a trýzní prosto, ano ani jich nikdy neumenší. S vývojem člověčenstva roste jeho bída tou měrou, že se mu stává nesnesitelnou.

Toť však již poslední illuse, již pravěle zakouší. Až se jednou přesvědčí, že ani z pokroku osvěty a vzdělanosti mu blaho a štěstí nekyne, až pozná svou dosavadní pošetilost, vzdá se posi- tivně a naprosto vši naděje na blaho a štěstí a bude míti jen přání po naprosté necitelnosti, po nicotě — po nirwaně. Jako stařec, jenž po veškerech svůj život trpkým a nelitostným osudem byl zmitán a trýzněn, konečně si nepřeje než aby došel pokoje a míru, než aby upadnul ve věčný spánek a zapomenul na vždy na všecku pozemskou bídu a strast, tak také nevědomá pravěle, až projde všemi stadiemi sebeklamův a preludů, bude jen toužiti po zapo- menutí. Sestárlé a dozralé člověčenstvo bude ve vznešené melancholii, již u geniů vidáme, vznášeti se jako jasná myšlenka nad svým vlastním hynoucím a odumírajícím tělem a jako Oedipus na Koloně v klidu nejsoucnosti a nicoty nebude již cítiti útrapy a trýzně jsoucnosti a života. Toť prý onen nebeský jas a mír, jenž etikou

¹⁾ l. c. S. 380 f.

²⁾ l. c. S. 384 f.

Spinozovou vane, v níž vášně a náruživosti v prohlubni rozumu se ponořují a zmírají.¹⁾

Až vůle v naprosté nečinnosti dosáhne úplného klidu, až popře a zničí v sobě vsi snahu a touhu po blahu a štěstí, — a padne do nirwany — dílo vykoupení člověčenstva bude dokonáno.

Tot konec třetího a posledního stadia přeludu a sebeklamu.

Tu si však Hartmann sám namítá otázku, jakou účast jest jednotlivým lidem míti v tomto světovém vývoji a pokroku až k nicotě, v níž konečné vykoupení světa záleží.

Jak jsme viděli, jest výsledek a výtěžek z prvního stadia přeludu zoufání nad vezdejším, z druhého stadia zoufání nad posmrtným a z třetího zoufání nad jakýmkoliv štěstím.

A přece prý si nesmí člověk zoufati.

Dokud člověk hledá jen svého štěstí, dotud jest ovládán sobectvím, jež jest zdrojem veškerého zla na světě. Toto sobectví musí překonati poznáním, že blaha a štěstí nedojde žádnou měrou. A ačkoliv strast a trýzeň jest jeho přirozeným údělem, přece nesmí na svůj život sahati. Sebevražda jest vrcholem sobectví. Proto jest úkolem jednotlivce, aby se životu oddal, aby v něj podle sil svých zasahoval a tak pokrok světový podporoval. Jednotlivec má se pokládati a cítiti za člena celku, za člena, jenž ve vývoji světovém podle svých schopností a sil jest důležitější nebo méně důležitý, ale nikdy zbytečný. Ačkoliv lidský život se stanoviska subjektivního uvažovaný jest věcí zcela neužitečnou a nerozumnou, přece vzhledem k veškerenstvu a vývoji jeho jest dobrem velikým. A proto jest povinností každého člověka, aby svých sil a schopností nenechal ležeti ladem, nýbrž aby jich užíval, ne pro sebe a pro svůj prospěch, což jest nerozumným egoismem, nýbrž pro blaho pospolitosti. Za tím účelem jest mu co nejsvědomitěji plniti povinnosti stavu a úřadu, v němž právě postaven jest, s radostí a rozkoší účastniti se v duchové práci o rozkvětu a pokroku vzdělanosti a osvěty člověčenstva. Sebevražda člověka k práci schopného zbavuje člověčenstvo potřebného a užitečného člena a prodlužuje tak jen dobu jeho konečného vykoupení. Sebevražda nejen neumenšuje bolův a útrap v životě člověčenstva, nýbrž je ještě více rozmnožuje a přiostrňuje. Každý člověk, i kdyby byl sebe nepatrnější, jest kolečkem anebo pružinou v ohromné mašinerii světové a má práci tohoto kolečka, této pružiny konati a tak světový

¹⁾ I. c. S. 388 f.

pochod a pokrok podporovati. I kdyby mu osobně bylo sebe více strádati a trpěti, i kdyby ho světová mašinerie zcela spotřebovala a ztrávila, toť věci vedlejší, jen když celku při tom prokazuje nějakou službu. Kdyby bída a nouze, strasti a svízele, trýzně a útrapy byly mu po život jediným údělem, nemá přece prázdného práva nařikati sobě. Toť jest jeho úkol, k tomu jest na světě. Jen když při tom vývoji a pokroku člověčenstva slouží a napomáhá.

Čím více se jednotlivec pro veškerenstvo obětuje, čím více se jako člen celku poznává a cítí, tím více přispívá ku zdokonalení a rozvoji vědomí veškerenstva a tím také k jeho vykoupení. Čím více člověk zapomíná sám na sebe a na svůj prospěch a věnuje svůj život pospolitosti, tím více se zbavuje svého vlastního vědomí a působí ku zmohutnění a zdokonalení vědomí veškerenstva, a tím také k vykoupení člověčenstva, ku zničení světa. Čím více vědomí veškerenstva vědomí jednotlivců v sobě pohlcuje, tím rychleji blíží se katastrofa zničení světa. Ostatně netroufá si Hartmann tvrditi, že člověčenstvo jest schopno dosíci vědomí tak intensivního, aby se úplně zničilo a tak uvedlo nevědomou pravůli zase v nicotu pouhé prázdné potence, z níž původně vyšla. Zda-li kdy člověčenstvo dojde tohoto cíle, nebo teprv nějaký vyšší živočišný druh úkol tento po člověku na sebe vezme, nebo zda-li vůbec naše země toliko pouhý pokus činí dojítí tohoto cíle, jehož kdysi, až na naši zemi dávno již všecken život zmizí, teprv některé jiné těleso nebeské za příznivějších podmínek a okolnosti skutečně dojde — o tom prý nelze ničeho s jistotou říci. Jen tolik prý jest jisto, že ukončení světového procesu musí se dítí tímto způsobem ať již na naší zemi nebo kdekoliv jinde se stane.¹⁾

Aby však člověčenstvo zase se kdysi vrátilo v původní nicotu a tak dokonalo dílo vykoupení svého, jest tři podmínek potřebí. Předně musí člověčenstvo takové množství rozumu a vůle v sobě soustřediti, aby toto množství převyšovalo rozum a vůli, jež v ostatní přírodě působí.

Druhá podmínka záleží v tom, aby člověčenstvo bylo úplně proniknuto přesvědčením, že všecka lidská snaha po štěstí a blahu úplně jest marna, a aby co nejsnažněji a nejvrouceněji po klidu a bezbolestnosti zatoužilo.

Po třetí jest potřebí, aby všichni lidé po veškeré zemi zároveň a společně vůli k životu zničili a tak do nicoty nirwany vešli.²⁾

¹⁾ l. c. S. 401.

²⁾ l. c. S. 404 ff.

Jako svět z nicoty vychází, tak zase do nicoty zapadá.

Ale tím jsme ještě ku konci nedospěli. Nesmíme mysliti, že bezvědomá pravůle proědší všemi stadiemi sebeklamův a vrátivši se zase do nicoty pouhé prázdny potence konečně zmoudří a nikdy již nedopustí se dřívější pošetilosti, aby poznovu vystoupila z této nicoty a vrhla se v ruch nového života.

Jakmile bezvědomá pravůle proces svůj dokoná a v nirwaně se rozplyne, ztrácí úplně paměť a zapomíná na všechny útrapy a svízele, jež jí bylo v dosavadním světovém vývoji snášeti. Sotva jedno údobí sebeklamů dokončí, ihned počíná zase údobí nové. Na věky nemá klidu a pokoje. Jakmile ze sebe vytvořila svět, aby se jím zbavila trýzně své prázdnoty, již jí nové Tantalovy muky pudí, aby jej zase zničila. A sotva se jí tak na okamžik podařilo, již opět nový svět ze sebe vyvozuje a opět počíná týž bezúčelný rej trampot a svízelů, jimž neunikne, ať již vystupuje z prázdnoty ve vnější svět anebo zase upadá ze vnějšího světa v bezednou prázdnotu, v naprostou nicotu.

Tot hlavní trest filosofie Hartmannovy. —

2. Také moderní přírodověda vychází namnoze z principu monistického a to dvojím způsobem :

Mnozí přírodopytci jsouce oddáni filosofii Schellingově mají, jak jsme svrchu viděli, za to, že nejmenší hmotné částice, z nichž jsou všechny světové bytosti složeny, záležejí toliko v silách, které různě na sebe působíce a mezi sebou se spojujice tento viditelný svět ze sebe vytvářejí.

Svět jest toliko jedinou a jednotnou soustavou sil. Monismus tento sluje proto dynamickým.

Jiní stoupenci moderní přírodovědy nemohouce z pouhých atomových sil vysvětliti lidského duševného života s nejrozmanitějšími jeho projevy: s jeho postřehami, představami, pojmy atd., vkládají psychický život do samých atomů. Všechn život přírodní od nerostectva až ke člověku záleží ve psychických činnostech atomových duší, které různě se spojujice a své psychické činnosti skládajice jsou podmínkou, základem a podstatou viditelného světa a všech bytostí jeho.

Theorii tuto lze monismem psychickým nazvati.

Nejrozšířenější a nejoblíbenější jest nyní ve přírodovědě tak zvaný monismus materialistický, jenž učí, že vesmír rozlévá se všemi prostory a časy beze všech mezí, záležejce ve hmotě do nekonečna se pohybující, kteráž různě se spojuje a zase se

rozlučující vystupuje ku tvarům a výkonům vždy vyšším a dokonalejším.¹⁾

Čirý monismus hlásají rovněž také všichni rozhodní a výstřední darwinisté, kteří sice dovozují jen organický život z jednotného principu, avšak ve svých důsledcích nezbytně spějí k naprostému monismu. Darwinismus, jenž ve své hlavní podstatě jest monismem biologickým, s monismem vůbec co nejtěsněji souvisí.

Jest patrné, že veškeren monismus, jak pantheistický tak i materialistický se všemi svými tvary a odrůdami jest v podstatě věcí tožnou. Každý monismus připouští jen tento viditelný svět a popírá bytost nadvětovou, Boha. Mezi monismem pantheistickým a materialistickým (mezi pantheismem a materialismem) ve věci není žádného rozdílu, toliko terminologie jest poněkud různá. Pantheismus nazývá veškerenstvo božstvem, materialismus hmotou (silou). Pantheismu jest hmota božstvem, materialismu opačně božstvo hmotou. Proto nemůže býti s podivem, že směr pantheistický, jenž především v minulém století sobě podmanil velikou část duchů lidských, v době novější zvrhl se ve sprostý materialismus, kterýž nyní stydě se namnoze za své jméno raději se monismem nazývá.

II. Monismus čili nauka, podle níž všecky bytosti duchové i hmotné neb aspoň hmotné jsou jedinou podstatou v různých světových bytostech toliko různě se jevící, sama sobě odporuje.

§ 33.

Lichost nauky monistické vůbec lze dokázati *a)* a priori (z rozumu) a *b)* a posteriori (ze zkušenosti).

ad *a)* Monismus odporuje rozumu, poněvadž ruší základní logické zákony: α) protirečnosti (contradictionis) a β) příčinnosti (causalitalis).

α) Monismus podkládáje všem věcem jednu a touže podstatu přijímá eo ipso naprostou tožnost věcí a popírá všecky jejich generické, specifické a individuální rozdíly. Jemu jest duch a hmota, rozum a nerozum, bytost nezbytná a nahodilá, jednoduchá a složená, nekonečná a konečná jedna a táže věc. Jednotná světová podstata jsouc stálému vývoji a sebezdokonalování podrobena jeví se jednak jako duch, jednak zase jako hmota, jednak jest rozumna,

¹⁾ Ern. Haeckel: Anthropogenie. 3. Aufl. S. 736.

jednak nerozumna atd. Vlastnosti tyto kontrerní (příčné) a kontradiktorické (protiřečné), které se navzájem buď ruší nebo vylučují, — duch nemůže býti hmotou, nekonečnost konečností, jednoduchost složitostí atd. — pokládá monismus toliko za pouhé případnosti jedné a téže světové podstaty, čímž úplně ničí zákon kontradikce, podle něhož jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě nemůže býti a nebýti. A poněvadž všecko naše myšlení a poznání o tento zákon jako o žulový základ se opírá, otřásá monismus svou naukou o tožnosti světové podstaty veškerým naším poznáním.

β) Ale také i zákon příčinnosti monismus popírá. Podle tohoto zákona není účinu bez příčiny, a proto také mezi účinem a příčinou vládne úplná úměrnost, tak že vše, co jest v účinu, musí býti prvé nějakým způsobem ve příčině. Čeho příčina nemá, toho nemůže účinu dáti.

Zákon tento jakož i předešlý zákon kontradikce jest sám sebou naprosto evidentní. A co činí monismus?

Podle jeho nauky jednotná světová podstata vyvíjí se sama sebou. Již tento vývoj jest holým nerozumem. Co se vyvíjí, musí býti prvé v potenci k tomuto vývoji. Poněvadž každá věc z potence do skutečnosti přechází jen tenkrát, když na ni jiná skutečně již existující věc působí, předpokládá i světová podstata, má-li se vyvíjeti, mimo sebe ještě jinou bytost, kteráž její přechod z potence do skutečnosti — její vývoj — působí. Ale monismus popírá každou transcendentální nade světem povznesenou příčinu a připouští přece stálý vývoj jednotné světové podstaty, klade tedy účín beze příčiny, popírá zákon příčinnosti.

Podle monismu pokračuje vývoj světový od méně dokonalého k dokonalejšímu. Jednotná v sobě nelišná hmota vyvíjí a vydává ze sebe prvé nerostectvo, pak tak zvaným prvoplozením (per generationem aequivocam) ústrojenstvo, jež pak pořád více zdokonaluje plozením různorodým (per generationem heterogeneam) a povznáší je ze tvarů nižších ku tvarům vyšším, až pak veškeru říší ústrojnou, rostlinnou a živočišnou i s člověkem, tak jak nyní na ni patříme, ze sebe vytvořila.

Tento postupný vývoj tvarů vyšších a dokonalejších ze tvarů méně dokonalých příčí se rovněž zákonu příčinnosti. Z nižšího tvaru může se tvar vyšší jen tenkrát vyvinouti, je-li tento v onom již potenciálně preformován. Tak na př. může se z nepatrného žaludu vyvinouti mohutný dub, z jabloňového jádra rozkošná jablona atd. V tomto případě však jest již v žaludu dub,

v jádru jabloň podle své specifické, v jistém smyslu i individuální povahy potenciálně obsažen, tak že ze žaludu jen dub, z jabloňového jádra jen jabloň může se vyvinouti.

Nauka monistická o povšechném vývoji hmoty světové připouštěla by na nejvýš jen tenkrátě nějaký rozumný smysl, kdyby všechen vývoj přírodní v jednotné světové podstatě jako ve svém zárodku, ve své vloze a potenci byl již a priori obsažen. V tomto případě by ovšem svět byl toliko jediným velikým ústrojencem, jež jen tak, jak nyní jest, z původní jednotné prahmoty jako ze svého zárodku mohl se vyvinouti.

Kdyby však vývoj světový se všemi svými říšemi a se všemi druhy a jedinci těchto říší byl v jednotné prapodstatě potenciálně jako v zárodku preformován, nastává otázka, kdo tento vývoj světový ve společné prahmotě preformoval? Monismus tvrdí, že jednotná podstata již sama v sobě chovala tuto potenciální preformaci světového vývoje. Poněvadž však pořádek ve světě, jehož nikdo nemůže rozumně popírati, nezbytně předpokládá intelligentní příčinu, jest monismus, an popírá Boha, bytosť nadsvětovou, nejvýš rozumnou a mocnou, nucen, rozumnost a všemohoucnost samé podstatě světové připisovati. Jinak popírá zákon příčinnosti a vzdává se možnosti, svět, jeho pořádek, vznik organického života a jednotlivých jeho tvarů atd. rozumně vysvětliti.¹⁾

Jakmile však důvod a původ veškerého vývoje světového vysvětluje jen ze hmoty jakožto z posledního a naprostého zdroje, zabíhá zase do druhého chobotu, popírá totiž zákon kontradikce, poněvadž protivy naprosto neslučné: ducha a hmotu, nekonečnost a konečnost atd. v jednotné hmotě světové ztotožňuje.

Tvrditi, že jest jediná podstata světová, jež se vyvíjí sama ze sebe a sama sebou a tak vytváří ze sebe všecky bytosti světové od nejjednodušších až k nejvyšším a nejdokonalejším, jest tolik, jako popírati zákon kontradikce a zákon příčinnosti.

Monismus jest tedy již pojmem svým holou absurdností. A jako jest sám v sobě, ve svém principu absurdní, tak vede také k nesmyslným, pro život praktický na nejvýš nebezpečným a zhoubným sousledkům.

Monismus ničí veškero náboženství.

Každé náboženství zakládá se v přesvědčení člověka, že jest nad ním bytosť vyšší, na níž jak ve svém bytu tak i svém životě úplně závisí. Podstatný rozdíl mezi tímto viditelným světem a bytostí

¹⁾ Roh: Grundirrhümer unserer Zeit. Freiburg 1865. S. 16 f.

Božskou jest tedy ontologickým základem každého náboženství. Jakmile se však tento rozdíl popírá, a bytost' nadsvětová, osudy veškerého světa vůbec a člověka zvláště řídící buď se zamítá nebo s viditelným světem se ztotožňuje, ničí se zároveň veškero náboženství. Je-li jen jediná bytost', totiž tento viditelný svět, jenž jest zároveň světem a bohem, hmotou a duchem, jest člověk jakožto nejvyšší stupeň vývoje světové bytosti zároveň také vrcholem a chlumm božstva. Člověk jest jediný přítomný bůh, jak Hegel praví. A poněvadž náboženství záleží v poznání a úctě Boha, nezbyvá monismu (chce-li vůbec ještě o náboženství mluvit), než jeho pravé a jediné podstaty hledati v poznání a úctě člověka k sobě samému jakožto jedinému božstvu. Poněvadž však jest holý nesmysl, aby člověk sobě samému božskou úctu vzdával a se klaněl, jest monismus ve své nejhlubší podstatě čirým atheismem, jenž podle rozličných tvarů jednak se halí v roucho zpupného a vzdorného pantheismu, jednak zase sprostého a ničemného materialismu. Jakmile se popírá Bůh, bytost' osobní, vševědoucí a všemohoucí, již křesťanská filosofie klade základem a cílem světa, nezbyvá než pantheistický nebo materialistický atheismus. Střední cesty v této příčině není.

Monismus ničí také veškeru mravnost.

Podle monismu nemá člověk žádné osobnosti, žádné svéprávnosti, jsa toliko nezbytným projevem a vývojem jediné podstaty světové: světa—boha. A poněvadž tato podstata ve svém vývoji jest podrobena naprosté, nezměnitelné nutnosti, vládne ve všech bytostech přírodních, od nerostectva až k člověku železná nezbytnost'. A touto nezbytností jest také život lidský již a priori determinován.

Svoboda jest pouhou illusí, nebo jak již intelektuální původce moderního pantheismu a materialismu Luther říkal, jest „titulus sine re,“ aneb „res sine titulo.“ Není-li však člověk svoboděn, nemůže-li se svobodně ku svým skutkům rozhodnouti, — není také za své skutky zodpovědným, z čehož dále plyne s nezvratnou důsledností, že také není žádného podstatného rozdílu mezi mravním dobrem a zlem, mezi dobrým skutkem a hříchem, mezi ctností a nepravostí. Ve světovém vývoji a proto i v životě lidském vše jest nutno, vše oprávněno, a v tomto smyslu také jest vše dobro. To, co jsme uvykli nazývati dobrým skutkem aneb hříchem, toť jsou jen dva póly, jimiž se světová bytost' ve svém vývoji jeví. A jako mezi dvěma póly elektřiny jest jen rozdíl relativní, tak

také mezi mravním dobrem a zlem. Positivní pól doplňuje pól negativní a negativní zase pozitivní. Podobně při mravním dobru a zlu. Člověk koná ctnost jen potud, pokud také hřeší. Beze ctnosti není hříchu a beze hříchu není ctnosti. Ctnost a hřích jsou v lidském životě úplně nutny. Vývoj a pokrok člověčenstva ve všech projevech jeho života nedá se bez ctnosti a hříchu ani mysliti. Jsout to dva nutné a proto také stejně oprávněné (a v tomto smyslu také dobré) směry, jimiž lidský život ve svém vývoji musí se bráti.

Následky z této nauky pro praktický život jednotlivce, rodiny, obce a státu dále dovozovati, není zde úkolem našim.

ad b) Lichost a absurdnost monismu dokazuje také zkušenost.

Svět a jeho jednotlivé bytosti nedají se naprosto v jednotné přírodní podstatě ztotožniti. Což s úplnou evidencí plyne :

α) z našeho vlastního sebevědomí.

Každý člověk zahrnuje a pojímá ve svém sebevědomí svou vlastní jestotu jakožto důvod či princip všech svých činností. Pozorují ve svém nitru celý tok myšlének, pocitů, soudův, úsudků, různých úkonů vůle atd., a poznávám zároveň, že já sám jsem původem a nosičem všech těchto činností. Poznávám, že všechny tyto činnosti jsou moje činnosti, a že jsem proto také já sám za ně zodpovědným.

Proto také všechny tyto činnosti jen sám sobě připisují za zásluhu nebo za vinu. Každý člověk, jenž do rozumu dospěl, pokládá se za jednotnou ode všech ostatních bytostí rozdílnou jestotu a podstatu a jest naprosto přesvědčen, že není toliko zlomkem či částí jediné povšechné světové podstaty, jako na př. jest lupen anebo větev částí stromu. Každý člověk jest přesvědčen, že sám pro sebe a o sobě existuje a jest činným, a že není částí světové bytosti, kteráž by se skládala z něho a z ostatních lidí, zvířat, rostlin a nerostů jako celek z částí. Kolik tedy lidí, tolik různých sebevědomí a tolik také různých podstat, tolik různých osob, které existují o sobě a pro sebe.

β) Jako jednotliví lidé jsou samostatné od sebe rozdílné osoby, tak i ostatní přírodní bytosti od sebe se liší jakožto zvláštní podstaty. Každé zvíře má své vlastní (smyslové) poznání a poznává své rozmanité pocity, má takto své zvláštní, jen sobě vlastní vědomí a sebecit. Avšak kolik jest vědomí a sebecitů, tolik jest samostatných od sebe různých podstat, poněvadž jak poznání tak i sebecit jest úkonem podstatě immanentním.

Kdyby všichni živočichové byli jen jedinou podstatou, tak jak monismus učí, měli by také všichni dohromady jen jediné vědomí a jediný sebecit, v němž by jednotlivci podle různého stupně dokonalosti měli různou toliko účast, právě tak jako jednotliví údové jednoho a téhož zvířete nemají pro sebe a o sobě zvláštního animalního života, nýbrž zdělují se toliko o život zvířete, jehož jsou údy.

Jak známo, hraje v nynější (darwinské) přírodovědě „boj o život“ velikou úlohu. Ačkoliv zkušenost nikde nepotvrzuje domněnky, že tento „boj o život“ jest podmínkou a příčinou vzniku nových živočišných druhů, přece v jistém smyslu nelze boje toho popírati. Jestřáb napadá a sežírá menší ptactvo, lev a tygr divokou zvěř, atd. Tento zjev, o nějž nynější přírodopysci tak rádi opírají svou soustavu o vzniku vyšších živočišných druhů ze tvarů nižších, nedá se podle monismu naprosto vysvětliti. Kdyby všichni živočichové byli toliko projevy jediného principu živočišného, nedal by se boj mezi nimi ani pomysli, právě tak jako mezi jednotlivými údy na jednom a téže zvířeti nikdo sporu a boje ještě nepozoroval. Jako jsou jednotliví lidé samostatné osoby, tak také živočichové jsou zvláštní od sebe rozdílné bytosti, kteréž proti sobě právě tak samostatně stojí, jako člověk proti člověku.¹⁾

I vzhledem k živočišstvu jeví se nauka monistická býti holým nerozumem.

γ) Totéž platí o rostlinstvu. Každá rostlina, jako vůbec každá bytosť organická, má svůj zvláštní původ a vznik, svůj vývoj a svůj zánik. Každý organismus má svůj zvláštní organický princip, svou zvláštní plastickou činnost. Zcela jiným životním principem jest oživen strom a jiným zase cizopásník, jenž mu života odjímá. V každém ústrojenci řídí a ovládá veškeru činnost jednotný princip, kterýž sice v jeho různých částech jeví různé účiny, ale přece všechny tyto na pohled i nejrůznější účiny řídí k jednomu cíli, k zachování jak jedince tak i celého druhu. V ústrojenci jest stavitel, stavivo a stavba jednou a touže věcí. Žádný ústrojenec není dílem kusým, nýbrž jest vždy celkem, celkem z jedné litiny. Každý ústrojenec jest takofka jednotnou myšlenkou, kteráž se v jednotlivých částech harmonicky vtělila.

Přirozenost ústrojenců podává nám nezvratný důkaz, že jednotliví ústrojenci nejsou pouhými zjevy, pouhými případnostmi, pouhými částmi a zlomky jednotné společné přírodní podstaty. Každý ústrojenec bytuje pro sebe, jest svou měrou zcela hotovou

¹⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit. n. 787.

a proto úplnou bytostí, máje svou vlastní jednotnou podstatu, kterou se ode všech ostatních jedinců liší i co do vzniku, i co do vývoje a zániku svého. Slovem: tolik jest organických podstat, kolik jest organických jedinců. Podkládati veškeré říši organické jedinou podstatu, přičí se nejvlastnější bytnosti každého organismu, přičí se naší zkušenosti, přičí se zdravému rozumu.

δ) V této úvaze můžeme ještě dále pokračovati.

Ačkoliv především v organické říši různost jednotlivých přírodních bytostí zcela patrně se jeví, nicméně jsou i nerosty, kteréž mají rovněž svůj vlastní princip činnosti, zvláštními od sebe rozdílnými podstatami.

Fysika učí, že hmota jest neprostupna, a proto také zaujímá každé těleso svůj vlastní prostor, z něhož každé jiné těleso jest vyloučeno. A poněvadž ode hmoty nelze odmysliti síly, již působí, jest každé těleso zdrojem a nosičem jen své a žádné jiné činnosti. Kolik činností, tolik různých tělesných podstat. Ačkoliv každé hmotné těleso jest téže přírodní zákonnosti podrobeno, jsouc v prostoru rozsazno, neprostupno atd., má přece naproti všem ostatním tělesům svůj vlastní charakteristický ráz, kterým se rozeznává ode všech ostatních, a kterým také nabývá své samostatnosti a specifické a individuální zvláštnosti. Tento charakterický ráz, jímž se těleso od tělesa různí, záleží v tom, že každé těleso zvláštním způsobem v sobě kombinuje a modifikuje všeobecné vlastnosti hmoty, a je-li z různých látek sloučeno, že nabývá vlastností a činností, kteréž se podstatně liší od vlastností a činností jednotlivých součástí, z nichž jest složeno.

Tak má každá hmotná přírodní bytosť své vlastní skupenství a složení, svou vlastní kolikost, svou rozsaznost, neprostupnost, setrvačnost, každé chemické těleso svou zvláštní příbuznost, sytnost, jímavost tepla, svou specifickou váhu atd. A poněvadž každý druh hmotných těles má svůj zvláštní charakteristický ráz, jímž se od ostatních bytostí liší, žádá zákon příčinnosti, jenž veškeré přírodě vládne, že příčina tohoto svérázu jednotlivých bytostí musí býti v těchto bytostech samých obsažena. Z čehož nezbytně plyne, že tyto bytosti musí býti zvláštní samostatné podstaty, a nemohou býti toliko projevem, modifikací, případností a částí jediné přírodní hmotné podstaty, která se v nich toliko různě rozlišuje a tak konkrétní skutečnosti dochází.¹⁾

¹⁾ Pesch: Die grossen Welträthsael, II. Bd. S. 104 f.

Nynější přírodověda snaží se sice všechny činnosti a zjevy přírodních bytostí z jednoho toliko principu dovoditi a vysvětliti. Co dříve jednak za tíži naší země a jednak za ústřední sílu slunce pokládáno, jeví se nyní jakožto jediná, všechna tělesa ovládající a podle jednoho zákona působící síla přitažlivosti. Přírodověda dokazuje, že elektrina, magnetismus a chemická příbuznost záleží toliko v různé formě jednoho a téhož přírodního procesu, rovněž jako zvuk, světlo a teplo. Ano v poslední době koná zcela vážné, a zajisté mnohoslibné pokusy, aby podala důkaz, že všechny i sebe rozmanitější a různější projevy přírodního života jsou toliko modifikací jediné přírodní prasy čili pouhým různým mechanickým pohybem jedné a téže hmoty světové.

Avšak, i kdyby se přírodovědě podařilo, tento důkaz nade vši pochybnost podati, nicméně bude vždy tato ve všech hmotných bytostech působící prasy čili tento ve všech zjevech přírodních se jevící pohyb pouhým všeobecným pojmem, jenž v této své všeobecnosti nemá ve přírodě žádné věcné existence. Nedá se naprosto mysliti, že různé mechanické pohyby, v nichž všechen život přírodní záleží, jsou toliko modifikací čili různým tvarem a projevem jednotného společného pohybu, jímž hmota původně byla opatřena. Skutečný pohyb bez určitého tvaru, směru a bez určité rychlosti jest pojmem zcela absurdním. Než kdybychom i připustili, že původně existovala jednotná pralátka, jež rovněž jednotnou prasilou byla opatřena, a že tato pralátka postupně se rozlišovala a svou prasilu projevovала, přece se nedá obejít otázka, kde toto posloupné rozlišování nelišné pralátky a prasy mělo svou příčinu. Byla-li tato příčina v látce a její síle obsažena, pak ji nelze pokládati za nelišnou ku každému zevnějšímu projevu. A nebyla-li v ní obsažena, nemá toto rozlišování vůbec žádné příčiny, což zdravému rozumu odporuje.

Ve přírodě neexistuje nic jednotného a všeobecného. Ani látka, ani síla není v této všeobecnosti ničím skutečným, a proto nemůže působiti a svou působností se rozlišovati, slovem: nemůže býti účinkující příčinou. Veškerá skutečnost záleží v jedincích, kteří jediné mohou působiti. Jen rozum lidský, jenž již svou přirozenou povahou všude ve množství a rozmanitosti hledá jednoty, povznáší se ze množství a kvalitativní různosti jednotlivých přírodních bytostí ku všeobecným pojmům hmoty a síly, jednoty, nezbytnosti atd.

Ve přírodě nikdy nedospějeme ku všeobecnému principu čili

ku všeobecné prasile, kteráž se jako nějaký veletok po všemmíru rozlévala a v jednotlivých bytostech různým způsobem působila. Přitažlivost, elektrina, teplo atd. nejsou všeobecnými silozdroji, z nichž jednotlivé přírodní bytosti čerpají svou pudící sílu, jako rozličné stroje tovární jediným společným motorem v pohyb se uvádějí. V přírodě jest každé těleso, každá bytost, ano i nejmenší hmotná částice svým vlastním silozdrojem.¹⁾

ε) Absurdnost monismu dokazuje také účelná záměrnost bytostí přírodních.

Účelem nazýváme to, čeho bytost svou činností snaží se dosíci. Bytost může dosíci jen toho účelu, jemuž její bytnost, její síly a její činnosti jsou již předem přiměřeny a přizpůsobeny. Proto musí při každé bytosti její podstatu, síly, činnosti a účel těchto činností ovládati jednotná myšlenka, kteráž činnosti její spravuje a řídí a v účelu, jehož těmito činnostmi dochází, se jeví a obráží. Účel každé věci souvisí co nejtěsněji s její bytností. Jaká bytnost věci, taký její účel. Ano můžeme říci, že účel určuje a stanovuje podstatu každé věci. Kolik zvláštních věcem immanentních účelů ve přírodě, tolik také zvláštních od sebe podstatně rozdílných bytostí, tolik individuí či jedinců.

Činnost jedince není toliko částí jiné objemnější a všestrannější činnosti, nýbrž jest činností v sobě dokonalou a hotovou. Aby jedinec zůstal tím, čím od přírody jest, totiž jedincem, nesmí se dále dělit. Jakmile se ve své části rozdělí, přestává býti jedincem a rozpadá se v tolik nových jedinců, kolik měl částí.

K pojmu jedince náležejí takto dva momenty: 1. musí býti bytostí o sobě dokonalou a hotovou, rozdílnou ode všech ostatních bytostí. Proto nesmí býti organicou částí nějakého vyššího celku. 2. Musí míti vlastní vnitřní princip své činnosti, jíž k účelu své bytnosti přiměřenému směřuje. Činnost každého jedince plyne již z jeho vnitřní bytnosti a proto jest také v sobě jednotna a nerozdílna, v sobě uzavřena a dokončena.

Nikdo nebude stroje přiměřeně a vhodně zřízeného jedincem nazývati. Každému stroji jest síla jej ženoucí něčím zevnějším. Také oko a ucho lidské není jedincem. Ačkoliv činnost jeho jest mu vnitřní, přece není jednotna, v sobě hotova a od ostatních činností lidských údvů úplně rozdílna a oddělena, nýbrž jest toliko zvláštním projevem činnosti celému lidskému

¹⁾ Wigand: Darwinismus. II. Bd. S. 275.; Pesch: Die grossen Welträthsel. I. c. S. 104 f.

organismu společné. Či snad jest úl se včelami jedincem? Všechny včely pracují sice ku společnému účelu, avšak činnost jejich, již k tomuto účelu spějí, není toliko jednou fysickou činností, v níž jednotlivé včely podle povahy své mají větší nebo menší účastenství. Každá včela má svůj vlastní život a svou vlastní činnost, již ku společnému účelu spolupůsobí. Proto jest každá včela zvláštním jedincem, jenž zcela samostatně k cíli svému pracuje. Účel, jehož celý roj svou harmonickou prací dochází, jest sice jednotný, ale jen potud, pokud jednotlivé včely přirozeností svou jsou tak zřízeny, že činnosti své souměrně a souladně jeví a tak společného účelu docházejí. Jednotnost činnosti a účelu celého roje není tedy vnitřní, jako na př. při údech jednoho organismu, nýbrž toliko zevnitřní.

Ačkoliv jednotlivé údy každého ústrojence mají své zvláštní neprostředné účely, k nimž jsou svou přirozenou povahou zřízeny, přece jsou tyto zvláštní účely účelu celého organismu podřízeny a proto také jednotným životným principem ústrojence řízeny a ovládány. Oko lidské jest k vidění, ucho ku slyšení zřízeno. Tomuto cíli jsou všechny jednotlivé části jejich přizpůsobeny, jako na př. u oka bílá blána, rohovka, sítnice, duhovka, zornice, čočka, sklna atd. Ale týž životný princip, který oživuje celé lidské tělo a jeho jednotlivá ústrojí, jako na př. plíce, játra, srdce atd., oživuje také oko, ucho a jeho jednotlivé části. Ani oko ani ucho není organickým celkem a proto není také jednotným, v sobě dokonalým jedincem. Organickým celkem a proto také jedincem jest toliko člověk.

Jako lidé se spojují v rodinách, rodiny v obcích a obce konečně v menších anebo větších státech, tak pozorujeme i ve veškeré ostatní přírodě. Jednotlivé přírodní bytosti sdružují své činnosti tím způsobem, že působí jednotné souladné skupiny a tak ku společným účelům harmonicky spějí. Jak rostlinstvo tak i živočišstvo jest zevně zcela harmonicky sečlánkovaným celkem, jehož jednotlivé části, ačkoliv nepozbývají své individuální povahy a činnosti, přece ve svém životě na sebe jsou odkázány ve vyšší jednotě se soustřeďují.

Avšak v této vyšší jednotě říše rostlinné a živočišné zůstávají všechny rostliny a všechna zvířata dokonalými jedinci, jenž mají svou vlastní podstatu a proto také svůj vlastní vnitřní princip činnosti a trpnosti, svou vlastní činnost jakož i účel této činnosti.¹⁾

¹⁾ Suarez: Disput. metaph. Paris. 1866. Tom. 25, p. 116 sqq.; Kleutgen; Phil. der Vorz. Münster 1863. 2. Bd. S. 631 ff.

Ačkoliv přírodní bytosti nejsou toliko částmi jediného organického celku, — zde běheme organický celek ve vlastním, fysickém smyslu — nýbrž jsou o sobě a pro sebe samostatnými jedinci, zvláštními podstatami s vlastním principem činnosti a účelem této činnosti, přece zase nejsou bytostmi tou měrou o sobě a pro sebe existujícími, že by nebylo mezi nimi žádného skutečného styku a svazku. Všude jsou bytosti nižší a méně dokonalé podřízeny bytostem vyšším a dokonalejším, kteréž zase navzájem jejich byt a život podmiňují. Tak na př. včely poletujíce s květinou na květinu, aby med z jejich kališků vyssávaly a do svého úlu zanášely, zúrodňují zároveň tyto květiny pelem, který na ně takto přenáší.

A proto jednota a množství, s nimiž se ve přírodě všude setkáváme, nestojí proti sobě jako dvě nepřátelské mocnosti, které se navzájem potírají, nýbrž jednota přechází v množství, a množství toto zase v jednotě jako ve svém zářném bodu se soustřeďuje a obráží.

Přírodní bytosti nejsou tedy organické části jednotné světové podstaty, tak jak monismus učí, nýbrž jsou skutečným množstvím samostatně existujících jedinců, kteří jsouce podle jednotného plánu stvoření a zřízení ku společnému cíli harmonicky spolupůsobí. Jen v tomto smyslu tvoří jednotu. Jednota tato není věcem bytná, není fysická, nýbrž jen zevnější, případná. Jako má každá bytost svou vlastní podstatu, tak také má svůj zvláštní neprostředný účel. A poněvadž všecky věci na světě harmonicky jsou uspořádány a činný, proto také všecky tyto účely, k nimž jednotlivé věci neprostředně směřují, slouží k dosažení společného účelu veškerého světa. Nauka monistická od scholastiky v této příčině v tom se liší, že ona všem bytostem přírodním jen jediný princip činnosti, jen jedinou činnost a proto také jen jediný účel připisuje, kdežto scholastika učí, že každá jednotlivá bytost má svůj vlastní princip činnosti, svou vlastní činnost, svůj vlastní neprostředný cíl, a že všechny bytosti jen zevně ku společnému cíli působí a proto také jen zevně a případně jsou jednotnou podstatou, podobně jako části nějakého stroje slují jednotným celkem, poněvadž souměrně jsouce spojeny navzájem do sebe zasahují, ve své činnosti se podporují a doplňují a tak společnou práci konají.¹⁾

¹⁾ Pesch: Welträttsel. I. c. II. Bd. S. 105 ff.

III. Monismus jest absurdní ve všech svých tvarech.

§ 34.

Z historického nástinu monismu, jež jsme svrchu podali, jest viděti, že monismus má čtyři hlavní tvary: 1. pantheistický, 2. pessimistický (pansatanský), 3. přírodní a 4. materialistický či mechanický (hylistický).

Poněvadž, jak dějiny filosofie svědčí, monismus ve všech dobách člověčenstva měl mocné stoupence a obhájce a proto také jak ve starověku tak i v době nynější jevil na život lidský vliv věru osudný, nebude zajisté od místa, uvážíme-li ještě zvláště jeho hlavní tvary a ukážeme-li, že monismus zdravému rozumu odporuje, ať již jakoukoliv formu na sebe béře.

1. Monismus pantheistický.

§ 35.

Hlavní zásada, na níž pantheistický monismus své různé soustavy buduje, záleží v naprosté tožnosti Boha a světa. Bůh a svět jest jednotným, nerozdielným celkem. Tuto naprostou tožnost zase různě a různě vysvětluje.

1. Pantheismus realistický, tak jak Spinoza jej pojímá, připouští jen jedinou nekonečnou podstatu — Boha; podstata tato jest opatřena dvojím bytným přívlastkem, myšlením a rozsažností. Bytosti světové jsou jen určitými způsoby jedné a téže Božské podstaty podle jejího dvojího přívlastku myšlení a rozsažnosti.

Nauka tato jest však naprosto absurdní.

a) Je-li podstata Božská nekonečna, jest nemožno, aby byla rozsažna. Co jest v prostoru rozsažno, musí míti vedlebylé části, co však má části, jest již obmezeno. Jest metafysický axiom, jaké části, že taký jest i celek. Část však jako část jest již svým pojmem odkázána na jinou část, kteráž ji doplňuje a doceluje. Část jest tedy podle své vnitřní podstaty a bytnosti jestotou obmezenou. A jsou-li části obmezeny, nemůže i celek býti než obmezený. Co má části, nemůže naprosto, metafysicky býti nekonečno. Tvrdí-li tedy Spinoza, že nekonečná Božská podstata jest v prostoru rozsažna, tvrdí holou vnitřní, logickou nemožnost, tvrdí — nesmysl.

b) Podle Spinozy nekonečná Božská podstata jeví a uskutečňuje svou druhou bytnou vlastnost, myšlení teprv v člověku, v jeho myšlení a poznávání. V tom však vězí očividný spor.

Nekonečná božská podstata musí v sobě obsahovati všechny své vlastnosti v míře nekonečné, tedy i myšlení její musí býti nekonečné. Aby však bylo nekonečné, musí býti čirým a jednoduchým konem, musí býti na předmětenstvu vnějšího světa nezávislým, současným, neměnitelným a intuitivním či názorným. Poznání lidské přechází však ustavičně z potence do konu, z nevědomosti k vědomosti, z poznatku k poznatku atd., jest tedy bytí jen potenci a nikdy čirým konem. Poznání lidské jest mimo to vždy a všude na vnějším předmětenstvu závislým. Jen potud může člověk něco poznávati, pokud poznatelné předmětenstvo působí na jeho poznávací mohutnost.¹⁾

Rozum lidský nemá a priori v sobě žádných poznatků, žádných ideí, nýbrž jsa hladké voskové desce podoben, nečerpá svých vědomostí ze sebe, nýbrž přijímá je ze zevnějšího světa.²⁾ Poznání lidské přecházejíc ustavičně z poznatku k poznatku, jest vždy také postupné, měnitelné. Toť vše samo sobou zřejmo. Konečně nemůže člověk zde na světě na pravdu přímě a neprostředně nazírat. Člověk poznává pravdu jen tím způsobem, že z účinu soudí na příčinu, aneb z příčiny zase účín. Proto jest poznání jeho vždy jen diskursivní a nemůže zde na světě nikdy býti neprostředným či intuitivním (názorným).

c) Lichost nauky Spinozovy ozřejmí ještě jasněji, přirovnáme-li k sobě obě vlastnosti rozsaznosti a myšlení, jež Spinoza nekonečné Božské podstatě připisuje. Podle tohoto názoru jest jedna a táže nekonečná Božská podstata rozsazna a zároveň také myslící. Toť však nemožno. Podstata rozsazná a v prostoru rozložená jest nezbytně podstatou hmotnou, která však, jak každá psychologie evidentně dokazuje,³⁾ myšlení a poznání není naprosto schopna. Myšlení odporuje hmotě a hmota myšlení.

d) Světové bytosti jsou podle Spinozy pouhými způsoby či mody nekonečné Božské podstaty, podle jejího dvojího přívlastku rozsaznosti a myšlení. Pokud Božská podstata uskutečňuje se podle své rozsaznosti, jeví se v bytostech hmotných, a pokud myslí, činí to v lidských duších a jejich ideách. Proto jsou všechny světové bytosti, hmotné i duchové, svět i člověk, jen jedinou bytostí.

¹⁾ Bernh. Jungmann: Instit. theol. dogm. De Deo Uno et Trino. Ratisb. 1874. Edit. 2. p. 233 sq.

²⁾ Viz moji filosofii. I. díl. Str. 116. sldd.

³⁾ Dr. Konst. Gutberlet: Die Psychologie. Münster. 1890. 2. Aufl. S. 244 ff.; Dr. Albert Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. Mainz. 1881. 2. Abth. 5. Aufl. S. 248 ff.

Že tento realistický pantheismus jest v sobě absurdní, jest samozřejmo. Bytosti hmotné mají vlastnosti (jak fysikalní, tak i chemické) nejrůznější a existují jen v této různosti. Hmota, jakožto hmota ve své abstraktní všeobecnosti, jest jen čirým pomyslem, beze všeho skutečného bytu. Ve přírodě není jednotné hmotné podstaty, nýbrž tolik jest různých, od sebe rozdílných podstat, kolik jest jednotlivých hmotných bytostí. Jen tak lze vysvětliti různost a opačnost hmotných sil a vlastností, jimiž tělesa jsou opatřena. Kdyby všechna tělesa byla jen jedinou hmotnou podstatou, byla by všechna různost a opačnost fysikalních a chemických sil vyloučena. Tak na př., jak fysika učí, předpokládá spojivost těles látky podobné, ano stejnorodé, kdežto u slučivosti právě opak toho bývá. Chemická příbuznost prvků záleží právě v jejich nepřibuznosti. Prvky tím úsilněji na sebe chemicky působí, čím méně svou povahou mezi sebou jsou příbuzny. — I duši lidských nelze za jedinou duchovou podstatu pokládati. Nejsou dva lidé na světě, jenž by ve svém duchovém životě úplně a naprosto vespolech souhlasili. Duševní vlastnosti, schopnosti a činnosti jednotlivých lidí jsou nejrozmanitější. Co platí o jednotlivcích, platí také o rodinách, obcích a národech. Všichni tuto nekonečnou rozmanitost, různost a namnoze zásadní spornost života lidského připisovati jedné duševní podstatě, dovozovati z numericky jediného principu, odporuje jak rozumu, tak i každodenní zkušenosti.

Realistický pantheismus jest jak ve svém principu, tak i ve svých souledech holou a čirou absurdností.

2. Neméně absurdní jest také pantheismus idealistický. Obojí tento pantheismus v tom jest za jedno, že mimo tento viditelný svět nepřipouští jiné — Božské — podstaty. Kdežto realistický pantheismus prohlašuje Božskou podstatu — tento viditelný svět — za reální, skutečně existující bytost, má pantheismus idealistický jak Boha, tak i jeho zevnější projev — tento svět — za pouhou ideu — odkud také jméno jeho. Názor tento přičí se však rozumu, neboť

a) ničí pravý pojem o Bohu. Podle idealistického pantheismu jest Bůh pouhou abstraktní ideou, beze vší reální existence. Tím však byt Boží se přímě popírá. O Bohu lze jen potud mluviti, pokud jej sobě myslíme jakožto bytost skutečně a věčně existující, jakožto bytost, kteráž má skutečnou existenci v sobě, mimo viditelný svět. Idealistický pantheismus, jenž připisuje Bohu mimo tento svět jen jestotu ideální a abstraktní, proměňuje Boha, bytost nejreálnější,

v pouhý všeobecný abstraktní pojem, jenž v této povšečnosti jest toliko subjektivním výplodem rozumu, beze vší reální, skutečné jestoty, beze vší existence, a proto jest tento pantheismus právě tak atheistický, jako materialismus.

b) Idealistický pantheismus jde ještě dále. Jako Bůh nemá žádné věčné mimo subjektivní abstraktní pojem existující jestoty, tak i svět se všemi bytostmi, jak hmotnými, tak i duchovými, má jen jestotu fenomenální, čili jinými slovy: svět jest jen pomíjejícím, přechodným, posloupným, stále vznikajícím a zase hynoucím projevem idey Božské, a proto nemá v sobě žádné stálé, věčné jestoty a existence, podobně jako „Fata morgana“, jež jsou sama v sobě pouhým vzdušným klamem a preludem, přece pozorovateli jako skutečná bytost (město, karavana atd.) se představuje a jeví. Tento pantheismus ničí nejen bytost Božskou, nýbrž také věčnost vnějšího světa a jest proto jak atheistický, tak i akosmistický. Existence fenomenální není žádnou existencí. Ostatně ani této fenomenální existence nedovede vysvětliti. Jest samozřejmo, že idea nemůže se sama sebou jeviti. Idea může jen tenkrát ze své ideálnosti přejíti do skutečnosti třeba jen fenomenální, když ji myslíme v rozumu skutečné intelligentní bytosti, která má schopnost a moc zevně ji uskutečniti. Bez této bytosti jest projev idey naprosto a metafysicky nemožen. Vždyť i „Fata morgana“ předpokládá skutečnou bytost, kteráž se v ní vzdušně obráží. A idealistický pantheismus právě na této holé, naprosté, metafysické nemožnosti, aneb řekněme zkrátka: na tomto nesmyslu buduje svou soustavu. Bůh jsa v sobě pouhou abstraktní, povšečnou ideou, beze všeho skutečného nosiče (bez skutečného rozumu), tedy v reálním světě pouhou a holou nicotou, sám sebou se jeví. Z čehož nutně jde, že svět jest projevem, fenomenem pouhé naprosté nicoty. Každému člověku však zdravý rozum praví: kde jest „φαινόμενον“, tam že musí také býti „νοούμενον“, t. j. kde jest nějaký jev, tam musí býti také něco, co se jeví. Kde není této něcoty, čili skutečné bytosti, tam také není jevu. Ubi non est causa, non est effectus. Ačkoliv již fenomenální jestota, kterouž tento pantheismus světu přiděluje, svět ničí, přece ani tato jestota z jeho principů nedá se naprosto vysvětliti. Jako jest idealistický pantheismus na zjevném logickém odporu založen, tak i každý sousledek, jež ze svého principu dovozuje, jest zjevnou absurdností.

c) Proto nemůže býti nikomu spodivením, pozorujeme-li, že tento pantheismus zvrhl se v poslední době v čirý nihilismus.

Tou měrou, kterou pantheismus jest idealistický, jest také nihilistický. Vyšel-li svět z nicoty, jest sám v sobě ve své podstatě rovněž holou nicotou, a zakmitnuv se na krátkou dobu nad propastí nicoty, — jak a proč se toto kmitání a míhání děje, toho ovšem sami pantheisté nevědí, — upadá zase a to na věky do temnosti své nicoty. Nicota jest původem, účelem a cílem světa a člověka.

Ale i ostatní tvary pantheismu, jako jsou pantheismus immanentní, transcendentní, emanační a hylozoistický odporují rozumu.

3. Pantheismus immanentní učí, že Božská podstata dochází jen ve světě a světem své skutečnosti a nabývá v člověku sebevědomí.

K immanentnímu pantheismu jest na prvním místě čítati soustavu Spinozovu, pak Fichtovu, Schellingovu (jeho filosofii identity), Hegelovu, Schopenhauerovu a Hartmannovu. Tento immanentní pantheismus pojímají někteří (jako na př. Spinoza) realisticky, kdežto jiní (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer a Hartmann) jej vysvětlují idealisticky.

Immanentní pantheismus odporuje rozumu, neb

a) je-li Bůh jen v tomto světě, nemaje žádné transcendentální, nad světem povýšené existence, jest nauka materialistická úplně oprávněna, jež mimo hmotu ničeho neuznává. Ano materialismus, jenž se svého stanoviska zcela důsledně zamítá i samé jméno Boží jakožto pouhý zvuk, jenž ničeho neznamena, jest mnohem upřímnější a poctivější, než tento pantheismus, jenž sice jméno Boží bez ustání má na jazyku, skutečně však právě tak jako materialismus, Boha popírá.

b) Podle pantheismu immanence jest Bůh slepou a nevědomou potenci, jež jsouc nezbytnému osudu neodolatelně podrobena se vyvíjí, vývojem tímto se stupně nižšího na vyšší vystupuje, až konečně v člověku sebevědomí nabývá. Bůh jest tedy slepý, nevědomý a teprvé v člověku se stává vidomým a vědomým.

Existuje-li Bůh, jest zajisté bytostí nejvyšší dokonalou, moudrou a všemohoucí, bytostí, která tento svět chovala v ideji svého rozumu od věčnosti a svobodně pak v čase z ničeho vytvořila. Než by člověk uvěřil v Boha nevědomého a slepého a z této nevědomosti a duchovní slepoty teprv pracně s napjetím všech sil k rozumu a sebevědomí se prodírajícího, raději zamítá veškeren pojem božstva, tak jak zcela důsledně činí materialismus.

Že tento pantheismus také zákonu příčinnosti se přičí, leží na bíledni. Podle této hypotese existuje Bůh jen ve hmotě a hmotou. Ale jak může ze hmoty duch, z nerozumu rozum, z nevědomosti vědomost, z bezvědomí sebevědomí se vyvinouti, toť věru nepochopitelno.

c) Ačkoliv immanentní pantheismus jest čirým a holým atheismem, přece jest mu na druhé straně všechno božským. Božský jest mu svět, božský jest mu život světa, božský jest mu člověk se všemi svými špatnostmi a ničemnostmi. A při tom pojímá přece do své soustavy veškeren materialismus, jenž mimo hmotu a její mechanický pohyb ničeho jiného nezná. Hned činí z boha hmotu, hned zase ze hmoty boha. A mluví-li o tomto bohu, při každém slově si odporuje. Hned jest mu všemohoucím, hned zase tak slabým a ničemným, že jest nejbídnějším tvorem na zemi; hned mu připisuje vševědoucnost a všemoudrost, hned zase jest mu slepcem a nevědomcem, jenž jako náměsíčník anebo jasnovidce ve přírodě a přírodou tapá a se potácí.¹⁾ Věru tento přírodě immanentní bůh na vlas se podobá ubohému pomatenci v jistém blázinci, jenž maje se za panovníka říše čínské žádá od každého příchozího královské pocty, ale při tom také zároveň prosí o krejcar na tabáček. — Vůbec provozuje pantheismus jmenem božím nejošemetnější podvod, jaký si jen člověk mysliti může, při čemž zajisté jest zjevem velvýznamným a všeho pozoru hodným, že pantheismus přese všechny své absurdnosti a zjevné nesmysly obzvláště mezi vzdělanci tolik čítá stoupcův a zastánců. Podivuhodný tento zjev jest zajisté nezvratným důkazem, jak hluboko v rozum a srdce každého člověka — i nevěrce — jest vryta idea božstva, že raději tomuto božstvu připisuje vlastnosti nejprotivnější, než aby víry v Boha úplně se vzdal. Člověk snese dříve boha sebe směšnějšího a ničemnějšího, než aby byl úplně bez Boha.

4. Pantheismus transcendentní nezabíhá do krajností, v jakých se povahuje pantheismus immanence. Neztotožňuje úplně Boha se světem, nýbrž připisuje mu mimo svět a nade světem zvláštní transcendentální byt a zvláštní transcendentální sebevědomí. A proto se také nad obyčejný a sprostý atheismus poněkud povznáší. Nicméně i podle jeho názoru náleží svět k bytnosti božské. Bůh má takto dvoji byt: jeden transcendentální, nadsvětový,

¹⁾ Ed. Hartmann: Philosophie des Unbewussten. Berlin 1882. 9. Aufl. 2. Bd. S. 155 ff. — Dr. Albert Stückl: Eine Blüthe modernen Kulturkampfes und die neueste Berliner Philosophie. Mainz 1879.

a druhý světový a následovně dvoje sebevědomí. Svět jest jen částí boha, jenž jestuje jednak v transcendenci, jednak v tomto viditelném světě.

Podle této theorie jest bůh podroben procesu, jímž ze svého jestování nadsvětového v tento svět přechází a se mění, ale při tom přece nepozbývá svého transcendentálního, nad tento viditelný svět povýšeného bytu.

I tato theorie jest nanejvýš nerozumna. Nerozumno jest zajisté vkládati do Boha proces a procesem vývoj a pokrok. Kde jest proces a v procesu pokrok, tam jest také postup ze stavu méně dokonalého k dokonalejšímu. Kdo myslí si Boha, jenž se vyvíjí, jenž ve svém vnitřním životě pokračuje a se zdokonaluje, ten Boha popírá. Bůh jsa bytostí nejdokonalejší jest vůbec vývoje neschopen. Není-li Bůh nekonečný a nejdokonalejší, není Bohem. Mimo to má podle tohoto pantheismu Bůh jak dvoji byt tak i dvoji sebevědomí. Bůh není celým Bohem ani v transcendenci ani ve světě, nýbrž celým Bohem teprv se stává, myslíme-li ho v transcendenci a ve světě zároveň. Následovně i jeho sebevědomí transcendentální jest jen polovičním, a doceluje se druhou svojí částí, sebevědomím totiž, jehož Bůh přechodem svým v tento vnější svět nabývá. — Toť věru paradoxon nad pomysl absurdní. Bůh má jednu polovici svého sebevědomí mimo svět a druhou polovici v tomto světě! Je-li svět částí Boha docelující a dovršující, jest mu mimo jeho Božské přívlastky zároveň také připisovati vlastnosti všech světových bytostí. Bůh má takto vlastnosti nekonečnosti a konečnosti, nezbytnosti a nahodilosti, absolutnosti a podmíněnosti atd., což zákonu kontradikce z konců se protíví.

5. Neméně nerozumný jest pantheismus emanační, jenž učí, jak již jeho jméno praví, že svět jest výronem či emanací z božstva. Výron z božstva běře tato theorie zase buď ve smyslu realistickém aneb idealistickém.

V prvém případě představuje si Boha jakožto skutečnou bytost, jež svět ze sebe vydala či vyronila.

A proto Bůh a svět nelíší se věčně, bytně, transcendentálně, jak filosofie křesťanské o rozdílu mezi Bohem a světem učí,¹⁾ nýbrž jen individuálně t. j. jedna a táže specifická Božská podstata má v Bohu a v tomto světě toliko různé individuální znaky a vlastnosti. Jako na př. v živočišné říši jest mládě výronem rodičů,

¹⁾ Dr. Franc. Egger: *Euchiridien theol. dogm. spec. Brixinae* 1890. Edit. 2. p. 19.

ze kterých pošlo, podobně svět vyronil se z podstaty Božské. Bůh a svět má specificky touže bytnost a přirozenost, jen individuální jejich znaky se od sebe liší.

I tento názor odporuje rozumu.

Bůh jsa bytostí naprosto dokonalou jest zároveň jak fyzicky (nemaje částí věcně různých) tak i metafyzicky (nepřecházející z potence do konu) — tedy naprosto jednoduchý. Z bytosti však naprosto jednoduché nemůže se nic vyroňovati. Emanační pantheismus vkládá v Boha skladbu z částí věcně různých a popírá tak jeho naprostou jednoduchost a s jednoduchostí jeho nekonečnou dokonalost.

Emanace s pojmem Boha naprosto nedá se srovnati.

Nemenší spory zahrnuje v sobě emanační pantheismus ve smyslu idealistickém pojatý. Z pouhého abstraktního pojmu, z čiré idey božstva prý se tento svět vyronil! Již jsme dokázali, že z pouhé povšechné idey, z pouhého pojmu beze vši konkrétní bytosti nemůže nic vznikati, následovně také nic se vyroňovati.

A vyroňuje-li se svět z abstraktní božské idey, jež nemá v sobě žádné věcné, konkrétní jestoty, má i svět byt toliko fenomenální. Jako ničí nauka o idealistické emanaci světa z božstva pojem Boha, tak také popírá věcnou skutečnost vnějšího světa a upadá jako idealismus vůbec, v čirý akosmismus.

6. Konečně ani hylozoistický pantheismus před soudem zdravého rozumu neobstojí. Podle hylozoismu jest vesmír jediným velikým organismem, oživeným zvláštním životným principem. Všechny jednotlivé bytosti světové od nejnižších až do nejdokonalějších jsou toliko integrálními částmi či údy světového ústrojence, jenž v nich svůj život uskutečňuje a různě na venek se jeví. Jako jest člověk jednotnou o sobě a pro sebe existující bytostí, jež má sice různé údy, ale přece všechny tyto údy jako integrální části jediného společného celku týmže principem životním spojuje, oživuje a k jednomu a témuž cíli řídí, tak jest i vesmír se všemi svými částmi jednotnou bytostí, oživenou a řízenou jedinou světovou duší, kteráž rozumem jsouc opatřena, příčinou jest veškerého pořádku a souhlasu všude ve světě a životě jeho se jevícího. Takto se skládá vesmír z duše a těla: z duše, jež veškeren život ve světě, mechanický pohyb, život vegetativní, živočišný a duchový podmiňuje a řídí, a z těla, jež ve hmotě a bytostech hmotných záleží. Tu však se nesmí mysliti, že duše a tělo všehomíru jsou dvě podstaty

od sebe bytně různé, podobně jako duše a tělo lidské. Duše a tělo světa jsou jen jedinou podstatou, kteráž toliko na venek v činnosti své dvojím různým způsobem, dvojím různým směrem se jeví: směrem duševným (v nejširším slova smyslu) a směrem hmotným.

Toť hlavní trest nauky hylozoistické. Lichost nauky této plyne z lichosti monismu vůbec.

Podle hylozoismu jest svět oživen a proniknut jediným životem, životem božským, podobně jako každý živočich jest ovládán jen jediným animálním principem. Bůh a svět jsou toliko dva různé momenty jedné a téže podstaty Božské. Bůh jest duší světa a svět jest tělem Boha. Jako by byl Bůh beze světa pouhou abstraktní myšlenkou, tak by byl i svět bez Boha pouhým mrtvým tělem bez duše je oživující a řídící. Bůh a svět jest podobně jako duše a tělo zvířecí jen jedinou bytostí, kterou vzhledem k principu ve všech světových bytostech působícímu lze nazývati Bohem, a vzhledem ku hmotným přírodním bytostem světem. Takto jest svět jen jedinou bytostí, jen jediným jedincem, a jednotlivé věci od nerostu až k člověku, jsou tohoto jedince organickými částmi.

7. Již v úvaze o monismu vůbec jsme dokázali, že svět není fyzicky a uvnitř jednotným celkem, nýbrž že se skládá ze množství bytostí a podstat, kteréž toliko zevně v jeden celek jsou spojeny. Jednota a celistvost světa vzniká teprv ze spojení jeho jednotlivých částí, a proto není tato jednota něčím, co a priori ve světové podstatě jest již obsaženo, a co v této podstatě přese všecky její rozdíly beze změny trvá. Svět sám není příčinou svých částí, ze kterých se skládá, tak jak hylozoismus tvrdí, nýbrž jest teprv výsledkem spojení světových bytostí v jeden celek. Kdežto křesťanská filosofie učí, že Bůh, bytost vševědoucí a všemohoucí, svět a všecky bytosti jeho ne ze sebe, nýbrž z ničeho stvořil, a stvořené bytosti v jednotu spojil, tvrdí hylozoismus, že světový organismus všechny věci jako části a členy svého ústrojí sám ze sebe vyvozuje a tím také v jednotný celek uvádí, podobně jako každý živočišný zárodek celý organismus a všechny jednotlivé jeho části sám ze sebe vytváří.

Absurdnost hylozoismu jest již tedy v absurdnosti monismu vůbec obsažena.¹⁾

¹⁾ K úvaze této o lichosti různých tvarů pantheismu sr.: Dr. Albert Stöckl *Lehrbuch der Philosophie*. 2. Abth. 5. Aufl. S. 363.—367.

2. Monismus (pantheismus) pessimistický.

§ 36.

Každá soustava pantheistická chová v sobě zárodek, jenž byv důsledně vyvinut, vede k pessimismu. Podle nauky pantheistické, ať o ní v kterékoliv formě uvažujeme, není svět než božstvem samým, jež se snaží v jeho bezčetných jedincích sebe uskutečnit, ale přece v žádném úplného a přiměřeného uskutečnění nedochází. A proto rozbíjí a zahazuje od sebe jedince tyto a plodí a vyvozuje ze sebe jedince nové, a poněvadž ani tito nekonečnosti jeho úplně neprojeví, rozbíjí a zahazuje je zase a tak si počíná do nekonečna. Při této marné a bezvýsledné námaze kruší věčná trýzeň jak božstvo, tak i jedince. Božstvo, poněvadž věčně koná pouze pokusy, jimiž se snaží přiměřeně ve vnějším světě se uskutečnit, a přece nikdy nedochází cíle želaného, kruší jedince, poněvadž tito jsou již svou přirozeností k tomu odsouzeni, aby na krátkou dobu z božstva na povrch vnější se vynořice, na věky zase upadli a zanikli v prázdnu propast jeho. Bůh pantheismu tvoře a vyvozuje ze sebe vnější svět, sám se přibíjí na kříž a při tom neví, proč tak činí. Bůh pantheistický chtěje se v jednotlivých jedincích uskutečnit, podobá se Molochu, jenž své vlastní dítky požívá, čímž nejen ničí jejich život, nýbrž i sám sobě žily podtíná.

Každý pantheismus pudí nutně k pessimismu. Tento pessimismus však v novější době dovodil a v soustavu uvedl Schopenhauer a žák jeho Hartmann. Schopenhauerovi jest bytosť naprostá, jest božstvo pouhou „slepou vůlí“, jež se ve vnějším světě objektivizuje. A poněvadž tato vůle jest slepá a nemoudrá, jest také svět jí způsobený a stvořený nejhorší a nejbídnější mezi všemi možnými světy; tento svět nemůže býti již ani o vlas horší a špatnější. Kdyby jen o poznání ještě byl bídnější, než skutečně jest, nemohl by již existovati.¹⁾ Svět jest hotovým peklem a tvorem nejbídnějším jest člověk. Svět není hoden naší námahy a práce, všechny statky pozemské nestojí za nic a i náš život jest pouhým obchodem, jenž nikdy výloh s ním spojených — svízelnův a útrap — nehradí.

Náš život jest tak bídný a ničemný, že opak jeho, neživot a nicota přednost před ním zasluhuje. Je-li však život lidský tak darebný, pak jest pro člověka zničení tohoto života skutkem nejmoudřejším.

¹⁾ Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. II. Bd. S. 667.

Než k sebevraždě přece se Schopenhauer neodhodlal. Ačkoliv člověku přání a touhu po smrti vřele doporučuje, přece sám, jak jeho životopisec Janssen ¹⁾ vypravuje, kdykoliv v noci na blízku křik a lomoz zaslechl, ihned skočil s postele a chopil se dýky a pistoly. Ze strachu před cholerou prehl z Berlína a odbral se do Frankfúrtu nad Mohanem, kdež se před nebezpečím jistým býti domníval. Ale i jinak filosof frankfurtský záporu vůle k životu nebral příliš vážně. Svě cenné věci tak dobře uschovával, že jich po jeho smrti jen s těží nalezli, ačkoliv ve své závěti podal zevrubný návod, kde jich hledati. Aby mu zloději nepřišli na jeho cenné papíry, jimiž, mimochodem řečeno, velmi horlivě spekuloval, uschovával je mezi starými listy a notovými papíry. Hotové peníze míval vždy pod kalamářem na svém psacím stolku. Tak vypadala ta jeho touha po zničení života — po nirwaně.

Ačkoliv za nejrozumnější a nejbláženější pokládal život indických fakirů, kteří v naprosté nečinnosti ustavičně a nepohnutě hledí na konec svého nosu a nejtuzším postem ničí znenáhla život svůj, přece sám nenásledoval tohoto života, nýbrž s velikou zálibou se kochal v dílech uměleckých a si pochutnával na dobrých pokrmech a nápojích a vonných doutníkách. Theoreticky prohlašoval svět za ničemný a mizerný, jenž ani za zlámanou grešli nestojí, prakticky však nelišil se od obyčejného bourgeoisového požitkáře, jenž pokládá rozkoše světa za hlavní úkol života.²⁾

Na ramenou Schopenhauerových stojí Hartmann, jenž jest, jak známo, zakladatelem a hlasatelem moderní filosofie pessimistického světobolu.

Podle Hartmanna povstal všecken blud a zmatek v životě nábožensko-mravním z toho, že národové ve své mladistvé obrazovnosti nadělali si bohů z pouhých sil přírodních. Avšak jejich náboženská mysl cítila přitom vždy jednotu přírodního života a vzpírala se proti polytheismu.

Reakci proti polytheismu podnikli ve starověku především dva národové: Staří Indové svým pantheistickým brahmaismem a Židé. Indové počínali si sice při tom dosti rozhodně, ale přece polytheismu ze života lidu zcela nevytlačili, kdežto Židé se podjali velmi nejnepě a povrchně úlohy této. Místo aby polytheismus

¹⁾ Zeit- und Lebensbilder. 2. Aufl. S. 231.; — Fr. Gwinner: Schopenhauers Leben. 2. Aufl.

²⁾ Über den Pessimismus. Von dr. Engelbert Lor. Fischer. (Frankfurt. Zeitgemässe Broschüren. Bd. II. Heft 2.) Frankfurt 1880.

z kořene vyvrátili, přijali z velikého množství bohů jen jediného, kterého pak jakožto svého národního boha uctívali.

Od té doby rozlévají se po světě všechna náboženstva dvojím tokem: pantheistickým a monotheistickým. Pantheistickým u národů aricko-indických a monotheistickým u čeledi semitické. Křesťanství prý jest toliko nezdařeným pokusem, polytheismus v indickém brahmaismu ještě obsažený naukou o trojici v náboženskou soustavu semitickou jaksi zase zaštipiti.

Avšak v našem století pozvedl se zase duch arický velkolepým způsobem v německé filosofii a usiluje božskou immanenci zase v život národu uvesti. Hegel ponořil se opět ve filosofii indickou, která prý v Tao-te-Kingu tak vzácné květy ze sebe vydala, kdežto Schopenhauer mohutně zasáhnul v názory filosofie vedantské a obnovil zase onen vznešený pessimismus, kterýž svou výší a hloubí daleko převyšuje nauku křesťanskou.¹⁾

Nyní prý má filosofie úlohu, aby stežejně zásady náboženstev asijských za pomoci a přispění některých nauk křesťanských způsobila nynější moderní osvětě, a tak duchový obzor asijských náboženstev s jedné, a moderní osvěty a nauky křesťanské s druhé strany spojila v jeden veliký celek a na základě tohoto velebného názoru světového zbudovala nový život člověčenstva. A tento světový úkol obral sobě právě berlínský filosof Ed. v. Hartmann!

Po tomto úvodu přikročíme již k místnější úvaze o pessimistickém monismu Hartmannovy „Filosofie bezvědomého.“

Každý myslící duch jest přirozeností svou bez ustání nutkán otázkou: odkud pošel tento viditelný svět, odkud pošel člověk a jaký jest jeho poslední cíl. Křesťanství tuto otázku po mnohých marných námáhách všech veleduchů před Kristem žijících konečně jasně a zřejmě a každému člověku srozumitelně rozřešilo naukou svojí o Bohu, světa Stvořiteli.

O osobním, vševědoucím a všemohoucím Bohu, Tvůrci nebes a země, ničeho však neví „Filosofie bezvědomého.“ Hlavní a stežejná její myšlenka, na níž její soustava založena, záleží v tom, že není osobního Boha, tak jak Jej křesťanství a zdravý rozum uznává. Myšlenka o Bohu, ano i jméno Boží musí prý se z našeho myšlení úplně a zcela vymýtiti; jen tenkrát lze prý světu, jeho zjevům a zákonům těchto zjevů porozuměti. A proto také nemůže svět míti původu svého v Bohu, nýbrž jeho původ a poslední důvod jest prý v „bezvědomém.“

¹⁾ Hartmann: Die Selbstersetzung des Christenthums. S. 93.—122.

Na první pohled mohlo by se zdáti, že Hartmann popíraje osobního Boha, stojí na stanovisku moderního materialismu, podle něhož existuje od věčnosti bezvědomá, slepá hmota, kteráž ze své bezvědomosti a slepoty bytosti vědomé a rozumné znenáhla vyvíjí. Avšak Hartmann, ačkoliv materialismus ve všem jeho rozsahu a dosahu přijímá, přece materialistou v pravém slova smyslu není.

Materialismus není ještě nejhorším a nejposlednějším poblouzením lidského rozumu. Ačkoliv tento blud popírá veškeren svět duchový a ideální, přece aspoň připouští reálnost hmoty a hmotného světa vůbec; Hartmann však ve své „Filosofii bezvědomého“ zamítá i reálnost hmotného světa. Vychází sice také z atomů, jako materialismus, ale tyto jeho atomy nejsou již hmotnými tělisky, ani vůbec realními podstatami, nýbrž toliko pouhými prázdnými silami beze všeho skutečného substrátu. Veškeren svět jest jen soustavou těchto prázdných sil, které z jednotné prasilý vycházejí a v ní se zase sbíhají a slučují. Z původní propasti prázdné prasilý vynořuje se tento svět, nějakou chvíli vznáší se nad touto propastí jakožto pouhý bezpodstatný jev zdanlivé jestoty a konečně upadá zase do bezedné této nicoty. — Jest patrné, že Hartmann svojí naukou nejen svět ideální, nýbrž i hmotný ničí, a naprostý nihilismus základem světa a našeho poznání prohlašuje.

Hartmann kráčí ve šlépějích Hegelových a Schopenhauerových. Jeho „bezvědomá pravůle“ stojí za tímto viditelným světem právě jako logický pojem Hegelův a vůle Schopenhauerova. Pravůle jest původem a posledním důvodem světa.

Pozastavme se na chvílku u této „bezvědomé pravůle“, z níž vnější svět vyšel a v níž se zase kdysi vrátí.

Pravůle byla na počátku pouhou logickou potenci, pouhou čirou možností tohoto světa, beze vší skutečné podstaty, v níž by byla obsažena. A tato pouhá logická, vnitřní potence sama sebou, beze vší vnější příčiny na ni působící přešla v prázdné chtění, jež stojí jaksí uprostřed mezi čirou a prázdnou potenci a mezi skutečným konem, jímž vůle tento viditelný svět ze sebe vytvořila.

Hartmann chtěje člověčenstvo zbaviti víry v osobního Boha, klade na jeho místo prázdnou potenci bezvědomé pravůle. Tato potence však nemá původně žádné existence, není žádnou skutečnou bytostí, a v tomto smyslu jest pouhou a holou nicotou. A tato nicota přešla sama sebou do skutečnosti a vytvořila ze sebe — tedy zase z nicoty — tento skutečný svět. Tedy nicota

stvořila z nicoty vše, co jest. Na tomto základě zbudována soustava „Filosofie bezvědomého“. —

Absurdnost a pošetilost této základní a vůdčí myšlenky bije do očí. Zákon příčinnosti, na němž veškera pravda, jakož i její poznání záleží, praví, že není účinu bez účinkující příčiny. A poněvadž Hartmann bezvědomou pravěli prohlašuje za pouhou čirou a prázdnou potenci, jež ve skutečnosti jest pouhou nicotou, a z této nicoty skutečný svět vysvětluje, popírá zákon příčinnosti a na tomto popřeném zákonu příčinnosti, tedy na evidentním nesmyslu buduje svou soustavu.

Často slyšíme, že moderní nevěra popírajíc křesťanskou nauku o stvoření světa z ničeho dovolává se věty: „ex nihilo fit nihil.“ Proto nebude snad od místa, aspoň zkrátka přirovnati k sobě nauku křesťanskou a theorii Hartmannovu o původu světa.

Podle nauky křesťanské existuje od věčnosti Bůh, bytost svrchovaně dokonalá, osobní, vševědoucí a všemohoucí. A bytost tato stvořila v čase podle odvěčných svých ideí tento viditelný svět z ničeho, t. j. před tímto světem nebylo žádné látky, již by byl Bůh jakožto substrátu použil při stvoření tohoto světa. Proto nevádí nauce křesťanské o stvoření světa axiom: „ex nihilo fit nihil.“ Tento axiom na prvním místě znamená: kde není příčiny účinkující, tam není účinu. Avšak podle nauky křesťanské existovala od věčnosti účinkující příčina tohoto světa, totiž Bůh, jenž svět ze své idey do skutečnosti převedl a v tomto smyslu z ničeho stvořil.

Jest sice pravda, že Božského tvůrčího úkonu nikdy úplně nevystihneme rozumem svým. Úkon tento jest bytně tak nekonečný, jako nekonečný jest Bůh sám a proto zůstane vždy konečnému rozumu našemu nepochopitelný. Ale při vši své nepochopitelnosti neobsahuje v sobě ničeho, co by rozumu se protivilo, a toť právě přednost, již nauka křesťanská nade všechny ostatní theorie o vzniku a vývoji světa vyniká.

A čemu učí Hartmann? Na počátku nebylo nic, — neboť co do skutečné existence jest bezvědomá pravěli pouhé nic, — a toto nic stvořilo ze sebe tento svět! Poněvadž Hartmann popírá účinkující příčinu od věčnosti existující a přece klade účín — tento viditelný svět — popírá zároveň axiom: „ex nihil fit nihil“ a následovně také zákon příčinnosti. A poněvadž popírati zákon tento znamená tolik, jako tvrditi nesmysl, proto nauka Hartmannova vychází z nesmyslu, ve veškerém svém průběhu řídí se nesmyslem a konečně vede opět k nesmyslu. —

Hartmannovi samému zdá se skok bezvědomé pravůle z pouhé prázdny potence do skutečnosti býti příliš odvážným, a proto klade mezi tuto potenci a skutečnou činnost, jímž pravůle svět tento ze sebe vytvořuje, tak zvané „prázdny chtění.“ Toť však zase nový nesmysl. Vůle aby se vůbec nějak jevila, musí mítí nějaký předmět, k němuž by svou činností směřovala. A nemá-li tohoto předmětu, nemůže se vůbec nikterak jeviti.

Abý tedy vůle vůbec chtěla, a přitom neměla, co by chtěla, jest věcí zhola nemožnou, poněvadž každá potence, aby byla činna, musí mítí předmět či výmez (termin), k němuž svou činností směřuje. Bez tohoto výmezu nemůže býti činna.

První účin, jež bezvědomá pravůle ze sebe vyvozuje, jsou hmotné atomy, čili atomové síly, t. j. dynamické body beze všeho hmotného podkladu. A poněvadž hmotný svět se všemi jednotlivými bytostmi záleží toliko ve spojení těchto dynamických bodů, a nemá žádného podkladu hmotného, jest vše ve světě jen silou a jejím projevem.

Hartmann touto naukou staví se na stanovisko pouhého dynamismu ve přírodě a ničí pojem hmoty, jež nejen v síle, nýbrž v jejím hmotném substratu záleží. Ale absurdnost jeho theorie plyne ještě jasněji ze způsobu, jakým vysvětluje vnitřní povahu a bytnost těchto dynamických bodů, z nichž se vnější svět skládá.

Každá atomová síla jest prý vůlí a představou!

Kdyby si Hartmann tyto atomy s jejich vůlemi a představami myslil jako samostatné, malé dušičky, jež mají vůli a rozum, tak jak to činí psychičtí atomisté, ještě by snad theorie jeho měla nějaký rozum. Ale mysliti si bezvědomou pravůli, tedy pouhou nicotu, a v této nicotě ideálně obsažené představy všech věcí, — toť věru myšlenka, již zdravý rozum nikdy nepochopí.

A proč představy v bezvědomé pravůli pořád klidně neodpovídají? Proč je pravůle ze sebe vypovídá a v tento viditelný svět jako ve vyhnanství vypuzuje? Bezvědomé pravůli působí prý její prázdnot takovou trýzeň, že se jako litá saň vrhá na své představy, a je ze sebe vyhání, aby aspoň částečně se zbavila své nekonečné trýzně. Tuť zase nepochopitelné, jak pouhá nicota nad touto svou nicotou může trýzeň pociťovati. Pocit jakýkoliv předpokládá skutečnou bytost, která pocitům ať radostným ať žalostným jest přístupna. Podle Hartmanna jest bezvědomá pravůle pouhé nic a toto nic jest zmitáno trýzní nevýslovnou! A aby se této trýzně zbavila, vrhá se na představy a tvoří ze sebe tento svět. Poněvadž však

to činí bezvědomě, jest svět tento původem svým dílem slepé, nerozumné příčiny a nemá také žádného rozumného cíle, ačkoliv sám v sobě jsa projevem představ vůli immanentních jest zcela účelně a rozumně zřízen a uspořádán. Svět jest tedy se všemi bytostmi něčím, co by ani býti nemělo. Mimo to pravěle vytvořením světa nejen se nezbavuje trýzně své, nýbrž ještě si ji rozmnožuje. Čím více se v tento svět, v ruch a pokrok jeho ponořuje, tím více nabývá přesvědčení, že místo slasti a blaha jen trápení a soužení jest jejím údělem. A přese všechny trpké zkušenosti přece nemoudří a nevzdává se plané naděje, že se jí snad přece někdy podaří trýzně své existence se zbaviti a želaného blaha dojíti. Věru tato bezvědomá pravěle podobá se plaché zvěři, která utíká přede psy ji štvoucími a přese vše úsilí před nimi se ukryti, v každém okamžiku slyší za sebou skoky jejich.

Že strast a soužení jest zde na světě údělem každého člověka, učí také křesťanství. Vždyť již mudřec starozákonný praví: „Člověk narozený z ženy, krátkého jest věku a naplněn bývá mnohými bídami.“¹⁾

A věru, bol jest takořka naším vzduchem, v němž žijeme. Bol doprovází nás po všech stezkách života našeho. Sotva dítko na tento svět přichází, již dává na jevo pláčem prvou známku života. Člověk povyroste a počne se těšiti z mládí svého, počne cítiti slast a štěstí. Chce růže trhati, aby se věncem jejich okrášlil. Než sotva se jich byl dotknul, již trní zbodalo ruku jeho. Kamkoliv se člověk obrátí, všude jej strast a trýzeň doprovází, doprovází jej mládím, doprovází jej mužným věkem, doprovází jej stářím, až k metě života pozemského, až ke hrobu. V tomto bolu a strasti má i země naše, má veškera příroda přiměřenou účast. Pravit sám apoštol národů: „Víme zajisté, že všecko stvoření lká a ku porodu pracuje až posavad.“²⁾

Dějiny člověčenstva a především filosofie svědčí, že záhada zla fysického a mravního zabývala vždy největší a nejslechetnější duchy lidského pokolení. Než všecky pokusy jejich vysvětliti tuto záhadu a člověka usmířiti s jeho osudem a v jeho srdce zaštipiti chuť a lásku k životu a pracím jeho, zůstaly bez výsledku. Ano, byla doba, kde člověčenstvo nad životem svým jižjiž zoufalo, jsouc přesvědčeno, že do jisté záhuby upadnouti musí, božstvo-li samo se nesmiluje nad ním a neochrání ho této záhuby. A Bůh se

¹⁾ Job. 14, 1.

²⁾ Řím. 8, 22.

také smiloval a poslal člověčenstvu v plnosti času Vykupitele, jenž mu přinesl nebeské léky pro všechny rány, z nichž již tak dlouho krvácelo. Tento Vykupitel rozřešil také otázku o původu a účelu veškerého zla, pod nímž člověčenstvo sténalo. Zlo nebylo původním a přirozeným údělem lidského života, nýbrž stihlo jej pro vinu, již se proti Bohu hříchem svým byl dopustil. Zlo jest tedy trestem za hřích člověka.

Avšak není toliko trestem za hřích, nýbrž jest zároveň záslužnou a spasitelnou zkouškou pro člověka. V bolu a strasti, které snášíme, ukázal nám Kristus moudrost, dobrotu a lásku Boží v netušeném dosud světle. Podle nauky Kristovy jest každý bol člověku snesitelný. Bůh nezkouší člověka přes síly jeho, nýbrž sílí jej, aby pokušení mohl snést. ¹⁾ Každý bol a soužení, jež člověk snáší z lásky k Bohu, proměňuje mu Bůh v drahocnou perlu, kterouž po smrti ozdoby korunu jeho slávy. Naděje tato dodává člověku síly nadpřirozené, že dovede snést i bol, jenž by jinak srdce jeho musil rozdrtit. Buď si moře jeho svízelův a strastí sebe hlubší a širší, vždy mu svítí zářná hvězda, jež ho drží nad propastí zoufalství. Křesťanství svou naukou a svými prostředky spásy posvěcuje každý bol, mírní a oslazuje jej, a činí tak snesitelným život každého člověka, i kdyby neštěstím sebe více byl pronásledován a zmítán.

Jinak učí filosofie bezvědomého.

Bezvědomá pravdě jest již sama v sobě nekonečnou propastí strasti. Každý pokus, aby se zbavila této strasti, působí jí nové soužení a trápení. Čím více se pravdě vyvíjí, čím dokonalejší bytosti ze sebe vyvozuje, tím více rostou a množí se její strasti a svízele. Bytosti neorganické ty aspoň nevědí o svém neštěstí, ale bytosti organické, zvláště ty, které jsou ústrojím mozkovým opatřeny, zvířata a lidé jsou mnohem nešťastnější, poněvadž mají vědomí o této své bídě a nouzi. Čím tedy dokonalejší bytost, tím jest bíd-
nější a nešťastnější.

Co se člověka týká, poměrně ještě nejlépe se vede lidojedům na ostrovech asijských, jenž od zvířat se mnoho neliší. Ale život člověka vzdělaného, toť vrchol bídy a strasti. A když život stává se mu břemenem nesnesitelným, kdyby aspoň směl jej ukrátiti a sebevraždou zase do propasti nirwany uvrhnouti! Pak by člověk aspoň mohl se těšiti myšlenkou, myšlenkou jinak ovšem hroznou, jež se přičí samé přirozenosti lidské, že může životu svému sebe-

¹⁾ 1. Kor. 10, 13.

vraždou ihned konec učiniti, jakmile jeho břímě se mu zdá býti nesnesitelným. Je-li člověk jen proto na světě, aby snášel bídu a nouzi, strasti a svízele, a záleží-li konečný cíl a účel jeho jedině v tom, aby po všem soužení upadl konečně do propasti nicoty, a tak na věky zapomněl na vše, co na světě trpěl, pak ovšem bylo by mnohem moudřejší, východ z tohoto života a vchod do nirwany co možná nejvíce urychlit. A proto by zajisté sebevražda byla poměrně menším zlem, než dlouhý, samou trýzní bez ustání zmítaný život, jenž jest jak svým původem, tak i posledním cílem k tomu určen, aby každou svou myšlenkou, každým pocitem, každou žádostí a touhou a každým skutkem člověku působil jen bolest a soužení.

Než jinak soudí a káže Hartmannova filosofie bezvědomého. Důslednosti této, k níž nutně pudí veškerá jeho soustava, nepřipouští. Sebevraždu zamítá a odsuzuje jakožto skutek podlého sobectví, jímž sebevrah dobu vykoupení člověčenstva zbytečně jen prodlužuje. Podle jeho nauky nemá jednotlivý člověk hledati v životě svého vlastního blaha a štěstí. Člověk není proto na světě, aby se stal šťastným a blaženým. Jeho údělem jest jen strast, jest jen lopotná práce, jíž se má obětovati veškerenstvu, jíž má podporovati jeho světový pokrok a vývoj, a tak podle sil a schopností svých spolupůsobiti k vykoupení člověčenstva, jež v návratu do nirwany záleží.

Hartmann však zapomíná, že pud po osobní blaženosti jest každému člověku přírodou samou tak hluboko vryt do útrob srdce jeho, že jest podstatnou částí jeho přirozenosti, že jest nejhlavnější a nejmocnější pružinou jeho života, jeho klopotné práce a námahy. Blaženost jest každému člověku vůdčí hvězdou, jež mu v temnu trudův a svízelů ukazuje cestu, kterou jest se mu bráti, aby zoufalosti v náručí se nevrhl.

S pudem po blaženosti těsně souvisí sebeláska, jež jest rovněž každému člověku přirozena. Jako se člověk nemůže své přirozenosti vzdáti a přestati býti člověkem, tak nemůže také výhodou dáti touze a snaze po vlastní blaženosti, tak nemůže se vzdáti sebelásky. Kdyby neměl člověk lásky k sobě, neměl by ani lásky ku bližnímu. „Amor bene ordinatus incipit a semetipso,“ toť základní zákon lásky bliženské. A proto požadavek Hartmannův, aby člověk nehledal svého blaha a štěstí, nýbrž aby pracoval jen pro člověčenstvo, pracoval a obětoval jeho pokroku a vývoji všechny snahy své, přiči se jak rozumu, tak i přirozenosti lidské. Ačkoliv

sám pro sebe zakouší jen bídy a nouze, jen nekonečných svízelův a útrap, přece jest povinností jeho, nedbati svého neštěstí, zapomenouti na sebe a na vše, co jest mu zdrojem stálé strasti a trýzně, a svou prací podporovati a urychlovati vývoj a pokrok člověčenstva.

Kdyby tento vývoj a pokrok měl nějaký rozumový účel, pak by se snad ještě požadavek Hartmannův dal nějak vysvětliti. Ale obětovati se zcela a úplně pro vývoj člověčenstva jen za tím účelem, aby člověčenstvo co nejspíše mohlo se zase zničiti, a tak v bezednou propast nicoty upadnouti, toť věru přesahuje veškery pojmy lidského rozumu.

Jak známo, jsou pozemské statky ve společnosti lidské různě rozděleny. Kdežto část lidstva oplývá bohatstvím a požívá plnou měrou rozkoší pozemských, nemají přemnozí lidé ani tolik, aby se hladu ubránili. Pracují v nezdravých, smrdutých továrnách od rána až do noci, div duši nevypustí, a přece sotva tolik vydělají, aby holého života uhájili.

Podle Hartmanna mají jedni v ruch světový, v pokrok osvěty a vzdělanosti člověčenstva zasahovati bohatstvím a požitky, jež bohatství životu jejich poskytuje, druzí však svými mozoly, svou trudnou a lopotnou prací, svými svízely a trampotami s touto prací spojenými. Toť prý nezměnitelný a neodvratný osud, aneb jak Turci říkají, toť „Kismet“ jedněch i druhých. Kdo za to může, že jedni se narodili v přepychu a nádheře, druzí v bídě a nouzi?

Ačkoliv Hartmann tvrdí, že život všech lidí, tedy i boháčů, jest pln bídy a strasti, a že tato strast daleko převyšuje všechno blaho, které se snad na ně někdy usměje, přece asi nebude — aspoň z pravidla — tak veliká a nesnesitelná ona strast, kterouž boháčům bohatství jejich působí. Bydleti v nádherných palácích, zasedati u stolů vzácnými pokrmy a nápoji pokrytých, kouřiti vonné cigary a vůbec míti vše, co jen hrdlo ráčí, a takto zasahovati v pokrok a vývoj člověčenstva, — takový osud bude zajisté ještě dosti snesitelný. Ale namlouvati chudému dělníku, že jest jeho jediným úkolem na světě, aby svůj život se všemi jeho strastmi velkodušně věnoval pokroku a vývoji vzdělanosti člověčenstva, a při tom nedbal své bídy a nouze a neviděl, že jeho žena a dítky hladem zmírají, že nemají, čím by nahotu svoji přioděly, toho jest jen raffinovaná brutálnost schopna. A tato brutálnost jest tím větší, poněvadž ubohého dělníka prvé zbavila o poslední kotvu, která ho v rozruženém moři nynějšího společenského života

zoufalosti chránila: o víru v dobrotivého Boha, v nesmrtnost duše a ve věčnou odměnu.

Požadavek filosofie Hartmannovy na život lidský jest tak zřejmým útokem na zdravý rozum, že dělnictvo vším právem ze zásad této filosofie dospělo k závěru zcela opačnému. Pud po blaženosti ozývá se i v hrudi zuboženého dělníka právě tak mocně, jako u každého člověka a proto se jen směje chytrácké zlomyslnosti, jež žádá, aby svůj vlastní prospěch, svoje vlastní blaho a štěstí obětoval bezúčelnému vývoji a pokroku veškerenstva. Dělník chce býti blažen a šťasten a plnou měrou ukojiti pud, jenž tak nerozlučně jest srostlý s přirozeností lidskou. A poněvadž byl oloupen o víru v život věčný, poněvadž nedoufá, že teprv v onom životě blaživé odměny se mu dostane za všechny trudy a lopoty vezdejšího života, chce býti blažen a šťasten zde na světě, chce číši požitkův a rozkoší až na dno vypíti, a pak teprv v bezednou nirvanu nicoty na věky vejíti. Nemá-li naděje na blaženost věčnou, chce požívati blaženosti časné. K této blaženosti potřebuje však nezbytně statků pozemských. A poněvadž statky tyto jsou z největší části soustředěny a nahromaděny v rukou jen malého počtu kapitalistů, musí se stejnou měrou mezi všechny lidi rozdělit. Poněvadž však tomuto rozdělení kapitalisté co nejrozhodněji se protíví, nezbyvá než násilnou revolucí toto rozdělení provesti. — Tak argumentuje zcela důsledně veliká část tříd dělnických. —

Nechceme sice tvrditi, že filosofie Hartmannova jediné má vinu, že sociální demokracie v poslední době po veškerém vzdělaném světě tak úžasně se rozšířila a zmohutněla. Již reformace a ona pantheistická a materialistická filosofie, kteráž se vyvinula z reformace a nejen v Němcích, nýbrž i u všech ostatních vzdělaných národů v minulém a nynějším století nabyla velkého vlivu, upravila půdu sociální demokracii. Ale tolik jest jisto, čím větší obliby a rozhodnějšího vlivu docházela filosofie Hartmannova v kruzích evropské intelligence, že tím více protivy mezi těmito kruhy a třídami dělnickými se přiosťrovaly, až vypukly ve zjevný boj, v boj na život a na smrt.

Není filosofské soustavy, která by se křesťanství tak z konců protivila, jako právě filosofie Hartmannova.

Ještě Hegel hleděl nauku křesťanskou své soustavě — ovšem způsobem prokrustovým — přizpůsobiti. Ale Hartmann prohlašuje zcela zřejmě křesťanství za pouhou illusi, za čirý sebeklam a klade úplně vyhlazení a zničení jeho za první a nejhlavnější

podmínku všeho dalšího pokroku osvěty a vzdělanosti lidského pokolení. Poněvadž však život všech národů vzdělaných ve veškerém světě jest založen na křesťanství, poněvadž jsou všechny poměry: rodinné, obecní, státní a společenské vůbec dosud ještě — aspoň v podstatě — proniknuty a prosyceny duchem křesťanským, proto jest filosofie Hartmannova skrz naskrz revolucionářská.

A tuto naprostou revoluci, revoluci proti všem dosavadním společenským a státním institucím napsala sociální demokracie zcela zřejmě vůči veškerému světu na prapor svůj, pod nímž všechny své stoupence soustřeďuje, až nadejde okamžik, kdy bude moci na všechny státy, které dosud ještě aspoň poněkud stojí na základě křesťanském, společným útokem udeřiti a lidstvo na základě svém znovu zbudovati. A co činí státy proti tomuto hrůzyplnému nebezpečí?

Ačkoliv moderní kulturní státy z nekřesťanské filosofie nedospěly ještě k zásadám sociální demokracie, přece jsou i ony již veskrz proniknuty a otráveny duchem bezbožeckého pantheismu a materialismu. Není již státu, který by si byl svého povolání úplně vědom, který by byl přesvědčen, že jen křesťanství národy uchrání všeobecné sociální revoluce. Vlády moderních států chovají se ku křesťanství vůbec a k církvi katolické zvláště buď zcela nepřátelsky, nebo v nejlepším případě úplně lhostejně. Tak se stává, že lidská společnost pořád více se posouvá ze základů, na nichž ji církev katolická založila, a upadá v nevěru a s ní spojenou sociální bídu. Poněvadž člověčenstvo s křesťanským duchem pořád více ztrácí také smysl pro ideální dobra, není již také schopno oné zlaté svobody, která v dřívějších časech jako slunce za jarní doby na blankytu nebeském svým blahodárným teplem a světlem k životu probouzela a ke vzrůstu a rozkvětu přiváděla všechny ušlechtilé zárodky a vlohy křesťanských národův a jejich sladkým ovocem sytila a blažila veškero člověčenstvo. Na místě této životodárné svobody svírá státní absolutismus a despotismus život evropských národů řetězy a okovy tak těsnými, že se jim až dech taji. Státní omnipotence tlumí a dusí veškery snahy církve katolické, obroditi zase nynější společnost duchem Kristovým, vdechnouti jejimu ztrnulému organismu svěží život křesťanský, onen život, jenž již jednou zachránil lidstvo záhuby a obnovil tvářnost země. Moderní státy se domnívají, že militarismem mezi křesťanskými národy dosud nevidaným a neslýchaným úplně zažehnají všechna nebezpečí, jež jim jak z venku tak i uvnitř hrozí. Každý stát pohlcuje již téměř poslední krejcar svých poddaných, jen aby mohl rok od roku počít

vojska svého rozmnožovati, novou zbraní je opatřovati, a vůbec všech vynálezů v oboru přírodovědeckém, technickém atd. k jeho zdokonalení používati. A jinak není ani možno. Moderní státy neopírají již bytu a života svého o víru v toho, jenž o sobě pravil: „já jsem život“;¹⁾ jenž jest proto základem bytí jak jednotlivce tak i národů podle slov sv. apoštola Pavla, jenž dí: „Základu zajisté jiného nikdo nemůže položití kromě toho, kterýž položen jest, jenž jest Kristus Ježíš.“²⁾ Moderní státy nejsou již založeny na mravním zákonu Kristovu a zákonu lásky k Bohu a bližnímu. Moderní státy odezírajíce od víry v Krista a od jeho mravního zákona pokládají se za naprostou moc na zemi, již každý poddaný tělem a duší, statkem a hrdlem propadl. A tato naprostá moc, již si připsují, záleží toliko ve hmotné síle, které moc vojenská patričního výrazu dodává.

Dokud byla láska k Bohu a bližnímu oním úvazkem, jenž jednotlivé stavy společenské slučoval v jeden harmonický organismus, vládla ve společnosti lidské lahodná vzájemnosť, kteráž všecky její rozdíly a protivy mírnila a tak i nižším a chudším třídám život umožňovala a pokud možno zpřijemňovala. Jakmile však ona láska v životě národů potuchla, počala brzo hluboká propast jednotlivé stavy od sebe dělití. Podle zákona přitažlivosti tělesa větší přitahují k sobě tělesa menší. Tak se stalo i s majetkem lidským. Třídy bohaté zneužívaly vlivu svého na vykořisťování tříd pracovních. Bohatství počalo se v ruku jednotlivců množiti, kdežto velká většina poznenáhlu přicházela na mizinu. Tak povstal stav moderních kapitalistův a dělnický proletariát.

Protiva mezi touto dvojí třídou přiostrčila se tak, že stojí proti sobě jako dvě nepřátelské mocnosti, mezi nimiž není žádného dohodnutí a smíru. Třída majetná uchvátíla na sebe vládu ve všech státech evropských a hledí nyní mocí státní o vojsko opřenou dělníky v pokoji udržeti. Dělníci však nemohouce aneb nechtějíce déle snášeti nelidského jařma, k němuž je necitelný kapitál přikoval, postavili nyní proti moci státní moc svoji, moc sociální demokracie a čekají jen na okamžik, až vzrostou a zmohutní síly jejich tou měrou, by nynější vládnoucí kapitalistickou třídu bojem na život a na smrt utkali a na zříceninách jejich říši svoji — stát socialistický — zbudovali. Tak chodíme po hrůzoplňné sobce a nevíme, kterou chvíli svůj jícen otevře a nás s celou nynější moderní osvětou pohltní.

¹⁾ Jan 14., 6. — ²⁾ 1. Kor. 3. 11.

Světová revoluce, toť ovoce, kteréž pantheismus svým pessimismem člověčenstvu přináší. V tomto nebezpečí, které veškeré nynější společnosti hrozí, jest jen něco naprosto nepochopitelné. Poněvadž sociální demokracie proti majetným třídám k evropské revoluci se chystá, myslil by člověk, že především těmto třídám musí na tom záležeti, aby ucpaly zdroje, z nichž záhuba pořád mohutnějším tokem po společnosti lidské se rozlévá. Ale právě majetné třídy jsou slepotou poraženy tou měrou, že místo, aby v šik se srazily proti své nejúhlavnější nepřítelkyni, sociální demokracii, samy ještě upravují nauce její cestu do všech vrstev společnosti lidské, a tak urychlují svou vlastní záhubu. A to jest právě, čeho myslící člověk pochopiti nemůže. Dějiny všech národů, a to jmenovitě v nejnovější době, svědčí, čím více se lidstvo od Boha a Krista, Syna jeho, že tím mohutněji vzrůstá a šíří se sociální demokracie. Bylo by tedy zcela přirozeno, aby majetné třídy vším úsilím se zasazovaly, by zase živá víra svým blahodárným vlivem pronikla všechny vrstvy společnosti lidské a tak sociální demokracii podvázala životní žílu její.

Než tyto třídy, jak denní trpká zkušenost ukazuje, napínají zimničním chvatem všechny síly, aby vliv nauky a institucí křesťanských na společnost lidskou a na blahodárné řešení nynějších otázek sociálních pořád více seslabovaly a ničily. Kruhy a třídy tyto šíří nevěru všemi prostředky, kterými vládnou. Šíří nevěru přemocným svým tiskem, jenž pořád více vniká do všech vrstev společnosti lidské, od nádherných palácův až do nejchudších doškových chatrčí, a svým drzým nevěrectvím a svou mravní frivolností ničí a hubí nábožensko-mravní život jak jednotlivců, tak i celých národů. Šíří nevěru školstvím. Kruhům těmto nestačilo vyhostiti ducha křesťanského ze škol vysokých a středních, již také školy obecné posunuty ze základu křesťanského na stanovisko bezkonfessijnosti neb úplné bezbožeckosti. Takto se již nejutlejší mládež úmyslně a soustavně odcizuje církvi a vymyká se blahodárnému vlivu mravního zákona křesťanského. V díle tomto pokračují školy střední a dovršují je školy vysoké. A uvážíme-li mimo to, že nynější literatura jak vědecká, tak i krásná, z ohromné části jest skrz na skrz prosycena náboženským indiferentismem, ano zjevným nepřátelstvím proti křesťanství, pak nám nemůže býti s podivením, že mladší dorost naší intelligence pořád hlouběji upadá do nevěry a s ní spojeného pessimismu.

Toto platí bohužel také o mladší intelligenci v našem národě.

I ona zapomíná namnoze na vznešené své ideály, i ona pozbývá chuti k práci, k práci úsilovné a vytrvalé, k tomuto jedinému zdroji blaha a štěstí jak pro jednotlivce, tak i pro veškeren národ náš. Studující mládež naše pozbývá velkodušné a nadšené ochoty a snahy obětovati život svůj nejvyšším a nejsvětějším zájmům našeho národa. Studuje namnoze jen proto, aby sobě studii založila a zabezpečila pro budoucnost svou hmotnou existenci. Toť její nejvyšší cíl, k němuž vše ostatní jest jen prostředkem. Jsou ovšem ještě mezi ní mladistvé duše, jejichž veškery struny jsou naladěny velkodušnou snahou po nejvznešenějších ideálech ducha lidského. Ale většina její jest proniknuta náboženským skepticismem, indifferentismem, materialismem a pessimismem. Kdo má příležitost stýkati se s naší akademickou mládeží, především, kdo jest učitelem jejím, nebude nám vytýkati, že soud náš na pravdě se nezakládá. Jen jediný cit proniká ještě hluboko mladistvou hruď naší studující mládeže, a to jest cit vlastenecký, to jest láska k drahé vlasti naší. Ale poněvadž láska tato k vlasti pozemské neopírá se o vyšší lásku k vlasti nadzemské, poněvadž není prodechnuta, povznesena a posvěcena láskou k Bohu, světa Stvořiteli, láskou ku Kristu, světa Spasiteli a láskou k Duchu sv., světa Posvětiteli, poněvadž není sdružena s láskou k bližnímu, zabíhá často na bezcestí, stává se slepou vášní, která místo aby zušlechťovala a vzpružovala k velkým obětem a mužným činům pro blaho drahé vlasti, stává se zdrojem surovosti, upomínající na výlučný nacionalismus pohanských národů, jimž byl každý, kdož nebyl jich spoluobčanem, pouhým barbaram, k němuž, jak se domnívali, neměli žádné povinnosti lidské spravedlnosti a lásky.¹⁾

Láska k vlasti, tato vznešená ku všem obětem pro drahou domovinu vždy nadšená etnosť, jež tak mocně plápolala v hrudi našich prvých buditelův a národ náš, již na pokraji záhuby stojící, probudila k životu novému, stává se u nás žíravým ohněm, jenž vše, co zasahuje, pálí a ničí. Láska k vlasti, místo aby všechny syny národa spojovala v jednu bratrskou rodinu a je vzpružovala v nadšený boj proti společnému nepříteli, štve bratra proti bratru a trhá tak svazky, které sama příroda utkala a okolo veškerého národa ovinula.

Naše akademická mládež dává se v nynější vřavě politických

¹⁾ Velmi případně praví německý básník Grillparzer o tomto vlastenečtvi: „Der Weg der neuen Bildung geht — Von Humanität — Durch Nationalität — Zur Bestialität. Sr. A. Trabett: Fr. Grillparzer. Wien 1890. S. 334.

stran často zneužívati za agitatory politických pachtivců, místo aby pilně studovala, a tak se svědomitě připravovala na budoucí blahodárnou činnost na národu roli dědičné. Vášeň politické zaslepují oči její, že ve víru politického boje ani nevidí, jak úžasně rozmnožuje zoufalé řady našeho vědeckého proletariátu.

Naše dorůstající intelligence nemá namnoze pro pravou, ideální, blahoplnou a blahorodnou lásku vlasteneckou již ani potřebného smyslu a to proto, poněvadž vůbec ztrácí smysl pro všechny ideály. A jak se může také rozněcovati pro ideály, když živá víra v Boha v ní pořád více utuchuje? Ideál záleží v pravdě, dobru, kráse, svobodě, ctnosti atd. Poněvadž však jedině Bůh jest svrchovaná pravda, nejdokonalejší dobro, nejvznešenější krása atd., jest Bůh také jediným a pravým ideálem, jest ideálem ideálů. Všechna ušlechtilost, vznešenost a krása, po níž srdce se rozechvívá v nejhlubších útrobách svých, jest svrchovaně v Bohu obsažena. Jako světlo slunečné složeno jest z nekonečného množství barevných paprsků, tak chová Bůh v sobě nekonečné množství ideálů. Jednotlivé ideály jsou toliko paprsky, které z praideálu Božského vyzařují. Kdo tedy popírá Boha a Vykupitele světa, jenž jest z osobněným ideálem vši pravdy a krásy, vši dobroty a ctnosti, nemůže míti vůbec žádného ideálu.

Že se naše dorůstající intelligence pořád více vzdává ideálův a v náručí se vrhá ničemnému pessimismu, tím není ona sama vinna. Jak mohou naši studující zachovati sobě ideály, když všecken směr vzdělání a výchovy jak na středních, tak na vysokých školách čelí proti křesťanství?

Sotva jinoch do střední školy vstoupí, již přečasto přichází do ovzduší protikřesťanského a tak se stává, že čím dále ve studiích pokračuje, tím více ochabuje a utuchuje víra jeho. Tím nechceme výtky činiti učitelům na středních školách působícím. Bohudíky máme na našich českých ústavech (mluvíme o Moravě, v Čechách poměrů v této příčině neznáme) ještě muže, kteří jsouce si úplně vědomi, že jen výchova a vzdělání na základě křesťanském může zdárně prospívati a blahodárné ovoce přinášeti, vším úsilím o to se snaží, aby mládež jim svěřená ve svém křesťanském přesvědčení škody nevzala. Než ušlechtilé snahy jejich nevedou přečasto k želanému cíli, poněvadž všecken veřejný život větších měst, ve kterém se mládež pojednou octla a pak ta naše moderní literatura, především literatura krásná ničí namnoze práci jejich. Co pomůže studující mládež vzpružovati a povznášeti ve škole k ideálům, když naši

básníci ideálům se jen smějí!? Mladistvá mysl studující mládeže prahne po pravdě, dobru a kráse jako květina po osvěžující ranní rose. A proto tak ráda čítá plody básnické domnívaje se, že pozná v nich ideály ve vši kráse jejich. Ale básník, jenž v mládeži rozněcuje jen podlé chtiče, působí na její vznětlivou duši jako mráz, jenž spaluje a ničí útlé ještě, ale pro život mnohoslibné květy vznešených jejich ideálů. A to činí naše krásná literatura, jež se nyní namnoze běže směrem pessimistickým, ano, což ještě horšího jest, jež hoví někdy též cynismu v písemnictví našem dosud neslýchanému. K pochmurnému a zoufalému pessimismu v naší poesii dal podnět Neruda (Hřbitovní kvítí) a Vrchlický, jenž svým názorem světovým stojí úplně a zcela na stanovisku německého, duchu našeho národa zcela cizího monismu pantheistického. Vzdav se víry v osobního Boha, pokládá cílem člověka epikurejskou rozkoš, a poněvadž tento epikureismus se člověku brzy zprotiví, dospívá k světobolu, k omrzlosti a k nespokojenosti se životem a se vším, co se životem lidským souvisí, a konečně k zoufalosti. A po Vrchlickém se pitvoří velká část našich mladších básníků!¹)

¹) Zde uvedeme jen některé doklady z básní Vrchlického a jeho stoupenců
Mythy II., 38: „... jedině co člověku zde zbývá,
jest rozkoš zhytnutí, cit, v kterém splývá,
jak malá krůpěj v moře věčnosti.“

II., 126: „Nač tady kříž, nač půlměsíc?
Nač sny a tuchy kraje lepšího,
když v srdce hloubí všem jest psána smrt?“

Symfonie. 21.: „člověk, mušky bídňější
cítil juž, jak hřivou potřásá
lev, věčnost ve snu, v bdění, zoufalství.“

Dojmy a rozmary: volá k moři str. 210:
„svřij hrob v svém lůně korálovém
si najít, kolébán být věčna dechem
toť větší los, než že se lidmi zovem.“

„Co život dal“: volá k hrobům str. 101:
„Jste propastí, kam život, proud se títí
by zanik v tůni, která nic nám sluje.“

Indická nirwana často v básních Vrchlického vystupuje. Tak ve sbírce: „Duch a svět“ (8). Život náš celý nazývá „cestou v nic“. Na toto nic napsal v Lumíru 1885 báseň „Nirvana“, kdež dí:

„... v člověku zas zatraceném,
se probudíš zpět k vědomí
a poznáš, bol že tvým je věnem,
kruh, jenž se nikdy nezlomí.
Co zbývá ti? Jen v resignaci
to břímně věčné dále nést.“

Napřed se oddávají ošklivému epikureismu. „Líbej, pij, v tom moudrost veškera“ (Vrchlický) a přesytili se duše, moudrosti té poslušná, nařikají jako skety, že „úpal nudy bez ustání je zárem trýzní ohromným“ (Machar), a když ve své ničemnosti této trýzně nemohou již snést, pak „myšlénka hrozná se v nich budí, tu hlavě obrátit a kouli zlořečenou do té své prázdné poslat hrudi.“ (Machar.) Toť konec, k němuž tato zoufalá poesie dospívá.

Aby ta naše mládež co nejspíše číše rozkoši až na dno vyprázdnila a potom, až ji všecko omrzí, beze všeho dalšího rozmyšlení „zlořečenou kouli v prázdnou hruď si poslala“, k tomu také velmi účinně spolupůsobí sprostý cynismus, jenž písemnictví naše povážlivě otravuje. Tímto cynismem stal se u nás nesmrtelným (!) především

Z resignace kráčí Vrchlický dále. „Duch a svět“ str. 115:

„A roste (naše touha, co věřiti) čím víc boříme a již
nám padla v srdce, usedla tam níž,
jak hrozný polyp storamenný,
jest bohem tam — mře hlady, žádá jíst —
Ó zoufalství!“

A jeho srdce? „Poutí k Eldoradu“ str. 76:

„a hůř v mém srdci — běda — není boha —!
Tak pusto tam, jak na daleké pláni,
bych nadarmo měl čekat na svítání.“

Taková sbírka pochmurná, sypající v duši rozervanost, svírající srdce chladem a světobolem (Vlast VI) jsou: „Hořká jádra“, kdež Bohu vyčítá:

„Nad jakou propast zavěsil's, ó bože,
to naše krátké, malicherné žití!
Ctnost položil's na kopřivové lože,
a růže rozkoše jen z hříchů svítí.
A ctnost jest jméno, prázdné nic, a pojem —“
„— a proto mudrc pravý,
jenž ví, že kolem všecko lež.“

Vrchlický založil zvláštní básnickou školu, jejíž stoupenci hlavní myšlénky mistra svého: „epikurejskou rozkoš a pessimistický světo bol“ až do krajnosti provádějí. Tento směr hrůzoplňné zoufalosti zastupuje především J. S. Machar, jenž ve svém „Confiteor“ takorůzka svým heslem prohlašuje, že „vše jest jenom trud, trpkost, zmar.“ A Machar stal se ideálem mladší generace básnické. Jeho „Confiteor“ v různé podobě stále se opakuje. Tak na př. píše Otakar Auředníček již v první sbírce svých „Veršů“:

„Má duše poušť jest,
v níž řvou lvové bolu.“ (str. 2),

a Aug. E. Mužík v „Balládách“ str. 37 dí:

„Nežli žití život takový,
o raději kuli do hlavy
neb do láhvice jed.“

Touže zoufalostí nesou se i verše jeho: „Hlasy člověka.“

J. Neruda. Vše, co křesťanu draho a svato, dovede strhnouti v bláto sprostého posměchu. (Na př. ve svých „Žertech hravých a dravých“, ve mnohých balládách, cestopisech, feuilletonech atd.)

O zhoubnosti pessimismu a s ním spojeného cynismu velmi případně praví Dr. J. Durdík : „Jakmile pessimismus na zlo ukazuje s tím úmyslným programem, aby přesvědčil, že vše jest nejhorší, že snahy nic nepomohou a že jen zničení jest posledním útočištěm: pak rozšiřuje lež, plete lidi, ochromuje mohutnosti jich, pak jest on sám něco zlého, proti čemuž bojovati musíme. Jakož pessimismus vznikává z neplnění povinností, takž k němu vodívá — demoralisuje, běře člověku ideály a podetíná pružinu činnosti. Pessimistické spisy toho smyslu

Tak i Em. z Čenkova, jehož poesie v obrázcích „Z mého alba“ jest proycena moderní nudou, pessimismem a zoufalostí nad bídností lidí.

I Fr. Kvapil vstoupil ve své sbírce: „Zaváté stopy“ ve šlépěje Macharovy. V básni „Sloky“ (str. 60) odpovídá na otázku

„Co jest člověk? Po čem touží,
než smrt' očí zaklízí?“ takto:
„Lichý prach a pusté nic
hledí k nám již odevšad
pod drnem však již ni zmínky
o životě.“

A ve „Svétozoru“ 1891: „Dvě sloky“:

„Já poznávám, že větší víry není,
než víra ta, že celý svět nás klame.“

Týmže směrem běte se též Bohdan Kaminský a mnozí jiní. Sr. Pohnukův článek: Bejlí na parnassu českého básnictví ve „Vlasti“ roč. 1884/5 a 1885/6. O našich dekadentistech nechceme zde ani mluvit.

Poměry na středních školách německých jsou snad v této příčině ještě horší. Na ústavech českých může aspoň svědomitý učitel žactvo špatných a nemravných plodů literárních varovati a tak svým vlivem aspoň částečně zameziti zhoubný vliv četby jejich. Jinak na ústavech německých.

Instrukce, které od ministerstva vyučování dodatkem k nařízení jeho ze dne 26. května 1884. č. 10.128 pro vyučování na německých gymnasiích byly vydány a dosud jsou v platnosti, určují (v oddělení B. Deutsche Sprache) dopodrobna díla, která žákům vyššího gymnasia soukromě čísti jest. A mezi těmito díly uvádí se mimo jiné také od Lessinga: Miss Sara, Emilia a Nathan der Weise, pak od Schillera: Kabale und Liebe, a od Götha: Faust. Všecky tyto básnické plody jsou duchem zednátským provanuty a přece se staví za vzor studující mládeži! Kanon spisů latinských, které se čtou na gymnasiu a ukládají studující mládeži k soukromé četbě, jest úplně prost všeho, co by mládeži bylo kamenem úrazu. Ale díla, která se jí z německé literatury ku čtení předpisují, hlásají přímo nevěru a nemravnost.

Tak jest na př. Nathan der Weise, jenž jest podle dotčených vládních instrukcí povinným předmětem soukromé četby pro sextány, hotový paškvil na veškero křesťanství. Žák potkává se tu s vilným a nevědicím templátem, s dare-

jsou pravý jed, vpravující mravní náказu do jednotlivcův i národův.“¹⁾)

A tento jed působí v pravém smyslu slova zrovna smrtelně na naši studující mládež, jež propadá pak dravému radikalismu. Všechny ideály, které vždy největší a nejslechetnější duchy lidské k velkodušným činům pro blaho člověčenstva vzpružovaly, stávají se jí buď hotovou hlupotou aneb aspoň věci nesrozumitelnou. A vstupuje-li již mladý člověk do praktického života bez ideálů, čeho lze ještě od něho očekávati? Každý člověk, kdyby v mládí ideály jen jen háral, v pozdějším věku zpravidla poněkud ochládne

¹⁾ O modní filosofii naší doby. Praha 1883. Str. 16 sled.

báckým patriarchou, s hloupou chůvou Dajou a potměšilým bratrem klášterním. Tyto osoby mu představují křesťanství. Vedle těchto nestvůr objevuje se mu jako representant židovstva ideální Nathan a konečně roztomilý bratr se sestrou, Saladiu a Sittah, jenž mohamedanismus zastupují. A tu slyší z úst Saladinových (Akt II., Scene II., S. 105 f., ve vydání Proschem pořizném) na př. slova: „Křesťan věří tolika pitomostem, že zajisté také uvěří, že spojení mezi mužem a ženou dochází jen ve svátosti manželství pravého významu.“ A Lessing píše sám o tomto díle bratru svému Karlu v listu ze dne 18. dubna 1779 takto: „Snad můj Nathan s velikým úspěchem se nepotká, bude-li sehrán na jevišti, což ostatně nikdy se nestane. Mně stačí, když ho jen budou se zálibou čísti a když mezi tisícem čtenářů jeden jediný z něho o jistotě a všeobecnosti svého náboženství naučí se pochybovati.“ Tím udává Lessing sám zcela jasně účel díla tohoto. A nicméně se vládou samou četba jeho studující mládeži zrovna poroučí!

A je-li již četba Nathana pro nezkušeného mladíka na nejvýš nebezpečna, což teprv říci o druhém díle Lessingově: Miss Sara Sampson?! Tu slyší jak dívka, aby mohla následovati záletníka svého, opouští otce, jehož jest jedinou útěchou. A kdo by dovedl smyslounou a vilnou rozkoš s většín a jasnější podrobností vylíčiti, než drzá frejírka Marwood v tomto kuse činí? A žák má tuto lišbu, jak mu vládní instrukce poroučí, čísti s pozorností a rozumem (mit Aufmerksamkeit und Verständnis).

Také nebude zajisté nikdo tvrditi, že kniha Emilia Galotti jinocha upevní v jeho náboženském přesvědčení a v ctnosti.

Ještě horší jest Schillerova: Kabale und Liebe. Kus tento jest destruktivní a nemravný, že by ho sám autor jinochům 17—19letým do rukou nedal. A vládní instrukce předpisuje jej za soukromou četbu septimánům. A kdyby snad víra a mravnost žákova čtením Lessinga a Schillera se ještě neotřásla a nezvyklala, pak zajisté Göthův Faust pro oktavu předepsaný dílo toto dokoná. Studující stojí na rozcestí svého života maje si svůj budoucí stav voliti. Tu mu klade vládní instrukce do rukou Fausta jakožto nejlepšího rádce. Kam tento rádce mladíka zavede, pozná zajisté každý, kdo se jen poněkud s obsahem Fausta obeznámil. Sr. Baumgartner: Göthe. Sein Leben und seine Werke. Freiburg in Br. 1885. 2. Aufl., a Lessing's religiöser Entwicklungsgang. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach. II. Freib. in Br. 1877, mimo to: Programm des fürsterzbischöfl. Privat-Gymnasiums; Colleg. Borromaeum zu Salzburg vom Jahre 1885/6. Salzburg 1886.

a jak se praví, vystřízliví. A jinak ani býti nemůže. Pohledme na jabloň na jaře překrásným květem obsypanou. Zajisté mnohé z těchto květů se sebe střeše a odhodí, poněvadž není s to, aby všechny mizou svou v ovoce proměnila a k vyzrání přivedla. A tak bývá i s člověkem. Čím více ve věku pokračuje a zkušeností v životě nabývá, tím více soustřeďuje síly své a hledí, aby z mnohých těch ideálů, jimiž hárala mladistvá duše jeho, aspoň některé uskutečnil, po případě k uskutečnění tomuto se přiblížil. Když však jabloň z jara ani jedním květem se nerdí, pak marně čekáš na bohaté ovoce. A vzdal-li se člověk již v mládí svém všech ideálův a oddal-li se zoufalému pessimismu, jakživ nebude již schopen, věnovati život svůj úmorné, oběti a strasti plné práci pro blaho svých bližních, své vlasti, pro blaho člověčenstva. Dějiny jakož i denní zkušenost učí, že žádný národ, jenž zoufalému pessimismu v náručí byl upadl, nikdy nic velikého nevykonal. Tento pessimismus byl vždy zárodem jeho záhuby, jeho smrti.

Obzvláště národ náš potřebuje síly stále jej vzpružující k boji, jež jest mu o jeho národní byt a pokrok a vývoj jeho osvěty a vzdělanosti bez ustání podstupovati. A co může býti naši dorůstající inteligenci pružinou ku vytrvalé a plodné práci, když naši básníci jí denně „věstí,“ že veškeren život lidský a následovně i život národa jest tak bídný a ničemný, že nestojí za oběť nejmenší a nejnepatrnější?

Kdyby se měl pessimismus z literatury ještě dále v život národa vlévati, toť bylo by věru největší nebezpečí národu našemu hrozící. A proto jest zajisté dílo eminentně vlastenecké, — s jiného stanoviska nechceme ani na tuto otázku zde pohlížeti — zejména dorost náš, naši studující mládež chrániti světobolu, rozmrzelosti, rozháranosti, zoufalosti, slovem: pessimismu, a v její mladistvé duši vzbuzovati a rozněcovati zase velkodušnou snahu po těch ideálech, které našim prvním buditelům zářily jako vůdčí hvězdy, když se jali národ náš ze staleté smrtelné mrákoty buditi k novému životu. Poněvadž však tyto ideály čerpají svou životodárnou moc a sílu jediné z víry v Krista, žádá již existence našeho národa, aby naše studující mládež ve vznešených ideálech víry křesťanské se zhlížela a tak nabývala zase oné mravní síly, bez níž plodná a blahodárná práce nedá se ani pomyslití.

3. Monismus přírodní.

§ 37.

Monismus přírodní liší se od monismu pantheistického ve všech jeho tvarech tím, že neztotožňuje sice Boha s tímto vnějším světem, ale uznáváje Boha jakožto bytost nadsvětovou a mimosvětovou, připisuje světu toliko numericky jednu bytnost, přirozenost či podstatu.

Hlavním zástupcem tohoto přírodního monismu byl v poslední době, jak jsme viděli, vídeňský kněz Antonín Günther.

Vycházejí ze zásady, že pravda jest asi uprostřed mezi monismem a naukou křesťanskou, chtěl svou soustavou monismus překonati a s filosofií křesťanskou zase usmířiti domnívaje se, že tak vzdělané německé kruhy opět získá církvi a zájmům jejím.

Než Günther nedošel cíle, po němž toužil.

Ve filosofii křesťanské způsobil hrozný zmatek, a monismu přece nepřekonal. A jinak není ani možno; neboť hledati pravdy uprostřed mezi pravdou a bludem, zůstane vždy marným pokusem.

Odezírajíce od jeho bludů dogmatických a psychologických, uvážíme zde toliko jeho nauku kosmologickou.

Günther se domníval, že nejlépe pantheismus překoná a odčiní, když mu učiní takový ústupek, jaký se jen vůbec dá srovnati s naukou křesťanskou.

A proto se v kosmologii postavil na stanovisko Hegelovo. Hegelovi jest příroda vyvinutým, uskutečněným logickým pojmem, a proto také fysicky jednotnou bytostí, kteráž ve všech svých jednotlivých bytostech, v něž se rozpadá, přece nepozbývá své jednoty a jednotnosti.

Z této myšlenky vychází i Günther. I on má za to, že celý vesmír jest jen jednotnou bytostí, která ačkoliv v různých přírodních říších a rádech různě se jeví, přece v sobě jednotna zůstává. Hegel pokládá za nejvlastnější bytnost veškerého světa „logický pojem,“ který se nejrůznějším způsobem určuje a tak vnější svět ze sebe vyvozuje a vytváří. Günther klade místo tohoto pojmu v ědomí, jež prý jest bytností a podstatou všech světových bytostí od říše nerostectva až k duchu lidskému. Ve světě není bytosti, kteráž by buď nebyla vědoma, nebo nebyla aspoň k tomu určena, aby nabyla vědomí.

A toto vědomí jest nejvlastnějším jejím životem. Příroda však toto své jednotné vědomí, kterýmž proniká veškerý říše, řády,

rody, druhy a jedince, na různých stupních světového vývoje různě jeví. Jeví je již v nerostech, které ve svých těžistiích jaksi ze svých zevnějších projevů do sebe se vracejí a sebe jaksi pojímají. Ovšem jest tento stupeň vědomí, jehož „monas“ přírodní v nerostectvu dochází, ještě velmi nízký a nedokonalý. Poněvadž však tato „monas“ má v sobě pud, vědomí své stále zdokonalovati a povznášeti, vyvozuje ze sebe po nerostectvu říši rostlinnou a živočišnou, v níž vědomí se stupně na stupeň pořád výše vystupuje a mohutní, až pak v přírodní duši lidské (Naturpsyche) dostupuje nejvyššího vrcholu dokonalosti. Duše tato jest v člověku principem života vegetativně-animalního, a zároveň podmínkou a podkladem, na němž pak s tělem lidským přírodní duši vegetativně a animálně oživeným se spojuje lidský duch, jenž nemá žádných vegetativních a animalních potenci, jak nauka křesťanská hlásá, nýbrž jest čirým duchem, zcela podobným duchům andělským. —

Nedá se upříti, že v soustavě Güntherově jest mnoho momentů pravdivých.

Günther pokládá veškeru podstatu světovou za jednotnou bytosť, hájí pořádku, zákonnosti a účelného zřízení ve přírodě a odpírá názoru materialistickému, jenž v celém všemíru nevidí než hmotu a její mechanický pohyb zevně do ní uvedený. V této příčině souhlasí Günther úplně s filosofy křesťanskými, kteří u svém zpytu a zkumu přírody a jejího života nepřestávali na poznání zevnějších a smyslných jevů věcí hmotných, nýbrž snažili se za tyto jevy vniknouti a tak vystihnouti vnitřní souvislosť, vztažnosť a pořádek věcí.

I v tom jest Günther se scholastiky za jedno, že nejbližší a neprostředný důvod zákonnosti a účelnosti ve přírodě do věcí samých klade proti materialismu, jenž všecken pořádek ve světě vysvětluje toliko ze zevnějšího mechanického pohybu, ale pro tento pohyb nedovede již udati žádného důvodu

Günther rozeznává také, právě jako scholastikové, dvojí stránku ve věcech hmotných: vnitřní a zevnitřní. Vnitřní, v níž idea věci jest obsažena a jež jest nejbližším důvodem vši její pravidelné působnosti a účelnosti, a zevnitřní, jež jest vnějším projevem a výrazem vnitřní idey věci. Vnitřní idea jest prvotným momentem, jest podstatou každé věci, kdežto zevnitřní hmotný projev její teprv k podstatě připadá, k ní přistupuje a proto jen druhotný moment věci v sobě obsahuje.

Jako domu nestaví na prvním místě dělníci a řemeslníci,

nýbrž stavitel, jenž veškeru práci při stavbě řídí podle jednotného plánu, a jako hotový dům není projevem práce jednotlivých řemeslníků, nýbrž výrazem idey stavitelovy, tak také podstata a vnitřní bytnost věcí nezáleží v jejím zevnějším a smyslném projevu, nýbrž v tom, co se skrývá za tímto jevem, co určuje tento jev, a dodává mu specifického rázu, co jest nejbližším důvodem jak přirozené povahy, tak i činnosti každé věci. — —

Nauka Güntherova, že veškera příroda jest jen jedinou podstatou, jest z konců protivna modernímu atomismu, podle něhož jest ve přírodě tolik samostatných podstat, kolik jest atomů. Filosofie peripatetická stojíc uprostřed mezi touto dvojí krajností gūntherianismu a atomismu, učí, že každá bytost, jež jest mohutností poznávací opatřena, jako člověk a zvíře, musí býti jednotnou bytostí, ponevadž pouhý konglomerat atomů není myšlení a poznání schopen. Mimo to učí filosofie peripatetická, že i každý ústrojenec bez rozdílu, tedy i rostlina musí míti jednotnou podstatu, poněvadž všechny její části, i kdyby se sebe více od sebe lišily, jedním životním principem jsou ovládány a řízeny.

Ano filosofie peripatetická připisuje také tělesům chemicky složeným jednotnou podstatu. Ačkoliv chemie povahu těchto složených těles dovozuje a vysvětluje z povahy jejich jednotlivých chemických součástí, přece, jak zkušenost dosvědčuje, mají tato složená tělesa vlastnosti a činnosti, které se podstatně liší od vlastností a činností jednotlivých částí, z nichž vznikla. Spojí-li se kyslík (8 částí) s vodíkem (1 částí), vzniká voda, kteráž má zcela různé vlastnosti, než kyslík a vodík. Proto jest voda zcela nová podstata, různá jak od kyslíku, tak i od vodíku. A toto platí o každém chemicky sloučeném tělese.

Názor přírodního monismu o účelnosti, zákonnosti a pořádku ve přírodě, o rozdílu mezi podstatou věcí a jejich vnějším, smyslným projevem, pak o jednotné podstatě chemických sloučenin, jakož i o jednotném principu života organického, živočišného a intelektuálního shoduje se v podstatě se scholastickou naukou o materii a formě.

Než přírodní monismus nepřipisuje jednotné podstaty toliko ústrojencům a tělesům chemicky sloučeným, nýbrž učí, že všechny světové bytosti, tedy všichni lidé (aspoň vzhledem ke svému životu vegetativně-sensitivnímu), všechna zvířata, všechny rostliny, ano všechna tělesa všehomíra jsou jen jednou bytostí mající jen jednu

bytnost a přirozenost.¹⁾ A tu se již přírodní monismus od nauky scholastické podstatně liší.

Na důkaz, že všechny světové bytosti jen jednu mají podstatu, odvolává se Günther na jednotu: 1. všeobecné jestoty ve přírodě, 2. hmoty, 3. síly, 4. zákona, 5. pořádku a účelnosti ve přírodě.²⁾

Všeobecně jest tu poznamenati, že Günther všechny tyto pojmy bere úplně v jiném smyslu než jaký skutečně mají a následovně přichází z nich ku zcela lichým závěrům.

Ad 1. Jest sice pravda, že všechny světové bytosti mají jedinou všeobecnou jestotu. Neb jestotou (bytostí) jest na př. luňák, který se na kuřata vrhá, jestotou (bytostí) jsou kuřata sama a jestotou (bytostí) jest také slepice, která je svýma křídla před luňákem ukryvá. Máme zde tedy tři jestoty či bytosti, o nichž však nikdo nebude tvrditi, že jsou jen jednou bytostí. Jinak by také všichni lidé byli jen jedním člověkem, všechna zvířata jen jedním zvířetem, všechny rostliny jen jednou rostlinou a všechny nerosty jen jedním nerostem, což jest na první pohled absurdní.³⁾

Monismus přírodní zapomíná, že pojem jestoty jest jen analogický, jsa pouhou abstrakcí rozumovou, jež v této své abstraktnosti mimo rozum nemá ve věcech přírodních žádné věcnosti a skutečnosti. Ve přírodě není tedy žádné jednotné podstaty a bytnosti, která by se v různých bytostech a na různých stupních jejich vývoje toliko různě jevila.

Místo aby monismus pojem jestoty bral analogicky (obdobně), zaměňuje jej s pojmem generickým a přenáší jej souznačně (synonymně) na všechny bytosti přírodní.⁴⁾ Toto zaměňování pojmův analogických s pojmy generickými a specifickými vede přímo k pantheismu. Jest potřeba jen říci: Tento svět jest bytostí a Bůh jest také bytostí, ergo: svět a Bůh jest jen jedna bytost, která má toliko jiné specifické znaky v Bohu a jiné ve světě.

Ačkoliv přírodní monismus, především jak se nám v soustavě Güntherově jeví, není ještě pantheismem, přece svou naukou o fyzické jednotě všech přírodních bytostí vede k pantheismu, jak skutečně vidíme na güntherianismu samém, obzvláště na jeho nauce o svobodě Božské a o stvoření světa.⁵⁾

¹⁾ Pesch. I. c. II. Bd. S. 91. f.

²⁾ I. c.

³⁾ Kleutgen: Phil. der Vorz. n. 638, 769.

⁴⁾ V. moji filosofii. Část I. Strana 324. sld.

⁵⁾ Stöckl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1889. 2. Abth. 3. Auf. S. 347. ff.

Ad 2. Na důkaz, že veškerá příroda jest jen jednou jednotnou bytostí, odvolává se monismus na jednotnost hmoty, kteráž ve všech přírodních bytostech, jak fyzika učí, má úplně tytéž vlastnosti. Než i tu jest monismus na omylu.

Příroda jeví sice ve všech svých částech souvislost a shodu, nikde však tožnost a jednotejnost.

Podle nauky peripatetické o materii a formě jakožto konstitutivních principech všech tělesných bytostí jest sice látka (*materia prima*) společným substratem či podkladem všech věcí, avšak látka tato jest v každé hmotné bytosti podstatnou formou zvlášť určena, a proto neexistuje v povšechné jakési jednotejnosti, nýbrž jen ve zvláštní určitosti, jaké podstatnou formou v individuálních bytostech dochází. Jak známo, klade sv. Tomáš právě do této látky podstatnou formou v každé hmotné bytosti zvlášť určené (*in materia signata*) tak zvaný princip individuační (*principium individuationis*). Taktó jest ve přírodě tolik zvláštních o sobě a pro sebe existujících a působících hmotných bytostí, kolik jest individuí. Poněvadž však hmotný substrát (*materia prima*) jest ve všech bytostech jednotejný, dá se vysvětliti stejnost vlastností hmoty: její prostorné rozsaznosti, neprostupnosti, setrvačnosti atd., jakož i ona souvislost, kteráž všechny bytosti hmotné v celém všemíru spojuje.

Ad 3. Také jednota fysických sil ve přírodě nedokazuje nauky monistické. Jednota přírodních sil jest pouhou abstrakcí, ve kteréž přírodověda zahrnuje příčiny nejrůznějších změn v dějstvu přírodním.

Síla, jak přírodověda učí, neexistuje ve přírodě o sobě a pro sebe, nýbrž jen ve hmotě a na hmotě, právě jako hmota neexistuje o sobě bez síly. A proto co jsme svrchu pravili o hmotě, platí jistou měrou i o síle. Jako není příroda jedinou hmotnou bytostí, tak nemá také jediné toliko síly, kterouž by všude různé sice, ale přece jednotně působila. Ve přírodě jest tolik skutečných sil, kolik jednotlivých hmotných bytostí. A jen potud, pokud tyto síly se řídí ve svých činnostech jedním zákonem, zahrnujeme je v pojmu jednotné síly. Ve přírodě není žádných společných pramenů silojevých, na př. přitažlivosti, elektřiny, tepla, světla atd., ze kterých by jednotlivé bytosti čerpaly podle své povahy a potřeby svou přitažlivost, elektřinu, teplo, světlo atd. Každé těleso, ano každá i sebe menší část hmotná má svůj vlastní zdroj síly. Proto se příroda naproti mechanickému stroji jeví býti něčím živým, ne proto, že snad společné síly veškero její ústrojí uvádějí do pohybu, nýbrž

poněvadž každá část hmoty a každá hmotná bytost jest opatřena svou vlastní bybnou silou.¹⁾

Snaha nynější přírodovědy, všechny síly, pokud se týče všechny činnosti ve přírodě uvesti na pouhý mechanický pohyb, na otázce této ničeho nemění. Nebo kdyby se i přírodovědě podařilo, podati důkaz, že ve přírodě jest určité kvantum pohybu, a že toto kvantum jest neprostředným původem všech zjevů přírodních, přece by z toho nenásledovalo, že by veškeren pohyb ve přírodě působila jen jediná hybná síla. Kdyby všechny zjevy přírodní záležely v pouhém mechanickém pohybu, bylo by nezbytno, tolik hybných sil ve přírodě předpokládati, kolik jest hýbajících, po případě pohybovaných těles. A uvádějí-li přírodní vědy všechny zjevy přírodního života jen na jedinou hybnou sílu, není tato síla než pouhé abstractum, kteréž ve přírodě v této abstraktnosti nikde neexistuje.

Ad 4. Také jednotnost zákona všude ve přírodě vládnoucí, na kterouž se přírodní monismus odvolává, ničeho nedokazuje. Zákon přírodní vyjadřuje toliko stejnost a jednakost, s jakouž síly přírodní působí, není však nikterak důkazem jednotné bytnosti a podstaty bytostí přírodních. Zajisté nebude nikdo tvrditi, že kámen, jenž do povětří byv vyhozen, zase k zemi padá, a měsíc okolo naší země kroužící jsou jednou bytostí, poněvadž ve svém pohybu jednomu a témuž zákonu gravitace jsou podrobeny. Zákon tento nemá, jak sama fyzika učí, svého základu a neprostředného důvodu v něčem, co existuje mimo dotčený k zemi padající kámen a mimo měsíc okolo země kroužící, nýbrž v kameni a měsíci samém. Zákon jsa toliko určitou vlastností činnosti každé věci, souvisí co nejtěsněji s touto činností. Jako není ve přírodě jen jediné činnosti, nýbrž tolik činností, kolik jest individuálních bytostí, tak také není ve přírodě jen jednoho zákona, nýbrž jest tolik zákonů, kolik jest jednotlivých činných bytostí. Zákony přírodní tkví v bytostech hmotných samých, a nikoliv mimo ně. A mluvíme-li o jednom zákonu, jímž jistá kategorie zjevův přírodních se řídí, nechceme tím jiného říci, než že tyto jednotlivé zjevy ve svých vlastnostech se úplně shodují. Tak pravíme, že na př. slza a oběžnice podle téhož zákona se kulatí, že všechny předměty podle téhož zákona k zemi padají. Veškerá jednota zákonů jest zase jen pouhá abstrakce, ve přírodě jest tolik zákonů, kolik jednotlivých činných bytostí. Učí-li fyzika, že při pohybu stejnoměrném jsou vykonané dráhy

¹⁾ Wigand: Der Darwinismus und die Naturforschung. Braunschweig 1876. 2. Bd. S. 275.

ve stejných dobách stejné, chce tím toliko vyjádřiti, že při každém stejnoměrně se pohybujícím tělese jest určitý poměr mezi drahou a dobou, ve které se dráha vykonává. Tento poměr mathematickou formou vyjádřený: $S : S' = t : t'$ (S, S' znamenají dráhy, t, t' doby) nazývá se zákonem stejnoměrného pohybu. Čím více různorodých zjevův a činností v jednom zákoně zahrnujeme, tím více odezíráme při těchto zjevech od toho, čím se od sebe liší a různí, a vyjadřujeme to, v čem souhlasí a se shodují. A kdyby přírodověda jednou všecky přerozmanité zjevy života přírodního zahrnula v jednom zákonu, byl by tím jen podán důkaz, že všecky tyto nesčíslné jednotlivé zjevy mají něco společného, v čem se shodují. A jakoby tímto důkazem zjevy samy nesplynuly a neslily se v jeden jediný skutečný zjev, tak i zákony, jimiž se tyto zjevy řídí, neproměnily by se v jeden jediný zákon. Zákony ve přírodě vládoucí nejen monismu nedokazují, nýbrž jej přímo vyvracejí.

Ad 5. Zdánlivě největší oporu nalézá přírodní monismus v jednotě plánu a účelu všude ve přírodě se jevícího. Pro pořádek všude ve přírodě patrný přirovnává již Aristoteles vesmír k domácnosti dobře a rozumně zřízené a poukazuje k tomu, jak příroda ve veškeré své činnosti na výsost jest spořivá, jak i samých odpadků živočišného života používá k rozumným účelům, jak ničeho zbytečně neničí, jak nikdy bytostem více ústrojů nepropůjčuje, když jeden stačí, a jak i tohoto jednoho ústroje pokud možno používá k nejrozmanitějším účelům. A sv. Tomáš praví, že celý vesmír se skládá z jednotlivých bytostí, jako celek ze svých částí. Každá jednotlivá bytost má svůj neprostředný účel v činnosti, k níž jest přirozeností svou určena. Bytosti nedokonalejší pracují pro bytosti vyšší a dokonalejší a všechny jednotlivé bytosti slouží konečně vývoji a zdokonalení celku.¹⁾

Nikdo nebude popírati, že v celém všemíru vládne nejpodivuhodnější harmonie jak v celku, tak i v jednotlivých částech, nikdo nebude popírati, že celý vesmír jest k jednotnému cíli zřízen a co nejmoudřeji uspořádán. Jako v uměleckém stroji všecky jednotlivé části do sebe zasahují, sebe podmiňují, doplňují a podle své povahy a vztaznosti k celému mechanismu spolupůsobí ku práci, kterou stroj koná, tak i ve přírodě stojí všecky bytosti, od nerostu až ke člověku, v jistých určitých vztazích a podmiňují se jak ve svém bytu, tak i ve svých činnostech, jimiž k cíli celku spějí.

¹⁾ I. qu 65 art. 2.

Než tím jsme ještě nevystihli významu jednotného plánu, jenž ve všemíru uskutečněn jest.

Stroj předpokládá v nější sílu, kteráž jej do pohybu uvádí. Síla však, kteráž podmiňuje harmonický život ve přírodě, jest ve přírodě samé. Každá bytost jest sama sídlem síly, kterouž působí. A poněvadž všechny síly jsou ve svých projevech podrobeny nezměnitelným zákonům, neruší se ve svých činnostech, nýbrž vzájemně se podporují a doplňují.

Mechanický stroj žene jen jediná síla, kteráž jeho jednotlivé části různým, ale přece harmonickým způsobem řídí ku společné práci. Jinak však ve přírodě. Tu působí tolik sil, kolik jest jednotlivých bytostí. A tyto síly, ačkoliv jsou úplně samostatny a o sobě a pro sebe působí, jsou přece k jediné souladné a souměrné činnosti spojeny. A tato souladnost a souměrnost činnosti přírodní tkví již ve věcech samých, čili co totéž jest, v harmonické zákonnosti, kteréž všechny hmotné bytosti ve svých činnostech jsou podrobeny.

Jednota, v jakéž všechny jednotlivé části mechanického stroje jsou sloučeny, jest jen případná či nahodilá, kdežto jednota všehomíra jest přirozená, t. j. ve přirozenosti samé jednotlivých světových bytostí obsažená. Pohledme na kapesní hodinky, jejichž stroj z niklu jest zhotoven. Nikl jest ku tvaru a sestrojení koleček v tomto hodinovém stroji obsažených zcela indifferentní. Z téhož niklu mohla se zhotoviti zcela jiná kolečka, jiného tvaru a jiné konstrukce nebo vůbec zcela jiná věc, na př. nějaká drobná mince. A tak se má vůbec z každou hmotou, z níž mechanický stroj jest zhotoven. Jinak ve přírodě. Tu směřují hmotné bytosti již svou přirozeností k tomu, aby se vespolek slučovaly, doplňovaly a docelovaly, a tak jednotu všehomíra ze sebe vytvořily a udržovaly. Pořádek, v jakémž jednotlivé hmotné bytosti ve světě jsou k sobě postaveny, není bytostem těmito indifferentní, nýbrž plyne již z jejich povahy a přirozenosti, jest nutným, a proto také přirozeným výsledkem jejich vespolečné a vzájemné součinnosti, kterouž ku společnému účelu působí. Jako na př. jest sladkost hroznu zcela přirozeným výsledkem vegetativní činnosti révy, tak také vnada a něha jasně, v plnosti bujaré síly a spanilého květu stojící krajiny, velebnost hvězdnatého nebe — vůbec celého všehomíra — pochází ze vzájemné součinnosti všech bytostí světových, od nejzazšího tělesa nebeského až k nejmenšímu prášku hmotnému. A poněvadž tato podivuhodná jednota a harmonie vyrůstá z bytnosti věcí samých, lze ji v jistém smyslu nazývati

jednotou organickou a vesmír sám pokládá za bytost organickým životem opatřenou. Tuto jednotu podle obdoby jednoty organické pojatou myslitelé křesťanské starobylosti zcela výslovně připisovali všemumíru.¹⁾

Ale ačkoliv vesmír podle jednotného plánu jest uspořádán a k účelu svému zřízen, přece není při tom jednou toliko podstatou, jedním organismem ve smyslu fysickém, jak monismus tvrdí. Organismem jest ona bytost, kteráž jest zároveň podmětem a předmětem své činnosti, která sama na sebe působí, sama sebe vyvíjí a zdokonaluje. Organismus předpokládá jednotný princip, jenž podmiňuje jeho vznik a zánik, jeho vzrůst a rozvoj a jeho rozplození, tak jak na rostlině a živočichu vidíme. V organismu vše k tomu poukazuje, že princip, jenž všechny jednotlivé pochody jeho života ovládá a řídí, jest mu immanentní. V každém organismu jest proto také jen jediný princip činnosti.

Jinak ve všemíru.

Ačkoliv i vesmír ovládá jen jeden společný plán, přece tento plán nezáleží v jednotném fysickém principu, jenž by se všude jen jedinou fysickou činností jevil. Každá bytost má svůj vlastní princip, jímž se ve své činnosti řídí, a proto má také vlastní činnost, jakož i vlastní účel této činnosti. Takto má každá světová bytost i svůj vlastní, zcela samostatný plán, podle něhož jsou zřízena k cíli sobě přiměřenému směřuje. Avšak tyto jednotlivé plány jsou tak uspořádány, že se vespolek doplňují, do sebe harmonicky zasahují, a tak plán jednotný celého všemíru uskutečňují. Jako květiny nejrůznějších druhů dovednou rukou zahradníkovou se spojují v krásné květinové koberece, tak také jednotlivé hmotné bytosti neztrácejíce ničeho na své přirozenosti a činnosti této přirozenosti přiměřené, slučují se v jednotlivé říše, skupiny, řády atd. a uskutečňují tak plán všemíru společný.

Říká se, že člověk jest malosvěttem velkosvěta, a proto také zkušebným kamenem, podle něhož se správnost názoru o tomto velkosvětě poznává. Člověk jest bytostí, v níž se vesmír jako v zářném svém ohnisku soustřeďuje a obráží. A proto také lze vším právem říci, že povaha a přirozenost všemíru se poznává z povahy

¹⁾ „Universi partes“, praví Učitel andělský „inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animales in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendat. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum quod ab omnibus est desideratum, et quod est primum principium.“ 2. dist. 1. qu. 1. act. 1.; I. qu. 65. act. 2.; Perch. 1. S. 94 ff.

a přirozenosti člověka. Kdyby vesmír byl jediným velikým organismem, byl by člověk toho organismu členem a částí, právě jako každý živočich, rostlina, nerost. Avšak sebevědomí každému člověku praví, že jest bytostí o sobě a pro sebe existující, že jest osobou. Sebevědomí vymyká člověka z organického svazku s veškerenstvím a staví ho proti tomuto veškerenstvu jakožto bytost' samostatnou, jež má svůj vlastní život a cíl tohoto života, kterýž není životem a cílem veškerenstva. Život lidský vrcholí v životě intelektuálním. A životem tímto povznáší se člověk nad veškeren svět a poznává, že jest bytostí, kteréž celý vesmír jest podřízen. A není-li člověk toliko zlomkem organického celku, jest také nutně souditi, že ani ostatní světové bytosti nejsou organickými částmi všehomíru, nýbrž že jsou podstaty o sobě existující, samostatné, svézákonné, jež mají svůj vlastní princip činnosti a trpnosti.

Že vesmír není a nemůže býti jediným fysickým organismem, jest pravda tak evidentní, že ji může popírati nebo v pochybnost' uváděti jen ten, kdo zamítá zřejmost' vlastního sebevědomí a jistotu zkušenosti a přesvědčení veškerého člověčenstva.

Abychom v jasných logických pojmech zahrnuli, co jsme dosud proti monismu přírodnímu pravili, nebude od místa ku konci rozličné významy pojmu jednoty rozebrati a vysvětliti. Filosofie rozeznává paterou jednotu: 1. metafysickou, 2. mathematickou, 3. fysickou, 4. logickou a 5. mravní.

1. Metafysická jednota záleží v nerozdělenosti věci v sobě samé a pokud se týče, v rozdělenosti její od každé jiné věci. Každá bytost' jest tím, čím jest, svou bytností. Tato bytnost' však jest v sobě nerozdělena. Kdyby byla rozdělena, přestala by bytost' býti touto bytostí a rozpadla by se v tolik bytostí, v kolik částí byla rozdělena. A proto dokud bytost' zůstává touž bytostí, kterou jest, musí její bytnost' zůstati naprosto nerozdělenou. Vše, co jest, jest v sobě nerozděleno a v tomto smyslu jedno. Transcendentálně či metafysicky jest jednota všeobecnou vlastností vší jestoty.¹⁾

2. Od jednoty metafysické liší se jednota mathematická, jež vylučuje množství, a to buď naprosto, a pak slove jedností (unicitas), aneb jen poměrně. Jednota poměrná vylučuje množství jen potud, pokud sama v sobě není množstvím, ačkoliv možnost' množství připouští. Boha nazýváme bytostí jedinou, poněvadž množství bohů jest naprosto nemožno, kdežto tento

¹⁾ V. moji Filosofii. I. čásť. str. 360 slld.

vesmír jest sice jeden, ale možnosti více všechmírů nevyklučuje, a proto jest jednotou jen poměrnou. Jednota mathematická jest principem počtu, jenž není než souhrnem jednot v nějaké příčině stejnorodých.

3. Jednota fysická záleží ve skutečné konkrétní jestotě věci. Fysická jednota může se dvojm způsobem věcem připisovati. Buď jest věc, kterouž jednou nazýváme, jednoduchá aneb složená. Je-li věc nejen ve skutečnosti, nýbrž i v potenci nerozdělena, jinými slovy: je-li věc nejen nerozdělena, ale také nedělitelná, sluje jednoduchou (*Unitas indivisibilitatis*). Je-li však ve skutečnosti nerozdělena, ale při tom přece dělitelná, nazývá se jednotou složenou (*unitas compositionis*).¹⁾ Jednota složená může býti zase buď přirozená (*naturalis*) aneb umělá či řadová (*artificialis, resp. unitas ordinis*), aneb hromadná (*unitas aggregationis*).

Jsou-li jednotlivé části, z nichž se jednota skládá, již svou přirozeností k tomu určeny, aby vespole se spojice tvořily jen jednu bytosť, jest toto jednota přirozená (*unitas naturalis compositionis*). Tak na př. jest přirozenost lidská, jest člověk jednotou přirozenou, poněvadž jak tělo, tak i duše směřují přirozeně k této jednotě. Byly-li však jednotlivé části jen uměle v jeden celek spojeny, na př. knihy ve knihovně, vojíni ve vojsku, sluje tato jednota umělou a nakupí-li se jisté množství předmětů beze všeho ladu a skladu, slove jednota hromadnou (*aggregační*).

Jednota přirozená jest zase buď jednotou a) „per se“ nebo b) „per accidens.“

a) Podle peripatetické filosofie vzniká jednota „per se“, kdykoliv se části od sebe lišné uvnitř spojují. A tyto části mohou býti buď fysické nebo metafysické, pokud se totiž věcně aneb jen logicky od sebe liší. Fysické části, z nichž se podstata úplná skládá, jsou zase buď podstatné nebo docelující (*integrální*). Tak na př. každá hmota skládá se z materie a formy, které o sobě jsou podstatami neúplnými, tělo lidské však se skládá z rozličných údů, které jsou vzhledem k celku částmi *integralními*, docelujícími.

Metafysické části záležejí: α) v rodu a znaku specifickém (*in genere et nota specifica*), β) v bytnosti a bytu (*in essentia et existentia*), γ) v přirozenosti a *supposito* atp.

¹⁾ Sv. Tom. III. qu. 73. art. 2.

Kdykoliv tedy věc se skládá buď z neúplných podstat anebo z částí integrálních, anebo konečně z tak zvaných metafysických částí, vzniká vždy „unum per se“.

„Unum per se“ jest zase buď „unum molis“ (unum continuitatis) aneb „unum essentiae.“ „Unum molis“ záleží v pouhé jednotě hmotné massy čili kvantity, kdežto „unum essentiae“ tenkrátě věci přísluší, zahrnuje-li v sobě všecko, čeho přirozenost její žádá, aby byla úplná a dokonalá. V bytostech, kteréž bytnou jednotu do sebe mají, doplňují a docelují se jednotlivé části ke společné jednotné činnosti. Takovouto jednotu mají všechny organické bytosti. Organický princip nejen spojuje jednotlivé části organismu v jeden celek a udržuje je v tomto spojení, nýbrž uděluje a poskytuje jim přirozenost a činnost, kteráž jim jakožto částem organického celku přísluší.

b) „Unum per accidens“ záleží ve spojení věci co do podstaty úplné a celé s jejími různými determinacemi, kteréž ji různě určují a pokud se týče, zdokonalují. Tak na př. ze spojení tělesa a barvy, člověka a vědy, duše a svatosti atd., vzniká „unum per accidens“. Mimo to „unum per accidens“ také tenkrátě vzniká, když věci různé jen zevně se slučují, jako na př. se děje při jednotě umělé, hromadné a mravní, o které níže promluvíme.¹⁾

4. Mimo to může se za jednotu pokládati i to, co jest fysicky skutečným množstvím. Myslíme-li sobě jisté množství bytostí, které věcně nejsou žádnou jednotou, přece jakožto jednotu, nabýváme pojmu jednoty logické. Jednota tato není ve věcech, nýbrž jen v našem rozumu, jenž jisté množství věcí v nějaké příčině sobě podobných v jednotném pomyslu či pojmu zahrnuje. Tak zahrnujeme na př. člověka a zvíře v jednotném pojmu živočicha. Všechny pojmy druhové a rodové jsou jednotami logickými.

5. Konečně jest ještě rozeznávati jednotu mravní, kteráž ačkoliv ve věcech samých jest obsažena, přece není fysickou jednotou.

Jednota tato záleží ve společném účelu, jakož i ve společných zákonech, podle kterých jisté množství věcí k dotčenému účelu směřuje, a běží-li o osoby, pak záleží ve vzájemných právech a povinnostech, jimiž jednotliví členové nějaké společnosti: rodiny, obce, státu a člověčenstva k dosažení účelu sobě vytknutého jsou na sebe odkázáni.

¹⁾ Zigliara: Summa philosophica. Lugduni 1880. Edit. 3., vol. 1., p. 372 sqq.; Praelectiones logicae et ontolog. Lovanii 1889. p. 349 sqq.

Abychom jednotlivé druhy jednoty, jež jsme tu rozbírali, snáze si představili, učiníme si tento rozvrh:

U n i t a s.

1. metaphysica, 2. mathematica, 3. physica, 4. logica, 5. moralis.

1. unitas indivisibilitatis, 2. unitas compositionis.

1. unitas naturalis, 2. unitas artificialis, 3. unitas aggregationis.

1. unitas per se, 2. unitas per accidens.

1. unitas molis, 2. unitas essentialis.

Z úvahy o jednotlivých druzích jednoty nebude nesnadno určití, v jakém smyslu svět jednotou jest a v jakém smyslu jednotou není.

Poněvadž svět jest těsně článkovaným celkem, v němž není žádných prázdných prostorův a mezer, jimiž by v několik od sebe zcela různých částí byl rozdělen, jest bytostí v sobě nerozdělenou, a v tomto smyslu jest zajisté jednotou metafysickou. A pokud tuto jednotu také duch lidský poznává, jest světu také jednotu logickou připisovati.

Ale svět má do sebe mimo tuto jednotu metafysickou a logickou, jež konečně náleží každé bytosti vůbec a bez rozdílu, také jednotu mravní. Všecky bytosti světové jsou podle jistých nezměnitelných zákonů tak mezi sebou sestaveny a seřaděny, že tvoří vespolek jednotný celek, jehož jednotlivé části harmonicky spějí ke společnému cíli. A právě v tomto vzájemném spojení všech světových bytostí ku společnému cíli podle jednotného ideálního plánu záleží mravní jednota světa.

Avšak mimo metafysickou a mravní jednotu má svět do sebe v jistém smyslu také jednotu fysickou. Neboť a) všecky přírodní bytosti skládají se z týchž hmotných prvků, b) vzájemně na sebe působí, c) touto působností své látky zaměňují, d) kvantum hmoty v celém všemmíru nikdy se nemění a e) také zákon o zachování energie ve přírodě platí o všech světových bytostech. Veškera energie nahromaděná ve všemmíru jest veličinou stálou.

Poněvadž světové bytosti v tomto smyslu fysicky jsou jednotny a zároveň silami svými podle nezměnitelných zákonů jednotně směřují ku společnému cíli, mají do sebe také jednotu umělou (unitatem artificialem). Avšak tato jednota není bytostem světovým pouze něčím zevnějším, jako na př. jednota knihovny, vojska atp., nýbrž jest jim immanentní, což ostatně již z pojmu světa a jeho

vztahu k Bohu samo sebou plyne. Svět jest výrazem a obleskem ideálního plánu, v němž jej Bůh od věčnosti myslil a podle něhož jej také v čase stvořil. A tento ideální plán světa v Božském rozumu od věčnosti obsažený jeví se ve světě jak v jeho celistvosti tak i v každé jednotlivé i sebe nepatrnější bytosti jeho. V ideálním světovém plánu Božském jest každá věc podle své vnitřní bytnosti a přirozenosti, podle svých sil, podle svých nezměnitelné zákonnosti podrobených činností a konečně podle svého účelu, k němuž těmito činnostmi jest zřízena, od věčnosti předjata a obsažena.

Ve všemmíru má každá věc svůj určitý neprostředný účel, k němuž nutně a neomylně směřuje, a tak představuje a uskutečňuje ideu Božskou, kterouž Bůh o ní jakožto bytosti individuální a zvláštní choval ve svém Božském rozumu od věčnosti. A mimo to stojí ještě každá bytost v jistém kosmickém vztahu k ostatním světovým bytostem, jest částí světového celku a spolupůsobí takto podle povahy své a podle poměru a postavení, v němž k celku stojí, k dosažení účelu, kterýž Bůh podle svých odvěčných úradků byl vytknul celému všemmíru. Pokud tedy Bůh svět podle svých odvěčných ideí stvořil, jej v bytu zachovává, a řídí a spravuje k poslednímu cíli, jenž nemůže býti, než On sám, jest svět celkem jednotným, úplně článkovaným, jak ve své celistvosti tak i v jednotlivých částech úplně harmonickým, a proto ve smyslu pravém a vlastním jednotou mravní, kterouž jen nevlastně a obrazně také jednotou organickou čili bytnou (*unum essentiae*) lze nazývati.

Jest tedy podstatný rozdíl mezi názorem monistickým a názorem křesťanské filosofie o jednotě světové. Kdežto monismus učí, že svět, celý vesmír, jest v pravém smyslu slova „*unitas physica*“, „*unitas naturalis compositionis*“, „*unitas per se*“, „*unitas essentiae*“ čili „*unitas organica*“, připoustí křesťanská filosofie ve světě jen jednotu metafysickou, logickou, mravní, umělou či řadovou a jen v nevlastním smyslu také jednotu bytnou a organickou.¹⁾

4. Monismus mechanický čili hylistický.

§ 38.

Podivuhodným, ano úžasný jest pokrok, jímž se přírodověda v nynější době všim právem honosí. Vynález stihá vynález a každý vynález poukazuje již zase na nové záhady a určuje zároveň směr

¹⁾ Pesch: *Welträthsel*. 2. Bd. S. 89—99.

cesty k jejich rozřešení. Čím více přírodověda zkoumá jednotlivé zjevy přírodního života, tím jasněji dokazuje vládu úplné a všestranné zákonitosti ve veškeré přírodě.

Středověk zabývá se na prvním místě řešením otázek metafysických o posledních příčinách tohoto světa (odkud, čím a k čemu všecko jest) nepřihlížel k jednotlivým zjevům přírodního života a proto neporozuměl, jak by měl zjevy tyto službě člověka podrobovati. Co však středověku zdálo se býti jen opovážlivým snem, nynější věk namože uskutečnil. Nynější věk dovede páru, tohoto neurvalého obra ze snubu nepřátelských živlů zrozeného do pluhu zapřahati, dovede tímto obrem stroje v továrnách, lokomotivy, lodě v nejrychlejší pohyb uváděti, slunečního paprsku ku kreslení, zkroceného blesku k záměně myšlének mezi nejodlehlejšími díly světa používati atd.

Poněvadž při všech i sebe rozmanitějších zjevech a pochodech přírodního života pozorovati mechanický pohyb nejmenších hmotných částí, prohlašuje moderní přírodověda namnoze hmotné atomy a jejich místní pohyb ze zevnějších příčin do nich uvedený za základ a podstatu všech přírodních zjevův a udajů. Uvesti všechny změny ve světě na pohyb atomů, proměnití projevy života přírodního ve všech jejich přerozmanitých a namnoze i sobě protivných tvarech a způsobech v mechanismus nejmenších hmotných žvlů, — toť ideál, jež si moderní přírodověda vytkla, a k jehož dosažení také vším úsilím pracuje.¹⁾ Přírodověda tato uznává ve přírodě toliko účinkující příčiny, které mechanickým pohybem atomů působí všechny zjevy a změny v přírodním životě. Každý zjev, jež ve přírodě pozorujeme, jest účinem zjevu předchozího, a zjev tento zase účinem zjevu předešlého a tak do nekonečna. Kdyby nebylo předchozího zjevu, nebylo by zjevu následného. Přitom však nejsou tyto zjevy, jenž zcela pravidelně po sobě ve přírodě následují, podrobeny nějakému slepému, nepochopitelnému osudu, jenž příčiny a jejich účiny tak spojuje, že příčiny následujících zjevů jsou zase jen účinem zjevů předchozích. Mezi účiny a příčinami téže kausální řady vládne vnitřní spojitost, jenž nezměnitelným fysickým zákonům jest podrobena.

Veškera činnost, jíž příčina účín působí, záleží v mechanickém pohybu, jež příčina na účín přenáší. A poněvadž účín jest vždy

¹⁾ Du Bois-Raymond: Über die Grenzen des Naturerkennens. Vortrag in der II. öffentl. Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte. Leipzig 1872. S. 2.

příčině úměrný, proto i „kvantum“ či míra tohoto z příčiny na účín přecházejícího pohybu zůstává vždy beze změny. Jen způsob jeho jest různý, a v různosti této záleží všechna rozmanitost zjevů přírodních. Kdyby mohl člověk v některém okamžiku postřehnouti a vystihnouti jeho energii, směr atd. a vyjádřiti vše mathematickou formulí, mohl by z této formule s naprostou jistotou všechen vývoj světový i do nejvzdálenější budoucnosti vypočítati. A poněvadž mechanický monismus neuznává ve přírodě než atomy a jejich mechanický pohyb, vysvětluje i život lidský jen z tohoto pohybu, jenž týmiž zákony se řídí, jako pohyb ostatní hmoty.

Poněvadž mechanický pohyb jest podroben týmže zákonům, proto vládne všude ve přírodě naprostá nutnost, od níž není nikde ani nejmenší odchýlky. Nutnost fysických zákonů jest jako řetěz, jenž svazuje všechny světové bytosti v jeden těsný naprosto nezrušitelný celek. Každá světová bytost od atomu až po člověka jest ku všem svým činnostem od věčnosti determinována. Svět mohl se jen tak vyvíjeti, jak se vyvíjel. Nynější světový pořádek jest jediné možný.

Takto se nám svět jeví býti jediným velikým mechanismem, jež jen jediná síla, síla mechanického pohybu řídí a spravuje. Co jest stroj mechanický v malém, to jest svět ve velkém. Jako umění lidské rozličné části stroje: kolečka, válce, písty atd. spojuje v jeden celek a tak koná práci, již jednotlivé části samy o sobě nemohou vykonati, tak slučuje železná nutnost, již mechanický pohyb hmoty jest podroben, všechny atomy v jeden ohromný světový velestroj a nutí je k výkonům, jichž samy o sobě nejsou schopny. A jako umělý stroj pohybuje jen jedna síla, kteráž ačkoliv v jeho různých částech koná různé pohyby, přece jen jednomu zákonu jest podrobena, tak i v celém všemíru působí rovněž jen jedna síla. Toliko její přerozmanitá složitost, jaké dochází v jednotlivých světových bytostech, jest příčinou, že vesmír jeví neskonečné bohatství života, výkonů, udajů, jevů atd., jichž jednotlivé atomy ve své odloučenosti a osamocenosti nemohou nikterak způsobiti.

Přece však jest velký rozdíl mezi mechanismem umělým a mechanismem světovým.

Stroj lidským uměním zhotovený předpokládá intelligentní příčinu, kteráž jeho ideu či plán ve svém rozumu dříve pojala a podle tohoto plánu jej pak zhotovila. Umělý stroj jest takto uskutečněnou ideou, v níž všechny jednotlivé části jsou tak zřízeny a

vespol spojeny, aby souměrně, každá podle své povahy a vztahu, v němž k celému mechanismu stojí, spolupůsobily ku společnému cíli.

Jinak při mechanismu světovém.

Nad čili za tímto mechanismem nestojí žádná nadsvětová intelligentní příčina, která jej dříve ještě než existoval, ve své ideji myslila, a podle této ideje pak uskutečnila. A proto také nemá tento mechanismus světový žádného účelu, k němuž vnitřní svou povahou jest zřízen a k němuž také činností směřuje. Ve světě není žádných účelných příčin, které by příčiny účinkující k činnosti za jistým nějakým účelem určovaly. Ale přece, všude ve světě vládne pořádek, jeví se harmonie, poněvadž pohyb atomů, v němž se zakládá nejen vnitřní bytnost a přirozenost jednotlivých přírodních bytostí, nýbrž i jejich vespolný poměr a vzájemná činnost, jest v celém všemmíru téže nezměnné zákonnosti podroben.

Poněvadž však přírodní zjevy jsou nekonečně rozmanity, proto má do sebe nekonečně mnoho tvarů jak mechanický pohyb sám, tak i zákon, jímž se tento pohyb ve svých projevech řídí. A přírodověda má úkol, aby všechny činnosti ve přírodě uvedla na jedinou činnost mechanického pohybu, a podala tak zároveň důkaz, že jednotlivé fyzické zákony, jsou toliko různou aplikací zákona mechanického pohybu na různé zjevy života přírodního.

Proto můžeme materialistický mechanismus, tak jak nyní ve přírodovědě namnoze zobecněl, v tyto hlavní myšlenky zahrnouti: Vesmír se všemi svými bytostmi záleží toliko v atomech a jejich mechanickém pohybu. Z atomů vznikly mechanickým pohybem všechna tělesa nebeská i s naší sluneční soustavou. Mechanickým pohybem utvořila se naše země, jak ji nyní před sebou máme. Mechanickým pohybem vznikly z neorganických látek prvé organismy, mechanickým pohybem se tyto prvotné organismy vyvíjely a zdokonalovaly, až ze sebe vytvořily všechny třídy, řády, rody a druhy jak říše rostlinné, tak i živočišné i s člověkem. Mechanickým pohybem jest všecken život člověka jak jednotlivce tak i společnosti lidské. — Mechanickým pohybem jest takto veškeren pochod a vývoj života přírodního od bytostí neorganických až k bytosti nejdokonalejším ústrojím obdařené, ke člověku, jenž nad ostatní světové bytosti tím vyniká a se povznáší, že nabývá vědomí jak o sobě, tak i o ostatním světě. Sebevědomí, v němž člověk sebe a ostatní bytosti světové myslí, tot nejvyšší stupeň, jehož hmota a její mechanický pohyb ve svém vývoji dostupuje.

Proces světového vývoje nikdy se nezastaví. Tytéž síly, kteréž

ku zbudování tohoto světa spolupůsobily; také jej zase kdysi zničí. Tak jak mechanickým pohybem tento hmotný svět vznikl, tak zase zanikne. Až všechen pohyb se v teplo promění, pak oběžnice naší sluneční soustavy vrazí do slunce a tímto nárazem způsobí takové kvantum tepla, že hmota všech jednotlivých těles naší soustavy se v plyn promění a stejnou měrou ve prostoru světovém se rozšíří. Sotva takto vývoj naší sluneční soustavy bude dokončen, počne se hmota v plyn proměněná podle týchž fysikálních zákonů zase vytvářeti a světový vývoj počne poznovu.¹⁾

Tot v hlavních rysech obraz světa, tak jak jej nám mechanický monismus podává.

Jak patrně, nepřestává tento monismus na tom, aby zjev přírodního života, tak je empiricky lze pozorovati, z atomův a jejich mechanického pohybu vysvětlil a tak přírodovědu na základě mechanickém založil, nýbrž snaží se na atómech a jejich místním pohybu veškeren názor světový zbudovati. Mechanický monismus jest svou tendencí holým materialismem, jenž mimo hmotu a pohyb její naprosto jiné bytosti nepřipouští. Pro bytost duchovou ve vlastním a pravém smyslu slova není v této soustavě naprosto žádného místa.²⁾

Ale právě toto zásadní popírání všech duchových bytostí — Boha a duše lidské — jest prý předností, jíž materialismus nade všechny ostatní soustavy a theorie vyniká. Tím, že ve světě jen hmotu a její pohyb uznává, umožňuje prý jednotný názor světový. Nikde prý v pochod světový nezasahuje cizí živel, nikde prý není žádných záhad a zázraků ve vývoji světovém, nikde prý není mezi, jichž by překročiti nebylo možno.

Každý názor, jenž ve smyslu dualistickém mimo hmotný svět také ještě mimosvětovou bytost připouští, odporuje prý přirozenému pudu ducha lidského, jenž každé množství zjevů v životě přírodním na jednotný princip uvozovati musí. A tomuto pudu prý duch lidský jen tenkrát vyhovuje, když vesmír pouze z pohybované hmoty vysvětluje.³⁾

Mechanický monismus má prý v sobě ovšem také stinné stránky. Ačkoliv ve světle jeho přírodovědeckého názoru procesu

¹⁾ Moleschott: *Kreislauf des Lebens*. 3. Aufl. S. 42; Büchner: *Kraft und Stoff*. Leipzig 1869. 13. Aufl. S. 17 ff.; David Strauss: *Der alte und der neue Glaube*. 6. Aufl. S. 162, 226.

²⁾ Strauss: l. c. S. 134, 240.

³⁾ Dr. G. Freih. von Hertling: *Über die Grenzen der mech. Naturerklärung*. Bonn 1875. S. 1—17.

světového vývoje úplně rozumíme, přece prý nechápeme, k čemu vlastně směřuje tento vývoj, na nějž zase úplně jeho zničení následovati bude. Ale radost a rozkoš, již světový názor tohoto monismu svou velkolepou a vznešenou jednotností naše nitro naplňuje, převyšuje prý daleko nemilý pocit s bezúčelností a beznadějností jeho spojený. A proto prý nezbyvá, než v klidné a blahé resignaci v tento názor se všemi konsekvencemi jeho se vpraviti.

Nechceme popíratí, že tento mechanický materialismus jest ve přírodovědě v jisté míře oprávněn. Již svrchu ¹⁾ jsme ukázali, že i křesťanská filosofie ve všech činnostech světových bytostí také mechanický pohyb připouští. Blud materialismu záleží toliko v jeho výlučnosti. Že ve přírodním životě všude se jeví mechanický pohyb, z toho ještě nenásleduje, že život tento jest výhradně jen mechanickým pohybem. A proto od přírodovědeckého materialismu podstatně se liší filosofský materialismus čili materialistický názor světový, jenž jest takoruka charakteristickou známkou nynější doby. Tento názor světový hlásá se téměř na všech školách vysokých, odkudž pak vniká již i do nejnižších vrstev společnosti lidské. Čemu se naše dorůstající intelligence na vysokých školách theoreticky učí, to sociální demokracie snaží se pak bezohledně až do nejzazších konsekvencí v praktický život uvesti. Materialistický názor světový dochází v sociální demokracii den ode dne jasnějšího, ale také hrůzuplnějšího výrazu.

Materialistický názor světový nepřestává na tom, že zjevy a děje neorganické přírody vysvětluje z atomův a jejich mechanického pohybu, nýbrž snaží se i život organický: rostlinný, živočišný a duševní jediné z mechanického pohybu nejmenších hmotných částic dovozovati. Poněvadž však lidský duch má vrozený pud, jenž bez ustání jej nutká, by nepřestával na pouhém poznání nejbližších příčin věcí, nýbrž aby všude hledal jejich posledních příčin a důvodův a tak jasně poznal, odkud, čím a k čemu jsou všechny věci v tomto viditelném světě, proto hledí materialistický názor světový podle svého výlučného principu přírodovědeckého řešiti i otázky metafysické o původu, vnitřní povaze a konečném cíli veškerenstva, a tak dokázati, že tento svět se všemi svými bytostmi vzniknul jediné z atomův a jejich mechanického pohybu.

Z čehož plyne, že materialistický názor světový nezná žádného řádu nadsmyslného, ideálního. Jemu jest byt Boha nadsvětového pouhým zábludem, stvoření tohoto světa z ničeho holým nesmyslem.

¹⁾ Viz str. 180.

Podle jeho nauky nemá člověk nesmrtelné, od těla podstatně rozdílné rozumem a svobodnou vůlí obdařené duše. Člověk jest toliko (aspoň prozatím) posledním tvarem a výsledkem všeobecného organického vývoje ve přírodě, jímž všechny vyšší tvary ze tvarů nižších, a konečně nejnižší organismy z pouhé hmoty neorganické vznikly. Proto jest mezi člověkem a zvířetem toliko stupňový rozdíl, právě tak, jako mezi všemi jednotlivými organickými druhy říše rostlinné a živočišné. A poněvadž člověk ve svém životě jen zákonům fysickým jest podroben, není také ve světě žádného náboženského-mravního řádu, jenž jsa povznesen nad řád fysický přírodní nutnosti podrobený pojímá v sebe člověka jakožto bytost rozumnou a svobodnou a určuje jeho poměr k Bohu, k sobě samému a ostatním lidem. A není-li ve světě žádného řádu mravního, není v něm také řádu právního. Všechn řád společenský jest výsledkem týchž sil fysikálních, které působí i v ostatním světě, v říši jak neorganické tak i organické.

Poněvadž však nynější lidská společnost jest dosud ještě na mravním řádu založena a zbudována, žádá materialistický názor světový, že všechny nynější společenské poměry jest zničiti a na troskách jejich pak nový řád společenský podle zásad nauky materialistické zbudovati.

Ačkoliv materialismus popírá všechno, co jest nadsmyslné, a jest tak pouhou a čirou negací světa ideálního, přece, jak patrné, snaží se pozitivně metafysické otázky, bez nichž lidský život vůbec jest nemožný, na základě svých principů rozřešiti.

Na jedné straně připouští jen hmotu tak jak smyslovému poznání jest přístupna a prohlašuje transcendenci za pouhé poblouzení ducha lidského,¹⁾ na druhé straně přece však opouští empirii a zabíhá do transcendence. Neboť otázky o původu hmotného světa, o původu prvých organismů atd. nespádají do oboru empirického, nýbrž jsouce rázu transcendentálního, dají se jen filosofskou spekulací řešiti. Tak přechází materialismus ve filosofskou soustavu, kteráž proto, že mnohé fysikální zjevy ve přírodě dají se vysvětliti z atomův a jejich pohybu, tvrdí, že k rozřešení všech metafysických záhad o původu světa, o vzniku pohybu, o vzniku organismů atd., stačí naprosto a úplně atomy a jejich mechanický pohyb. Poněvadž materialismus má za to, že toliko příroda a její fysický řád má do sebe skutečný byt, prohlašuje každou otázku o původu světa, pohybu a řádu světového, o vzniku života ústrojného, o původu

¹⁾ Du Bois-Reymond: Über die Grenzen des Naturerkennens. I. c. S. 3 ff.

člověka atd. za otázku čiře přírodovědeckou, kterou jen se stanoviska přírodovědeckého a podle metody přírodovědecké jest řešiti.¹⁾ Poněvadž však přírodověda nemůže na tyto otázky, kteréž svou vnitřní povahou náležejí do ideálního oboru lidského poznání, dáti podle svých principů prazádné odpovědi, jest materialismus nucen vymýšleti za touto příčinou rozličné hypotese, hypotese tyto přese vši jejich očividnou absurdnost prohlašovati za exaktní výsledky moderní vědy a na základě těchto absurdních hypotesí řešiti svrchu dotčené transcendentální otázky. A je-li některá z těchto hypotesí až příliš absurdní, pak těší své stoupence budoucností, která prý najisto nade vši pochybnost dokáže, co v hypotesi této dosud nepochopitelné.

V době poslední zmocnil se materialismus theorie Darwinovy. Domnívaje se, že v ní nalezl klíč k rozřešení všech záhad života přírodního, s nimiž si dosud se stanoviska svého atomistického mechanismu nevěděl rady, jal se ihned theorii tuto se zápalen až zimničným ve vědách nejen empirických, nýbrž i spekulativních k naprosté a výlučné platnosti přiváděti. Proto pokládáme za svou povinnost, theorii tuto poněkud obsírněji rozvinouti a uvážiti.



¹⁾ Dr. Eduard Löwenthal: *System und Geschichte des Naturalismus*. Leipzig 1868. 5. Aufl. S. 10 ff.; Dr. Adolf Mühry. I. c. S. 190 ff.; Divus Thomas. Vol. II. p. 47—51., 606; Vol. III. p. 707 sq.

D. Darwinismus.

I. Úvod historický.

§ 39.

Není snad události v dějinách osvěty člověčenstva, jež by byla způsobila jak ve vědě, tak i ve všech oborech praktického života takový rozruch, jako theorie Darwinova. Sotva Darwin r. 1859. své dílo o „Původu druhů“ vydal, rychlostí blesku rozšířila se po veškerém vzdělaném světě nauka jeho a opanovala nejen kruhy přírodopytců, nýbrž vnikla do všech vrstev společnosti lidské. Dílo Darwinovo o „Původu druhů“ přeloženo ihned do všech téměř jazyků světa a dalo podnět k literatuře tak bohaté, že spisů darwinských se již na miliardy čítá.

Jak lze tento v dějinách vědy lidské nevidaný a neslýchaný zjev vysvětliti?

Jest jisto, že Darwinova theorie mnohé záhady organického života, o jejichž rozřešení přírodověda se dosud zcela marně pokoušela, aspoň na pohled zcela jednoduše vysvětluje, jako na př. přirozenou příbuznost organických tvarů, geografické rozšíření organického života, zákon palaeantologií dokázaný, že ve vývoji říší organických vládne postup a pokrok, a obzvláště však přiměřené přizpůsobení jednotlivých organických druhův oněm okolnostem a podmínkám, na nichž život jejich závisí. Nemůže býti proto s podivením, že mnozí přírodopytci neprohlédajíce k vlastní podstatě a tendenci theorie Darwinovy, s velikým nadšením ji přijali. Obliba, se kterou se theorie Darwinova v tak zvaných vzdělaných kruzích všech národů potkala, nezáleží však v zájmu číře vědeckém, nýbrž má svou příčinu ve shodě, v jakéž theorie tato s jejich světovým názorem stojí. Theorie Darwinova lichotí svými konsekvencemi modernímu duchu času, jenž vzdav se namnoze víry v Boha, světa Stvořitele a Ředitele, sprostému materialismu v náručí se vrhl. Materialistický názor o světě a o životě, toť ona kyprá půda, v níž darwinismus všude tak snadno se ujal a zmohtnul. Třídy a kruhy, které v praktickém svém životě stojí na stanovisku sprostého materialismu, přijímaly s pravou pochotí a

rozkoší nové evangelium, hlásající, že člověk není od Boha stvořen, nýbrž že se vyvinul z říše živočišné, a že tedy nemůže býti bytostí podstatně od zvířete se lišící. Poněvadž lidská společnost v nynější době namnoze se vzdala všech ideálních, člověka nade hmotu povznášejících dober a oddala se epikurejskému rozkošnictví, zamlouvá se jí nauka, že organický život ve přírodě jest dílem slepé náhody, že všechny jeho vyšší tvary se vyvinuly z nižších tvarů přirozeným vývojem v boji o život, a že konečně i člověk jest výsledkem tohoto všeobecného organického vývoje.

Věda „zdarwiněla“ již tak, že nejen zoologové a botanikové, nýbrž i fyziologové, fysikové, astronomové, ano i historikové, linguisté a juristé, obzvláště píšící-li pro širší kruhy, své spisy frásemi o „přirozeném výběru“, „o boji o život“ atd., hledí vyšperkovati, aby se tak před veřejností legitimovali, že stojí na výši nynější vědy. Darwinismus stal se takořka veřejným míněním, k němuž každý zřetel bráti musí, kdo se vzdělavcem nazývati chce. Ačkoliv v poslední době již mnozí v této příčině vystřízlivěli, přece ještě uplyne drahně času, než přírodověda všeobecně uzná, že theorie Darwinova jest apriorně zcela liše konstruována, nemajíc ve přírodě samé a organickém životě jejím žádného podkladu.

Již před Darwinem jevila se ve přírodovědě snaha, z pouhého mechanického pohybu vysvětliti všechny zjevy přírodního života, ano i člověka samého, nejen jeho život vegetativně-animální, nýbrž i intelektuální. Přírodověda prohlašována proto za vědu universální, kteréž všechny otázky jak života přírodního, tak i lidského jest řešiti. Vedle přírodovědy nemá prý žádná jiná věda platnosti a oprávněnosti. Všecky ostatní vědy jen potud mohou slouti vědami, pokud prý do oboru přírodovědy dají se zahrnouti. A poněvadž přírodověda jest jen jedinou vědou, musí býti její nauka normou a pravidlem jak náboženství, tak i mravnosti veškerého člověčenstva. Všecky jednotlivé přírodovědecké disciplíny, jak pravil professor Benedikt ve schůzi přítodozpytců ve Št. Hradci r. 1875., spojují prý se jako toky v jediné moře nového názoru světového, jehož hladina nese nejen loď učenců, nýbrž i lidu vynořuje nové evangelium.

Z těchto názorů vznikla tak zvaná „nejmodernější zoologie“, t. j. snaha do všeobecného organického vývoje na základě Darwinovy descendenční theorie i člověka pojati a zahrnouti, ano veškeren svět proměnití ve všeobecný mechanismus čili v mechanický monismus.

Darwinova theorie není ve svém principu než atomismem Demokritovým na organickou přírodu přeneseným.

Že jak theorii Demokritově, tak i darwinismu týž princip — atomy a jejich mechanický pohyb — slouží za základ, jest každému z pouhého přirovnání obojí této theorie patrné.

Jak Demokrit prohlašuje přírodu i duši lidskou za pouhý součin atomů, tak i Darwin dovozuje vznik všech organických druhů ze souhry jednotlivých nahodilých variací. A jako Demokrit vysvětluje všechny přírodní bytosti, od nerostu až po člověka, z pouhé nahodilé skladby atomův a mechanického pohybu zevně v tyto atomy uvedeného, tak dovozuje i Darwin všechny tvary organického života, od nejjednodušší buničky až po člověka, z pouhého množení a mohutnění jednotlivých variací, které tomu onomu organickému tvaru v boji o život jsou prospěšny a užitečny.

Jak patrné, shoduje se obojí theorie, Demokritova a Darwinova, v tom, že jest apriorně konstruována. Jak Demokrit, tak i Darwin nevychází z empirického pozorování přírody a jejího života, nýbrž hledí svoji theorii subjektivně pojatou a sestrojenou teprv na vnější svět přenášeti a z pouhé analogie či obdoby, kterou mezi touto theorií a konkrétními zjevy přírodními jest pozorovati, pravdu theorie samé dokázati.

Ještě nápadnější jest shoda mezi Empedoklem a theorií Darwinovou.

Podle nauky Empedoklovy jest základem všech bytostí světových smíšenina čtyř živlů: země, vody, vzduchu a ohně. Všechn vznik a zánik věcí děje se zcela mechanicky, pouhým spojováním a rozlučováním původních čtyř živlů. Poněvadž živly tyto ku každému spojení a rozloučení mají se zcela nelišně, přijímá Empedokles vedle těchto živlů ještě dvě činné síly: lásku ($\varphiιλία$) a nenávisť ($μειξος$), z nichž prvá jest principem slučování, tato rozlučování původních živlů. Tyto dvě síly nepůsobí účelně podle nějakého plánu, nýbrž zcela slepě. Lásky a nenávisť tvoří ze čtyř původních živlů také organismy, rostliny a živočichy. Prvé činí však nesčetné pokusy, než se jim podaří vytvořiti nějaký organismus, jenž jest života schopen. Jen tyto života schopné organismy se udržují a rozplozují, všechny ostatní zanikají.

Jako Empedokles snaží se vznik světa a veškerého organického života vysvětliti z pouhé slepé nutnosti přírodní beze všeho účelného plánu, podobně také Darwin. Obojí tato theorie jest za jedno v myšlence, že organické bytosti, které ve světě existují,

jen proto se zdají býti účelně zřízeny, poněvadž jsouce podmínkám životním přizpůsobeny, již svou povahou k tomu směřují, aby se zachovaly a udržely, kdežto všechny ostatní méně vhodné aneb vůbec nevhodné a podmínkám životním nepřizpůsobené bytosti zanikají. Vyměníme-li v theorii Empedoklově činné síly „lásky“ a „nenávisti“ Darwinovými principy o „naprosté měnivosti organických tvarů“, a o „dědičnosti příznivých vlastností v boji o život,“ připadá nám, že v theorii Empedoklově mluví Darwin sám.¹⁾

Ale ještě zajímavější jest přirovnání theorie Darwinovy k přírodní filosofii Schelling-Okenově, kteráž na začátku tohoto století velkou část duchů jak v Němcích tak i ve Francii ovládala.

Nebude zajisté od místa, theorii tuto poněkud místněji uvážiti, poněvadž s darwinismem nejen co do času se stýká, nýbrž poněvadž právě jako darwinismus ze svých základních myšlenek, na nichž soustavu svou buduje, apriorně vyvozuje přírodu a její život, toto apriorní sestrojení přírody pak zaměňuje s přírodovědou a tak ztotožňuje ideální a reální obor na škodu a záhubu jak filosofie tak i přírodovědy. Vlivem této spekulace se stalo, že mnozí přírodopysci, obzvláště ti, kteří se zabývali studii biologickými, místo aby přírodu a život její zkoumali empiricky, vnášeli idey této spekulace do přírody a tak dospívali k názoru buď materialistickému aneb pantheistickému. Tím postaven na hlavu úkol filosofie i přírodovědy a následek toho byl, že filosofie přišla namnoze o svou vážnost jakožto reální věda a přírodověda nedbajíc svého úkolu empirického zabíhala do metafysických spekulací o přírodě, jejím vzniku, vývoji atd., a tak způsobila ohromný zmatek i v nejzákladnějších pravdách lidského života.

Theorie Schelling-Okenova, která buď jakožto „přírodní filosofie“ vtahovala přírodopysť do oboru filosofské spekulace aneb jakožto „filosofský přírodopysť“ vnášela metodu filosofskou do přírodopysťu, nabyla jak ve filosofii tak i ve přírodovědě takového vlivu, že studia filosofská i přírodovědecká tehdejší doby brala se namnoze tímto směrem. Ačkoliv mnozí přírodopysci uznávali zhoubnost této theorie jak pro filosofii tak i přírodovědu, přece se neodvážili veřejně proti ní vystoupiti. Ni méně odpor proti ní — na počátku ovšem více jen soukromě — přece pořád více rostl a se zmahal, až konečně veřejně vypukl. Tyto nepřátelské směry

¹⁾ Lange: *Materialismus*. Iserlohn 1876. 3. Aufl., 1. Buch., S. 23 ff.; Wigand: *Darwinismus*. Braunschweig 1876. 2. Bd. S. 71 ff.

srazilo se v proslulém sporu, jenž právě v době červencové revoluce v pařížské akademii mezi dvěma tehdy nejslovutnějšími přírodoplyci francouzskými Geoffroy St. Hilairem a Cuvierem se roznítil. Veliká byla rozhorlenost obou soupeřů v tomto sporu, jenž nejen v národu francouzském, nýbrž i v kruzích filosofův a přírodoplytců veškerého vzdělaného světa budil hluboký zájem. Běželoť o rozřešení otázky, která ze dvou diametrálně sobě protivných method ve přírodovědě jest jediné oprávněna, má-li se totiž přírodověda z apriorních všeobecných zásad vysvětlovati a konstruovati, nebo mají-li se tyto všeobecné zásady z empirického pozorování života přírodního teprv dovozovati. Prvé metody hájil Geoffroy St. Hilaire, druhé Cuvier. Spor tento a jeho rozhodnutí má i pro nás velikou důležitost, poněvadž v něm běželo o otázku, která ve své podstatě jest tožna s nynějším darwinismem.

Že uvádění množství zjevů na jednotný princip či zákon, aneb co totéž jest, že poznání jednoty v množství jest úkolem vědy, o tom nemůže býti nejmenší pochybnosti. Při každé vědě však především na tom záleží, jakým způsobem množství zjevů na jednotný princip se uvádí. Tu se může totiž buď z jednoty apriorně pojaté vycházeti a odtud ku množství jednotlivých zjevů sestupovati, nebo se může napřed množství jednotlivých konkrétních bytostí empiricky pozorovati a potom teprv to, co tyto bytosti mají společného, vysvětlovati z jednoho principu. V prvním případě sestupuje se ze všeobecné zásady k jednotlivým zjevům, v nichž zásada tato jeví se býti uskutečněnou, ve případě druhém vystupuje se teprv z jednotlivých zjevů ku všeobecné zásadě, v níž tyto zjevy jako ve svém zářném bodu se zahrnují a soustřeďují. Na prvním stanovisku stál Geoffroy St. Hilaire, na stanovisku druhém Cuvier. Z toho dá se také vysvětliti, proč Geoffroy St. Hilaire tak ohromnou váhu kladl na jednotu ve přírodě a veškerém životě jejím. Jeho theorie, že veškeren život přírodní jest projevem jen jediné myšlenky, svedla ho k liché domněnce, že čtyři hlavní tvary či větve říše živočišné, (obratlovci, měkkýši, členovci a paprskovci), kteréž Cuvier induktivně byl dokázal, v jednom jediném tvaru dají se zahrnouti. A poněvadž tyto různé čtyři větve živočišného života pokládal za jeden společný tvar, dovozoval z toho dále, že veškerá říše živočišná pochází ze společného kmene. Takto upadl Geoffroy St. Hilaire ve dvojí blud: jeden přírodopisný a druhý logický. Předně pokládal, jak před ním již Lamarek činil, veškeru říši živočišnou proti všem důvodům empirickým pro pouhou vše-

obecnou podobu živočišného života za jediný společný tvar či typus, a z domnělé této jednoty typické soudil proti všem zákonům logickým na společný původ tohoto typu. Nebo jako na př. z pouhé typické podoby jednotlivých nerostů nelze ještě jejich společného původu dovozovati, tak také nelze z domnělé jednoty společného typu na jednotu původu říše živočišné souditi.

Theorie Geoffroy St. Hilaireova není vlastně v této příčině ničím, než novým pokusem, pojímům všeobecným v této všeobecnosti připisovati skutečnou věcnost, právě jako výstřední realismus ve středověku činil. St. Hilaire zapomněl, že všeobecné pojmy jsou pouhou abstrakcí rozumovou, kteráž ve své abstraktní všeobecnosti ve věcech samých nemá žádné věcnosti. A poněvadž jednota typu a plánu živočišné říše jest pouhou abstrakcí rozumovou, nemůže býti důvodem, z něhož jednotlivé živočišné tvary, třídy, rody a druhy dají se vysvětliti. Poznání přírody a jejího života musí z konkrétních jednotlivých bytostí vycházeti. Jednotlivé bytosti musí vždy býti a zůstatí prvotným předmětem všeho přírodopytu. A teprv z těchto jednotlivých bytostí jest hledati všeobecného zákona či principu, jenž v sobě zahrnuje to, co jim v nějaké příčině jest společno. Všeobecný princip jest takto pouhým souborem společných vlastností jistého počtu věcí. Jednota tohoto principu jest jen logická, a nikoliv fysická, jak se Geoffroy St. Hilaire domníval. A tuto jednotu maje na zřeteli ignoroval veškeru podstatnou různost animálního života. Naprostá tato jednota byla mu dogmatem, z něhož apriorně dovozoval říši živočišnou se vši rozmanitostí jednotlivých bytostí. I konstruoval apriorně všecken život ve přírodě, ano přírodu samu a postavil se tak na stanovisko, jež musí býti jak přírodovědě tak i filosofii osudným.

Proti této theorii vystoupil veliký reformátor zoologie a zakladatel srovnávací anatomie Jiří Cuvier (1769—1832) a dokázal, že život živočišný nejeví fysické jednoty ústrojí, složení, typu a plánu, tak jak Geoffroy St. Hilaire se domníval. Za tím účelem nepopisoval zevních znaků zvířat, jako činila škola Linnéova, nýbrž snažil se pytváním ohromného množství živočišstva poznati jeho vnitřní organisaci. Cuvier dokázal, že ústroje každému živočichu podstatné jsou stálé a neměnitelné a že jen ústroje méně důležité ve svém tvaru a vývoji jsou podrobeny rozličným změnám. Takto postavil na jisto, že na základě zkušenosti jeví se

každý živočišný druh jako „opus naturae“, jež má své podstatné, neměnitelné znaky, a že z odrůdy nemůže nikdy nový druh vzejíti. Dále podal proti theorii Geoffroy St. Hilairově důkaz, že stupnice říše živočišné není nepřetržita, nýbrž že jeví trhliny a skoky a obzvláště protestoval proti theorii svého soupeře proto, že empirický zkum a zpyt přírodního života hleděl nahraditi pouhými apriorními, libovolně sestrojenými zásadami. Tak obhájil vítězně jediné správné, na empirii založené metody přírodovědecké, kterouž již Kepler a Newton ku svým světoznámým výzkumům byli dospěli. Ačkoliv i v jiných zemích mnozí přírodozpytci v tomto sporu se postavili na stranu Cuvierovu, přece jen poznenáhla theorie Geoffroy St. Hilairova pozbývala ve přírodovědě půdy a zásady Cuvierovy nabývaly všeobecné platnosti

Konečně zobecněla exaktní metoda Cuvierova tou měrou, že theorie protivná všeobecně prohlášena za blud navždy již překonaný.

Než právě v době (r. 1859.), když již nikdo ani za možné nepokládal, že by přírodní filosofie, kterou před 29 lety Cuvier ze přírodovědy úplně byl vymítit, mohla opět nabyti vědecké platnosti, vynořila se filosofie tato opět na povrch veřejného života, a to s tak neodolatelnou a takořka elementární mocí, že si všecky přírodovědecké discipliny podmanila. A filosofii tuto poznovu založil, rozšířil a téměř ku všeobecné platnosti přivedl Charles Darwin.¹⁾

Jako umělým chovem — toť trest jeho nauky — vznikají nové odrůdy, tak se vyvinula přirozeným výběrem v boji o život veškera organická říše pouhými variacemi z jediné původní prabunice. Poněvadž ze druhů nižších nenáhlými proměnami, které jim v boji o život jsou prospěšny, vznikají druhy vyšší a dokonalejší, není v organické říši mezi jednotlivými druhy podstatný, nýbrž jen poměrný (relativní) rozdíl. Stupnice organického života, rostlinného i živočišného, jest úplně nepřetržita.

Na prvý pohled jest zajisté každému patrnó, že nauka Darwinova o vývoji organických tvarů vyšších ze tvarů nižších v podstatě úplně souhlasí s theorií Geoffroy St. Hilairovou o jednotě ústrojnosti, typu a plánu a o nepřetržitosti stupnice říše organické.

Jako Geoffroy St. Hilaire viděl ve všech zvířecích tvarech pro jejich podobu jen jedno zvíře, tak odvozoval Darwin všecky

¹⁾ Über die Entstehung der Arten. Aus dem Englischen von J. V. Carus. 7. Aufl. Stuttgart 1884.

organické druhy z jediného toliko druhu a to proto, poněvadž z pouhé odrůdné pozměny soudil na měnivosť druhovou.

Darwin odvodil z jednotlivých zcela nahodilých zjevův organického života — z měnivosti vlastností odrůdných — všeobecné zákony, tyto zákony, ačkoliv v této všeobecnosti nemají ve přírodě žádné platnosti, prohlásil za tvůrčí principy, za samostatné síly přírodní, které prý vytvořily všecken život organický, rostlinný a živočišný, od tvarů nejjednoduších až ke druhům nejvyšším a nejdokonalejším.

Ačkoliv tyto principy nejsou než subjektivními prázdnyými domněnkami, které v organickém životě v tomto smyslu, v jakém je Darwin bral, nemají naprosto žádného podkladu, přece položil je Darwin za základ své přírodovědecké soustavy. Poněvadž principy tyto jsou zcela apriorně konstruovány a ve přírodě mimo pouhou analogii a podobu nemají žádného věcného podkladu a důvodu, nemůže řešení vzniku a vývoje organického života ve přírodě podle těchto principů býti než pouhou subjektivní smyšlenkou. Touto svou teorií zavrhl Darwin zase, podobně jako Schelling-Oken a Geoffroy St. Hillaire, jediné správnou induktivní přírodovědeckou metodu a posunul přírodopyt z přirozeného základu empirického zkumu v pouhou subjektivní aprioristickou spekulaci, která obojí obor transcendentální a smyslný, ideální a reální převrací a mate. Tak stojí nyní ve přírodovědě zase dvě metody příkře proti sobě: induktivní a deduktivní, aposteriorní a apriorní.

Metodou induktivní, jež především vlivem Cuvierovým proti teorii Schelling-Okenově a Geoffroy St. Hilaireově před Darwinem úplně zobečněla, řídí se nyní jen oni přírodopytci, kteří blyskavým světlem nauky Darwinovy nedali se zaslepiti, jak na př. Agassiz, v. Baer, Barrande, Bastian, Baumgärtner, Ed. de Beaumont, Blanchard, A. Braun, Pfaff, Quatrefages a m. j. Přírodopytci tito stojí nezvratně a neoblomně na stanovisku Cuvierem přírodovědě vytčeném. Vycházejíce ze smyslového či empirického poznání jakožto jediného zdroje exaktního přírodopytu, snaží se odtud poznati a vědecky určití všeobecné zákony života přírodního.

A poněvadž vycházejí z empirického zkumu, učí zcela důsledně, že všeobecné zákony, jimž jednotlivé zjevy přírodního života jsou podrobeny, mají jen potud ve přírodě platnosť, pokud dotčené zjevy, tak jak konkrétně v sobě jsou, z nich se dají vysvětliti. Ačkoliv všeobecný princip či zákon není neprostředně v jednotlivých

přírodních zjevech obsažen, jsa v této své všeobecnosti toliko abstraktním pojmem rozumu, přece jest svým obsahem v každém jednotlivém konkrétním zjevu zahrnut, aneb jinými slovy: všeobecný zákon přírodní jako každý všeobecný pojem vůbec jest ve své všeobecnosti (svou formou, svým rozsahem) pouhým výplodem abstrahujícího rozumu, jeho obsah však jest obsažen v každé jednotlivé věci, na niž se zákon tento vztahuje. U Darwina, právě jako u Schellinga jest však všeobecnost zákonů přírodních v této všeobecnosti něčím apriorně existujícím, a proto také něčím reálním. Jednotlivé zjevy přírodní musí se těmto všeobecným apriorním zákonům podřizovati a přizpůsobovati. Všeobecné zákony neabstrahují se podle zákona indukce ze skutečného života přírodního, nýbrž konstruují se apriorně, a život skutečný se pak podle nich vysvětluje. Tuto protivu mezi exaktní přírodovědou a darwinismem také mnozí Darwinisté zcela otevřeně připouštějí, jako na př. Haeckel, jenž zajisté ducha theorie Darwinovy co nejuplněji v sebe pojal a ve svých konsekvencích co nejdůsledněji provedl. Haeckel nepokládá filosofii, pokud se týče, přírodní filosofii za samostatnou, od přírodovědy podstatně rozdílnou vědu, nýbrž tvrdí, že filosofie a přírodověda jest jen jedna věda, jež má též předmět, též úkol a cíl.

Ztotožňování filosofie s přírodovědou, toť právě charakteristická známka veškerého darwinismu.

Ano Haeckel nazývá induktivní metodu ve přírodovědě jednostranným, obmezeným a bezhlavým empirismem, jenž prý úplně zanedbává hlavních a vůdčích principů pravého přírodopytu a proto bezprávně sluje vědeckou zoologii, botanikou atd. Proto si přeje, aby přírodopyt zase se navrátil na dráhu, již byl vlivem Cuvierovým opustil a velebí Darwina, jenž prý svými výzkumy o přirozeném výběru jasné světlo vylil na temnou směs jednotlivých zjevů přírodního života a nejzáhadnější otázky biologické vysvětlil z pouhého zákona příčin účinkujících. Podle Haeckela jest theorie transmutační jediným správným kriteriem, podle něhož pravý přírodopyt se poznává. Proto také velebí všechny ty přírodopytce, kteří již před Darwinem hájili theorie transmutační, jako na př. Lamarck, Geoffroy St. Hilaire, Oken atd.

Jak patrnó, běží nyní ve sporu darwinském právě o touže otázku, kteráž v letech třicátých tohoto století Cuviera proti Geoffroy St. Hilairovi k prudkému boji vznécovala, o otázku, zda-li totiž záhady života přírodního jest řešiti methodou induktivní na základě

empirického zkumu, nebo methodou deduktivní na základě apriorně sestrojených spekulací. Poněvadž však metoda induktivní Newtonem, Linnéem, Cuvierem ve přírodovědě jakožto jediné správná nad slunce jasněji jest dokázána, neběží nynější vědě darwinské o zájem vědecký, nýbrž o pouhý prostředek k rychlému a všeobecnému rozšíření a upevnění jejího materialistického názoru světového. Jen odtud dá se vysvětliti ona neodolatelná moc, s jakouž v době poměrně tak krátké vytlačila namoze theorii induktivní ze přírodovědy a tolik horlivých stoupenců si získala nejen ve přírodovědě, nýbrž téměř ve všech vědeckých odvětvích.

Pravdy vědecké, jak dějiny lidské vždy dokazují, jen znenáhla si cestu razí. Vidíme to na samých výzkumech Koperníkových, Keplerových a Newtonových. Jen idey, které zvrácené vůli lidské lahodí, šíří se jako prudký vichor, a vše vyvracejí a sobě podmaňují, co se jim v cestu staví.¹⁾

Nechceme tvrditi, že Darwin sám byl materialistou ve vlastním smyslu slova. Vždyť v prvním vydání díla svého o „Původu druhů“ vysvětluje vznik prabunic, z nichž podle jeho názoru se vyvinul všecken život rostlinný a živočišný, zcela zřejmě z tvůrčího konu Božského. V letech padesátých (1859.), když své dílo vydal, stál zajisté na stanovisku theistickém. Později však pořád více se klonil k materialismu. Což plyne jednak z toho, že v pozdějších vydáních spisu svého o „Původu druhů“ prostě vynechal výrok svůj v prvním vydání obsažený, že původní prabunice mohly vzniknouti jen mocí tvůrčí, jednak také z chvály, kterou vzdává Haeckelovi, nejrozhodnějšimu a nejkrajnějšimu materialistovi mezi svými stoupenci.²⁾ Všeobecně můžeme říci, že Darwin v pozdější době jen v tom smyslu, jako asi jeho filosofský učitel Herbert Spenser, uznával Boha, totiž jakožto nepochopitelnou prasilu všehomíru, s níž se po případě obrazotvornost a cit člověka může zabývati. Ano Darwin pokládá sobě za zásluhu, že dokázal, že ve světě, obzvláště v organickém životě, není žádné, Bohem zamýšlené účelnosti, a následovně že není potřebí, za příčinou řešení záhad organického života bráti útočiště k víře v byt vševědoucího a všemohoucího Boha a prozřetelnost Jeho.

Než přistupme již k úvaze jednotlivých principů nauky Darwinovy.

¹⁾ Wigand: Darwinismus. 2. Bd. S. 71—89.; Stimmen aus Maria Laach. Bd. XXIII. Erfolge des Darwinismus. Von H. Jürgens, S. J. S. 463 ff.

²⁾ Wigand: l. c. S. 81 f. Adnot.

II. Samovolné plození (generatio aequivoca).

§ 40.

Stoupenci Darwinovi snažili se materialismus, na němž theorie tato zbudována, vyvinouti až do nejzazších sousledků, což na prvním místě platí o Haeckelovi, professoru přírodovědy v Jeně.

Darwinovi běželo na prvním místě o to, aby odstranil meze a hranice, jež jednotlivé druhy organické od sebe liší. Haeckel na tom nepřestal. Vyvíjí-li se vyšší druhy z druhů nižších a všechny druhy konečně z několika prabunic, nedá se obejít otázka, odkud pocházejí tyto prabunice čili jak vznikl organický život vůbec? Haeckel si vytknul úlohu, v této příčině theorii Darwinovu doplniti a podati důkaz, že život ústrojný vyvinul se zcela přirozeně ze hmoty neústrojné beze vší moci tvůrčí. Za tím účelem vzal Haeckel útočiště k tak zvanému plození samovolnému (generatio aequivoca). Primordiální pravy organického života povstaly prý nahodilým shlukem hmotných atomů na základě jejich sil fyzikálních a chemických.

Poněvadž bez samovolného rozplodování nemá theorie Darwinova žádného jednotného svorníku, usiloval Haeckel především o to, aby podal důkaz, že hmota sama svými přirozenými silami vyplozuje ze sebe život organický.

Za tím účelem dovozuje v rozličných svých spisech, že až doposud celá jedna říše bytostí organických, tak zvaných „monerů“ vzniká plozením samovolným. Monery tyto jsou prý ústrojenci tvaru nejnižšího a nejjednoduššího, jejichž tělo asi tak vypadá, jako beztvárné slizné zrnečko. Nejsouce ani rostlinami ani zvířaty, tvoří se na dně mořském plozením prvotným a to z praslizi ve velikém množství tu nahromaděné. Rozplod monerů děje prý se samovolným rozdělováním. Kdykoliv takové slizné zrno přijetím cizí bilkové látky nabývá jisté velikosti, tu prý se rozpuke ve dvě aneb i více částí, které pak nenáhlým rostem tělu rodičů svých se připodobňují. — Tyto na dně mořském žijící „monery“, či „protisty“ nazval pak Huxley, přírodovědec anglický, r. 1868. „bathibii“, a na počtu Haeckelovi „bathibii Haeckelovými.“

Než týž Huxley oznámil r. 1875. ve dvou spisech: v „Annals and Magazine of Natural History“ a v „Quarterly Journal of Mikroskopical Science“, že „Bathybii Haeckelii“, jehož doposud pokládal za bytost ústrojnou, praplozením na dně mořské vznikající,

není než sádra ve stavu huspeninovitém. K témuž výsledku dospěl také J. Reinke.¹⁾

Ale Haeckel nevšímaje si výroku Huxleyova, prohlásil poznovu v 6. vydání díla svého: „*Natürliche Schöpfungsgeschichte*“ pouhou svou smyšlenku o prvotném plození „*bathybia*“ za exaktní výzkum moderní přírodovědy.

Než Haeckel nepřestává ani na tomto mechanickém výkladu života organického. Ve svém spisu: „*Perigenesis der Plastidule*“ snaží se mimo síly mechanické nalezi ještě hlubší příčiny vývoje organického.

Podle jeho názoru dá se všecken život ústrojný výlučně na základě sil mechanicko-chemických vysvětliti.

Na průkaz tohoto tvrzení vychází z bunic složené z malých částíček, tak zvaných „plastidulů“. Plastiduli tyto jsou prý zase z uhlíku, vodíku, kyslíku a dusíku složeni a mají prý svou zvláštní duši, — duši plastidulní — kteráž záleží v produktu či součinu sil chemických jednotlivých atomů. Plastiduli jsou prý jedinými činiteli všeho života ústrojného, jevíce činnost svou zvláštním pohybem, jímž sousední hmotné částky sobě přizpůsobují. Dosáhnuvše jisté velikosti, rozpukají prý se ve 2, 4, 8 plastidulů či bunic, čímž plastiduli vždy rozmanitějších a rozvětvenějších tvarů nabývajíce, pořád více se vyvíjejí a rostou.

V pohybu plastidulů záleží prý nejhlavnější a nejposlednější příčina procesu biogenetického. Zvláštní princip organický jest prý úplně zbytečný. Jako všechna neústrojná příroda ve svém vnitřním životě a všech vnějších projevech jeho řídí se jen mechanicko-chemickými silami podle stálých zákonů působícími, tak prý také tyto síly úplně stačí na vysvětlení jak vzniku organického života z říše neústrojné, tak i na vysvětlení vývoje všech různých tvarů říše rostlinné a živočišné z primordiálních bunic prvotným plozením ze hmotné přírody povstalých. Prvoplození jest nezbytnou podmínkou všeho života ústrojného. A proto jest prý plození toto nezvratným axiomatem, o němž přírodozpytec ani pochybovati nesmí.

Na důkaz prvotného plození uvádí Haeckel také svou theorii uhlikovou (*Kohlenstofftheorie*). Tvrdí totiž, že uhlík jest plastickým či útvárným principem všeho ústrojného života, poněvadž prý v každém organismu se naskytá. Že však uhlík skutečně jest tímto principem, o tom žádného důkazu nepodává, neuváděje ani

¹⁾ Sr. *Botanische Zeitschrift* 1881. n. 48. a Reinkovo dílo: *Studien über das Protoplasma*. Berlin 1881.

jediné vlastnosti kyslíku, již by se organismus jakožto organismus dal vysvětliti. A tuto hypotesei ničím nedokázanou a ode všech slovutnějších přírodopytců naprosto zavrženou prohlašuje přece za vymoženost' nynější přírodovědy.¹⁾

V novější době pokoušeli se ještě také jiní přírodopytci o důkaz prvoplození. Jmenovitě Charlton Bastian ve svém díle: „The beginnings of life“ míní, že drobnušky, jako na př. bakterie, vibriony atp. vznikají prvoplozením. Avšak Dr. Burdon Sanderson a obzvláště prof. Bed. Cohn vyvrátili všechny pokusy Bastianovy a dokázali, že celá hypotese o prvoplození neopírá se o žádné důkazy.

Téhož názoru jest též slovutný berlínský professor Virchow, jenž pravil ve schůzi Mnichovské r. 1877. zcela výslovně, že prvotné plození ani jedním příkladem není dokázáno. Kdo však nauky o stvoření nechce přijati, kdo nechce věřiti, že Bůh svět z ničeho stvořil a život mu vštípil, tomu prý ovšem nezbývá, než přijati prvotné plození. Tertium non datur. Ale skutečného důkazu pro toto plození ještě nikdo nepodal. Nikdo ještě empiricky vzniku organismů z neústrojné přírody nepozoroval. A každý, kdo tak tvrdil, byl dosud vždy ne od theologů, nýbrž od přírodopytců bludu usvědčen.²⁾

Jinou řadu podobných pokusů na průkaz prvoplození uveřejnil Nizozemčan Huizinga, professor v Groninkách. Než i tu, jako v pokusech Bastianových, byl nějaký důležitý moment přehlednut.

A proto Harveyův výrok: „omne vivum ex ovo“, či jak nynější přírodopytci výrok tento obmezují: „život může zase jen ze života povstati — omne vivum ex vivo“, jest nyní ve přírodovědě všeobecně uznán. Nynější přírodopytci dosvědčují jednohlasně, že „generatio aequivoca“ ani jediným důkazem není odůvodněna. Plození samovolného u hmyzu, jak praví Flourens,³⁾ nehájí již nikdo po Redim (1688), u červů střevních (hlístů) nikdo po van Benedenovi (1853) a Leukhardtovi (1863), u nálevníků nikdo po Balbianim (1862) a po Pasteurovi (1862) vůbec u žádného zvířete.⁴⁾ Ano Leukhardt prohlašuje samovolné plození vůbec za blud úplně již překonaný.⁵⁾

1) Prof. Semper: Der Haeckelismus in der Zoologie. S. 22, 27.

2) Virchow: Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Berlin 1877 S. 20.

3) Examen du livre de M. Darwin. p. 67.

4) Dr. E. Askenasy: Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre. Leipzig 1872. S. 112.

5) Gutberlet: Naturphilosophie. Münster 1884. S. 139.

Jen fanatičtí Haeckelovci a onino přírodozpytci, kteří stojí na stanovisku nejkrajnějšího materialismu, hájí dosud zuby nehty nauky o samovolném plození dobře vědouce, že by theorie materialistického monismu v základech byla otřesena, kdyby první vznik organického života ve přírodě musil se odvozovati z transcendentální příčiny. Ačkoliv připouštějí, že empiricky ani jeden případ vzniku organického života ze hmoty neústrojné není ještě dokázán, přece vysvětlují původ veškerého organického života ve přírodě samovolným plozením tvrdíce, že vznik organismů ve přírodě nedá se naprosto vysvětliti jiným způsobem, než samovolným plozením. Ano Haeckelovci vytykají přírodozpytčům, kteří zamítají samovolné plození, že prý neznají ani nejjzákladnějších zásad nočtických a že jen proto tak velikou váhu kladou na indukivní (empirický) důkaz ve přírodozpytu. Kdo na vysvětlení života přírodního vůbec útočiště bere k nějaké příčině transcendentální, tenť jest jim hlupcem, jenž úplně a zcela opouští stanovisko vědecké. Ve přírodovědě prý nesmí o transcendentální příčině vůbec ani zmínka se činiti.¹⁾

Poněvadž dosud samovolné plození o žádný empirický doklad se neopírá, proto jest všecko tvrzení, že plození toto musí se připustiti, poněvadž jinak vzniku života organického nelze vysvětliti, zcela libovolnou, subjektivní, apriorní domněnkou, jež odporuje nejen zkušenosti, nýbrž i zdravému rozumu.

Že ústrojenstvo patrnými znaky se liší od neústrojenstva, o tom nikdo nepochybuje. Spor názorů vzniká teprv tenkrát, když běží o vytknutí a určité vymezení rozdílu mezi říší neústrojnou a ústrojnou. Jsou tyto rozdíly podstatny nebo jen kvantitativní? Toť otázka, okolo níž spor tento se otáčí.

Liší-li se ústrojenstvo od neústrojenstva jen kvantitativně, splývá obojí tato říše v jedinou říši, v níž působí naprosto tytéž síly podle týchž zákonů. Rozdíl mezi ústrojenstvem a říší neústrojnou pak záleží jen v tom, že síly obojí říši ovládající způsobují v ústrojenstvu toliko složitější a dokonalejší výtvary, než v nerostectvu. Příroda vystupuje v obojí této říši zcela pravidelně se stupně nižšího na stupeň vyšší, ode zjevů číře fyzikálních a chemických až k nejdokonalejšímu životu živočišnému, tak jak se s ním u nejvyšších živočišných druhů setkáváme. Všude vládne jeden život, jen stupně jeho jsou různé. — Podle názoru druhého však

¹⁾ Lange: *Materialismus*. 2. Bd. S. 235. — Burmeister: *Geschichte der Schöpfung*. S. 324 f.

zasahuje v ústrojenstvu do přírodního života nový činný princip, jenž ústrojný život povznáší podstatně nad veškero neústrojenstvo. Dle tohoto názoru jest tedy mezi neústrojenstvem a říší ústrojnou podstatný rozdíl, a nikoli toliko kvantitativní čili stupňový.

Že skutečně v organické říši zcela nový princip působí, o němž v nerostectvu nelze ani stopy pozorovati, plyne z následujících důvodů:

1. Dříve měla přírodověda zato, že tělesa organická látkou samou se liší od těles neorganických, přijímajíc proto zvláštní životní látku od látky neživotné podstatně rozdílnou. Názor tento objevil se později býti lichým. Neboť dokázáno, že ústrojenstvo se skládá z týchž látek, které také v nerostectvu jsou obsaženy, jsouc zároveň podrobena týmž zákonům fysikálně-chemickým, které také v nerostectvu vládou. Ačkoliv nejsou všechny živelné látky čili prvky schopny v organismus vstoupiti, nejsou přece v ústrojenstvu jiné prvky, než ty, ze kterých také říše neústrojná se skládá.

Až doposud objeveno v ústrojných tělesech 12—20 různých chemických prvků.¹⁾ A proto charakteristický znak ústrojenstva nezáleží v látce, nýbrž ve zvláštním složení a skupení jeho hmotných částic, čili ve zvláštním jeho tvaru.

2. V čem záleží tento zvláštní organický tvar?

Předně jeví nám všechna ústrojí jistou centralisaci.

Čím výše vystupujeme po stupních organických bytostí, tím těsnější a složitější jest tato centralisace, až v ústředních ústrojích mozkových u obratlovců dosahuje nejvyššího vrcholu. Tuto centralisaci jest pozorovati již na nejnižším stupni organického života, na bunici, která jest základem vši ostatní organické skladby.

V každé bunici jest obsažena blána a protoplasma, tekutý totiž obsah s pevným jádrem, které zase jest složeno ze zvláštní blánky, z obsahu zase ještě tekutějšího a z jistého počtu menších jader. Ačkoliv u nejnižších ústrojenců, u monerů, není ani blány ani tekutého jádra, přece i u nich jest zcela patrně v průhledné tekutině jejich protoplasmatu rozeznávati četná zrníčka. Bunice právě tím vzniká, že jisté neorganické látky se pravidelně řadí a kupí okolo jedné neb i více ústředních částí. Kdežto u neústrojenců jednotlivé látky zcela jednoduše vedle nebo na sebe se řadí, spojují

¹⁾ Jsouť to: kyslík, vodík, dusík, uhlík, síra, fosfor, chlór, kalium, natrium, kalcium, magnesium, železo. Jen v některých organismech objevuje se ještě také: jód, fluor, lithium, mangan, měď a j.

se tyto látky v bunici centrálně. Toto centrální buničné skupení opakuje se ustavičně v každém dalším vývoji bunice, čímž v ní vznikají nové ústřední body, okolo nichž se přiměřené hmotné částice tak dlouho řadí, až z dotčených bodů vzniknou úplně nové bunice a ze své mateřské bunice se oddělí k samostatnému životu. Všecko tedy rozmnožování buníc není než ustavičným opakováním původní buničné centralisace. A tato centralisace v každé bunici zcela pravidelně provedená jest právě základním tvarem všeho organického života.

3. Z této centralisace následuje druhá zvláštnost ústrojenstva, jeho totiž soustavná rozčleněnost a vzájemná závislost jednotlivých údů čili členů při všech jejich životných výkonech. Každý ústrojenec spojuje v sobě svazkem fyzické jednoty všechny své různé části a působí, že tyto části vespol jak ve svém bytu tak i ve své činnosti se podmiňují a na sobě závisejí. V ústrojenci jest každá jeho jednotlivá část jen pro nějakou jinou část určena, a všechny části dohromady směřují k celku, v němž harmonicky se spojují a působí. Tak na př. srdce lidského těla nebije ani skrze sebe ani pro sebe, nýbrž závisí ve své činnosti na ostatních ústrojích, bez nichž vůbec nemůže býti činné. Podobně všichni ostatní údové. Totéž platí o jednotlivých částech rostlinného organismu.

Zcela v jiném poměru stojí k sobě částí tělesa neústrojného. Tyto mohou mechanicky od celku se odloučiti a tímto odloučením netratí ani ony samy, ani celek své původní povahy.

Oddělíme-li nějakou ratolesť ode stromu, uschne a přestane býti částí organickou. Rozrazíme-li však kámen na několik kusů, každý kus jest tímž kamenem, právě tak jako celek, jen kolikost má menší. Jest sice pravda, že i někteří ústrojenci, jako řasy, nálevníci, polypi a červi, mechanicky se dají rozdělit v části, kteréž tentýž život mají, jako celek, kterýž byl v ně rozdělen. Avšak tyto části nežijí jako části, nýbrž jako nová ústrojí, která z nich rozdělením vznikla. Dotčené útvary (řasy, nálevníky atp.) jest spíše pokládati za osadu srostlých ústrojenců, než za jednotlivé ústrojence. Proto dělením neodštěpují se toliko pouhé části, nýbrž relativně samostatní ústrojenci, kteří pak tímto odstěpením docházejí úplně samostatného bytu.

4. Při neústrojných tělesech závisí tvar čili podstata jejich na způsobu smíšení, složení a množství látek, z nichž jsou složena, jakož i na zevnějších okolnostech, v nichž se vytvářejí a vznikají. Jinak však při ústrojencích. Tu neurčují látky, které z venku do

nich vcházejí, jejich ústrojných tvarů, nýbrž naopak, ústrojné tvary určují a sobě přizpůsobují látky z venku přijaté. V organismu jest tedy immanentní tvar čili typus principem, jemuž se látky úplně podřizují.

5. Další rozdíl mezi ústrojencem a neústrojencem záleží ve způsobu jejich původu.

Tělesa neorganická vznikají způsoby nejrozmanitějšími. Tak na př. vzniká voda ze spojení kyslíku s vodíkem, anebo ze shuštění páry, nebo z roztání ledu, nebo konečně z četných rozkladů chemických.

Tělesa neorganická druhů nejrozmanitějších můžeme složití z látek, které jsou jim úplně nepodobny. Organismy však vznikají z těles, která jsou jim vždy úplně podobna. Tak vzniká lípa z lípy, dub z dubu, žito ze žita atd.¹⁾

6. Konečně se liší ústrojenstvo od neústrojenstva výživou, jež záleží v ustavičné změně a výměně látek a obsahuje v sobě následující pochody :

a) ústrojenec bere z venčí látky, jichž potřebuje k vývoji a zachování svého života, b) tyto látky sobě přizpůsobuje tím, že je pozměňuje ve skladby, které s jeho vlastními částmi jsou stejnorodé a c) látky, kterých po těchto pozměnách a assimilacích nepotřebuje, ze sebe vyměšuje.

Tímto způsobem jest každý ústrojenec ve stálé činnosti, již také bez ustání jak sil tak i látek pozbývá. Tuto ztrátu však nahrazuje tím, že neustále ze zevnějšího světa v sebe přijímá nové látky, nikoli však pouhým zevnějším nakupením na látky, které již v sobě obsahuje, jak se děje při neústrojných tělesech, nýbrž tak zvanou „intussuscepci“, již přijaté látky přiměřeně svému tvaru pozměňuje a pozměněné a přetvořené pak ukládá v částech a členech, kteréž obrodu mají zapotřebí.²⁾

Z těchto důvodů jest patrné, že jest podstatný a nikoliv toliko stupňový rozdíl mezi říší neústrojnou a ústrojnou, a proto to, co ústrojence od neústrojence liší, není pouhou výslednicí sil fyzikálně-chemických, nýbrž jest to princip, kterýž síly fyzikálně-chemické přesahuje, je ovládá, sobě podrobuje a do vyššího řádu povznáší.³⁾

¹⁾ Preyer: Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. 1880. S. 58.

²⁾ Dr. Engelb. L. Fischer: Über das Princip der Organisation. Mainz 1883. S. 2—10. Sr. také Lotze: Allgem. Physiologie des körperl. Lebens. S. 183.

³⁾ Pesch: Welträthsel. 2. Bd. S. 146 f.; Natur und Offenbarung. Bd. XXIII. S. 411 ff. (Erste Entstehung des Lebens. Von C. Scheidemacher.)

Kdyby život organický byl pouhým součinem sil fyzikálně-chemických, nedala by se vysvětliti protiva, kteráž se namnoze jeví mezi organickým životem a procesy či pochody neorganickými. Tak na př. kyslík spojuje se všude v neorganické přírodě s uhlíkem, kdežto v rostlinných organismech naopak vyměšuje se z kyseliny uhličnaté a přechází listím ve vzduch. Také jest známo, že kyslík s uhlíkem spojený podnět dává k rozkladu neústrojných látek, kdežto zvířecí organismy právě opačně v bytu zachovává.

A proto vším právem praví Liebig,¹⁾ že nedostatečná znalost sil organických jest příčinou, proč mnozí popírají existenci zvláštní v organických bytostech působící síly a organickým silám připisují účiny, které se protíví jejich povaze a zákonům, podle kterých působí.²⁾

Nikdo sice nepopírá, že ku vzniku a k zachování každého živého organismu fyzikální a chemické síly spolupůsobí. Nicméně není možno, život organický za pouhý výsledek součinnosti těchto sil pokládati. Vždyť organický život může se udržeti jen ustavičným bojem proti výhradní a vylučné vládě těchto sil fyzikálních a chemických. Pokud životní síla v tomto boji vítězí a sobě podrobuje fyzikální a chemické síly v organismu působící, potud trvá život. Jakmile však tato životní síla není dosti intensivní, aby dotčeným silám vládla, nabývají tyto síly vlády nad organismem a působí zánik či smrt organismu. A proto jest nutně uzavíratí, že životní síla zcela něčím jiným jest, než součinností sil fyzikálně-chemických.

Ale kdyby také život organický záležel v pouhé kombinaci fyzikálních a chemických sil, namítá se otázka, co tyto síly kombinuje tím způsobem, že z nich vzniká organický život? Na tuto otázku nemá materialistická theorie žádné odpovědi. Materialisté sice mluví o „zvláštních okolnostech“, o „komplikovaných poměrech“, o „neobyčejných a zcela zvláštních podmínkách“ atp., v nichž prý jest hledati příčiny vzniku organického života z látky neorganické. Ale to jsou pouhá slova, kterými toliko chtějí zastříti rozpaky, v nichž se v otázce o vzniku organického života ocítají. A pak i kdybychom připustili, že tímto způsobem vzniká život organický, musíme se dále tázati, odkud a jak povstaly ony „zvláštní okolnosti“, ony „komplikované poměry“ atd.? Dokud materialisté na tuto

¹⁾ Chemische Briefe. S. 202.

²⁾ Život organický prohlašují za pouhý výsledek sil fyzikálních a chemických mimo Haeckela: Du Bois-Reymond, Ludwig, H. Lotze, Schiff a m. j.; tuto domněnku zamítají: Liebig, J. Müller, R. Wagner, V. Flourens, Bischoff, Schmidt a j.

otázku nedají určité odpovědi, — což jest vůbec nemožno, — dotud sami chtějíce nechtějice připouštějí, že organický život z fyzikálních a chemických sil nedá se vysvětliti a proto nezbytně předpokládá zvláštní nad neústrojnou přírodu povznesený princip.¹⁾

Mnozí přírodopytci také připouštějí, že v nynější a snad i v historické době vůbec prvotné plození nedá se dokázati. Ale zamítajíce podle svého materialistického stanoviska každou transcendentální příčinu v proces života přírodního zasahující tvrdí, že prý nynější země jako věkem sešlá stařena nemá sice již této plodící síly, avšak v dřívějších periodách svého vývoje, když ještě v mladistvém věku žila, tvořila prý zajisté organismy z látek neorganických.

Než i touto domněnkou zabíhá materialismus do chobotu. Vždyť každé značnější zmocnění fyzikálně-chemických pochodů na naší zemi, každé zvýšení světla, tepla a elektřiny nad nynější obyčejnou míru jejich působnosti nejen nepodporuje života organického a jeho rozvoje, nýbrž jej přímo ničí. A proto také nebyla země, dokud se až na jistý stupeň tepla neochladila, organického života vůbec ani schopna. Kdyby ku vzniku organismu nebylo ničeho jiného potřebí, než aby látky, ze kterých se organismus skládá, ve vodě 60° R se rozpustily, musil by zajisté každý chemik, jakmile by tyto organické látky ve vodě rozložil a vodu na 60° R ohřál, vytvořiti tímto způsobem kterýkoliv organismus, což se zajisté až doposud nikomu nepodařilo.

Někteří přírodopytci, aby nemusili vzniku organismů odvozovati ze tvůrčí moci Božské, věří raději očividným nesmyslům. Tak na př. učí Sterry Hunt, Edgar Quinet, H. E. Richter, W. Thomson, že nejprvotnější organismy vznikly na tělesech nebeských a odtud pak zaneseny byly buď povětroni nebo hvězdnými výkaly na naši zemi, když již přiměřeně se byla ochladila.

Než touto věru směšnou domněnkou, jak samo sebou patrné, záhada prvního vzniku organismů zajisté se neřeší, nýbrž jen dále posunuje. Nebo tu jest se tázati, jak dotčené organismy vznikly na tělesech nebeských, odkud teprv k nám se dostaly?

Jiní zase, jako na př. Ulrici, se domnívají, že životní síla právě tak jako všechny ostatní přírodní síly byla hned od počátku některým buď ve vodě nebo ve vzduchu se vznášejícím hmotným

¹⁾ Stöckl: Lehrbuch der Philosophie 5. Aufl. 2. Abth. S. 202 ff.; od téhož autora: Der Materialismus. Mainz 1877. S. 51 ff.; pak Materialismus oder Christenthum? S. 114 f.

tělesům, ovšem jen v pouhé potenci či vloze, immanentní. Když pak vývoj země dostoupil toho stupně, že organický život umožňoval, přešla tato životní síla v činnost a vytvořila ze sebe všecken život organický.¹⁾

Ani tohoto názoru nelze v této všeobecnosti připustiti. Jak zkušenost dosvědčuje, vznikají organismy jen plozením, kteréž organismy prvé předpokládá; kdyby nebylo organismů prvých, nebylo by ani druhých, třetích . . . ani posledních.

Jakým nesmyslům raději uvěří člověk, jen aby nemusil osobního původce organického života připustiti, dokazuje nám Fechner a onino přírodopytci, kteří se pohybují v jeho myšlenkovém okruhu. Fechner pokládá veškeren svět za ústrojence božským vědomím oduševněného, jenž se jeví dvojím způsobem či směrem: psychicko-teleologickým a materiálně-mechanickým. Podle jeho názoru byl svět původně organickou koulí, jenž měla v sobě snahu dvojím svrchu dotčeným směrem se dále vyvíjeti. Vývojem tímto rozpadl se svět ve dvojí druh molekul: organických a neorganických. Organické molekuly jsou prvotné a původní, z nichž teprv neorganické se vytvořily.²⁾

Ještě dobrodružněji vysvětluje původ organického života prof. W. Preyer. Podle jeho názoru byl prý svět původně obrovským žhavým organismem, jehož dech záležel snad ve svítícím železitém plynu, krev v tekutém kovu a potrava v povětroních. Když se tento žhavý organismus na svém povrchu postupem času byl ochladil a tak pozbyl své původní síly a svěžesti, vytvořil ze sebe teprv látky neorganické, kteréž nám proto jeho částečnou umrlčí ztuhlost znázorňují.³⁾

Názor tento příčí se svědectví vši skutečnosti, jakož i přesvědčení veškeré přírodovědy, kteráž pokládá vesměs látky neorganické za původní a organismy za druhotné a proto z neorganické hmoty vysvětluje teprv organismy a nikoliv naopak.

Ale i kdybychom připustili nesmysl této theorie a s Fechnerem a Preyerem vložili život organický původně již do hmoty, přece ani tak nevysvětlíme záhady ústrojného života. Kdyby hmota již

¹⁾ Ulrici: Gott und Natur. 2. Aufl. S. 381.; O. Flügel: Der Materialismus. Leipzig 1865. S. 53 f.

²⁾ Fechner: Über die physikalische und philos. Atomlehre. 2. Aufl. S. 83; Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. 1873. S. 103.

³⁾ Preyer: Naturwissensch. Thatsachen und Probleme. Berlin 1880. S. 51 ff.

od počátku chovala v sobě organický život, byl by jí život tento tak vnitřní a bytný, že by se ode hmoty nedal ani odmysliti. A v tomto případě nebyla by anorganická hmota vůbec ani možná. Jak později ještě zevrubněji ukážeme, chová v sobě již pojem věčné hmoty patrnou absurdnost, a absurdnost tato stává se ještě větší a zřejmější, připisuje-li se věčné hmotě také věčná organisa ce. Názor tento příčí se proto také prvním zásadám každé fysiky, která ničeho neví o ústrojnosti jakožto všeobecné vlastnosti hmoty.¹⁾

Prvotné plození jest naprosto nemožno, a to v nižádném tvaru, ve kterém je dosud přírodověda připouštěla. A proto nezbyvá, než život organický vysvětlovati z příčiny transcendentální, nadsvětové a mimosvětové čili co totéž jest, z tvůrčího konu Božského.

Scholastika sice také podle příkladu sv. Augustina připouštěla možnost prvotného plození, ale obmezovala toto plození jen nejnižšími a nejjednoduššími živočišnými tvary²⁾ a mimo to neodvozovala ho, jak nynější materialisté činí, z pouhých fysikálních a chemických sil, nýbrž učila výslovně, že Bůh původně vložil ve hmotu potence těchto živočišných tvarů (tak zvané *rationes seminales*), ze kterých pak v poměrech organickému životu vůbec příznivých dotčené nejnižší živočišné druhy se vyvinuly. Ačkoliv tedy scholastika samovolné plození měla za možné, přece se nauka její podstatně liší od názoru nynějšího mechanického materialismu o původu organického života.

Z pouhé hmoty a jejich sil — tak učí rozum i zkušenost — nedá se naprosto vznik života ústrojného vysvětliti a proto musí býti hmotě zevnější příčinou vstípen, a příčinou touto může býti jen Bůh. Organismy vznikly tedy tvůrčí činností Božskou.

Tuto tvůrčí činnost nesmíme však si představovati jakožto stvoření z ničeho (*creatio prima = productio rei ex nihilo secundum totam substantiam*), nýbrž jakožto stvoření druhotné (*creatio secunda*), o kterém později teprv obšírněji promluvíme. Neboť organický životní princip jak v živočichu tak i v rostlině není zvláštní o sobě a pro sebe existující podstatou, nýbrž jest

¹⁾ Schwertschlager: Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Alterthums und des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung. Eichstätt 1885. — Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit. Eichstätt 1888.

²⁾ Sr. Sv. Tom. Summ. Theol. I. qu. 71. art. 1. — qu. 72. art. 1.

toliko vyšším podstatným tvarem, jenž byv hmotě vštípen ji nade hmotu neorganickou na vyšší stupeň jestoty povznáší.

Jak zkušenost dokazuje, vznikají všecky živé bytosti toliko plozením ze semene čili z vejce. Nechceme-li však připustiti zpětného postupu do nekonečna (regressum in infinitum), jest nám nezbytně stanouti u organismů prvých, z nichž vznik a rozplod všech ostatních organismů vzal svůj původ a počátek. A poněvadž tyto prvé organismy nemohly vzniknouti ani plozením z jiných organismů čili tak zvaným plozením matečným, ani plozením prvotným (bezmatečným), nezbyvá, než že neprostředně od Boha byly stvořeny.¹⁾

Ovšem lze si mysliti, že prvé organismy vyšly z rukou Božích ve stavu ještě nevyvinutém a že teprv později přirozeným způsobem se úplně vyvinuly. Než názor tento nemění ničeho na pravdě, že organismy neprostředně od Boha byly stvořeny. Neboť v tomto případě musil Bůh, co se rostlin týká, aspoň vegetativní zárodky vložití ve hmotu, a zvířata stvořiti v tom stavu, ve kterém by již samostatného života byla schopna.²⁾

Ostatně otázka o prvém vzniku organismů co nejtěsněji souvisí s bytem vševědoucího a všemohoucího Boha, jenž v čase z ničeho stvořil tento svět a všecky jednotlivé jeho bytosti. Kdo tento byt přijímá, zajisté ve stvoření organismů neshledává žádné nemožnosti. Bůh, jenž hmotný svět z ničeho stvořil, mohl také hmotě již existující organický život vštípati a tak ji povznesti na vyšší stupeň jestoty a činnosti, kterého hmota pouze svými fysikálními a chemickými silami nikdy nedostoupí. A proto ve sporu mezi naukou křesťanskou a moderní materialistickou přírodovědou neběží na prvém místě o záhadu původu života organického, nýbrž o víru v Boha nadsvětového, vševědoucího a všemohoucího. Dokud přírodověda neuvěří v Boha, nepřipustí také, ano chce-li důsledně mysliti, ani nemůže připustiti, že organický život Bohem byl stvořen.

Rozřešení otázky o původu organismů závisí tedy konečně na poměru, v jakém si Boha k tomuto viditelnému světu myslíme.³⁾

¹⁾ Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. 5. Aufl. 2. Abth. S. 207 f.

²⁾ Natur und Offenbarung. 1894. Zur Entstehung der organischen Welt. Von R. Handmann, S. J. S. 746 ff.; Stimmen aus Maria Laach. XXII. Bd. Die „Urlinge“ des organischen Lebens. Von H. Jürgens. S. 282 ff.

³⁾ Natur und Offenbarung. 1883. S. 305 ff. (Die Naturanschauung von Darwin, Göthe und Lamarck. Vortrag in der 1. öffentl. Sitzung der 25. Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte zu Eisenach am 18. Sept. 1882, gehalten von Dr. E. Haeckel. Von Arthur Fitger.)

III. Původ organických druhů.

§ 41.

Další předležitá otázka, již se moderní přírodověda s napnutím všech sil zabývá, týká se vzniku či původu jednotlivých organických druhů říše rostlinné i živočišné od nejjednodušších buníc až po člověka. Otázku tuto vytknul si na prvním místě Darwin svou descendenční a transmutační teorií rozřešiti.

Domněnku, že některé živočišné druhy z jiných se vyvinuly, vyslovili již někteří přírodní filosofové pohanského starověku. Onat jest základem metamorfosí Ovidových, jakož i kosmogonických soustav křesťanských Gnostiků.¹⁾

Také v komentářích sv. Augustina naskytají se některé myšlenky, které upomínají na zákon vývoj veškerého ústrojenstva určující.²⁾

Podle názoru tohoto církevního učitele stvořil Bůh organickou přírodu „potentialiter atque causaliter,“ zároveň se hmotou, (Eccli 18. 1.) Svět podobal se na počátku svého stvoření semeni, kteréž všechny části příštího stromu v sobě potenciálně zahrnovalo.

Všeobecná myšlenka, že vyšší druhy z nižších se vyvinují, naskytá se také u Leibnitze, Herdra a obzvláště u Kanta.³⁾ Vůbec lze říci, že od doby, kdy počala palaeontologie v jednotlivých vrstvách zemských pozorovati postup rostlinných a živočišných zkamenělin, názor o vývoji vyšších druhů z nižších ve přírodovědě pořád více obecněl. Ze spisů, které názor tento místněji odůvodňují, jest z polovice minulého století obzvláště pozoruhodný spis ve Francii pod názvem „Telliamed“ vyšlý.⁴⁾ V tomto spisu tvrdí spisovatel, že z bylin mohou vznikati křoviny, ze křovin stromy. Tím, že ryby činily časté pokusy nad vodu se povznesti, nabyly křídel a proměnily se v ryby létací, které když náhodou dostaly se na suchou zemi, staly se poznenáhlu ptáky. Podobně učí také Buffon, že všechny nynější živočišné druhy dají se uvésti asi na 20 pratvarů, z nichž veškero živočišstvo pouhou degenerací povstalo.

¹⁾ H. Lücken: Die Traditionen des Menschengeschlechtes. 1856. S. 32.

²⁾ De gen. contra Manich. I. 7; de gen. ad litt. V. §§ 11., 12., 16., 45.; VI. 6. § 10 sqq.; srv. Grassmann: Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwin. Regensb. 1889. S. 134 ff.

³⁾ Bärenbach: Herder als Vorgänger Darwins. 1877.; Fritz Schulze: Kant und Darwin 1876.

⁴⁾ Telliamed ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire François 1748. 2. Vol. (Telliamed překrouceno z „de Maillet.“)

Než ani jednoho z těchto mužů nelze, jak praví C. E. v. Baer,¹⁾ pokládati za předchůdce Darwinova, poněvadž všichni toliko pochybují o stálosti organických druhů, ale pozitivně nevysvětlují, jakým způsobem druh ve druh se mění.

Pravými předchůdci Darwinovými byli teprv Lamarck a a Geoffroy St. Hilaire, kteří první snažili se ukázati, jak nižší organické tvary přecházejí ve tvary vyšší. Lamarck²⁾ vymyslel si za tím účelem svou theorii descendenční, jíž všechno množství živočišných druhů ve přírodě vysvětloval znenáhlym zdokonalováním druhův a tvarů nižších. Podle jeho názoru existovaly původně jen dva organické tvary: nálevník a červ, kteří samovolným plozením vznikli. A tyto dva původní tvary pořád více se zdokonalovaly, až po dlouhých a dlouhých dobách ze sebe vytvořily všechny nynější živočišné druhy. Z nálevníka vyvinuli se polypí, měkkýši atd., z červa pak hmyzi, ryby, ptáci, ssavci a konečně člověk.

Na vysvětlenou této znenáhlé proměny uvádí Lamarck dvě hlavní příčiny: změněné podmínky životní a snahu organických tvarů přizpůsobiti se podmínkám těmto. Geoffroy St. Hilaire³⁾ v hlavní věci souhlasí s Lamarckem s tím toliko rozdílem, že příčiny vývoje vyšších tvarů ze tvarů nižších nedovozuje ze vnitřní povahy zvířecích organismů, nýbrž toliko z kvalitativních a kvantitativních změn vnějších poměrů životních.

Hypothese Lamarckova a St. Hilairova došla jen malého ohlasu a upadla brzo v úplné zapomenutí.

Neméně bezvýsledným zůstal pokus Okenův⁴⁾ a Göthův⁵⁾ vysvětliti život organický vývojem z nejjednodušších organismů. Hypothese tato zvrhla se však u stoupců Okenových v domněnky tak blouznivé a třeštivé, že pak všecken spekulativní směr ve přírodopytu posměšně „přírodní filosofii“ se nazýval.⁶⁾

¹⁾ Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. 1876. S. 275.

²⁾ Jean Lamarck: Philosophie zoologique. 1809. Nouvelle edition revue et précédée d'une introduction biographique par Ch. Martin. 1873.

³⁾ Etienne Geoffroy St. Hilaire. Sur le princip de l'unité de composition organique 1828.

⁴⁾ Naturphilosophie 1809.

⁵⁾ Osteologie 1786. Sr. Kossmann: War Göthe ein Mitbegründer der Descendenztheorie? Verhandlungen des Heidelberger naturhist.-medizinischen Vereines 1875. Neue Serie Bd. I.

⁶⁾ Dr. Karl Güttler: Naturforschung und Bibel. Freiburg 1877. S. 147.

Teprv Darwin¹⁾ přivedl téměř ku všeobecné platnosti základní myšlenku o vývoji organismů vyšších z organismů nižších a nedokonalejších spisem svým o „Původu druhů“ r. 1859. a o „Původu člověka“ r. 1871. vydaným. Poněvadž theorie Darwinova způsobila netušený rozruch ve veškeré vědě a svůj charakteristický ráz vtiskla obzvláště přírodovědě, máme za svou povinnost, theorii tuto aspoň v jejích hlavních zásadách zde vysvětliti a ku konci pak na základě kritického rozboru vynesti soud svůj o její vnitřní pravdě.

IV. Hlavní zásady theorie Darwinovy.

§ 42.

Podle Darwina vznikly všechny druhy rostlinného a živočišného života jen z několika prarodů, které se snad dají uvesti na jediný, zcela jednoduchý organismus.

Na důkaz tohoto svého názoru odvolává se na tak zvaný umělý chov, jímž lze v mezích jednoho druhu vypěstovati rozličné odrůdy a plemena.

Jak zkušenost dokazuje, není dvou jedinců jednoho druhu, kteří by sobě byli úplně a naprosto rovni. Každý jedinec má nějakou vlastnost, jíž se od ostatních liší. Zamlouvá-li se hospodáři nějaká vlastnost, již pozoruje na dvou jedincích (samci a samici) domácích zvířat, spáří je, a z jejich mláďat vybere zase ta, která

¹⁾ Darwin se narodil r. 1808. Již v 24. roku věku svého účastnil se ve vědecké výpravě na anglické lodi „Beagle“ (výžle = Spürhund), kteráž byla vyslána k prozkoumání jižního konce Ameriky a některých míst v jižním moři. Cesta tato trvala pět roků. Po svém návratu uveřejnil Darwin obšírnou zprávu o plavbě této. Také zpracoval zoologickou a geologickou část velikého cestopisu, jenž byl jakožto výsledek této vědecké expedice vydán. Mimo to vydal také spis o vzniku „zadorů koralových“, o nichž na své výpravě do jižního moře konal zvláštní studie, jakož i monografii o „Cirrhipedích“, prazvláštních to zvířatech mořských. — Po svém návratu žil v zátíši na svém statku v hrabství Kentském. Tu pozoroval různé odrůdy domácích zvířat a zahradních květin, které lze umělým výběrem vypěstovati a zbuďoval tak poznamenáblu svou theorii o všeobecném vývoji života organického. Až do r. 1858. ničeho ještě o této theorii neuveřejnil, ačkoliv již r. 1844. měl obrys její hotový. Když však r. 1858. z rukopisu, jež mu Alfred Russell Wallace z Indie byl zaslal k uveřejnění v jistém anglickém časopise, nabyl přesvědčení, že tento jeho přítel hájí podobné theorie o původu organických druhů, neváhal již déle a vydal současně r. 1858. krátký výtah ze svých rukopisův a roku následujícího (1859.) své světoznámé dílo o „Původu druhů v říši živočišné a rostlinné přirozeným výběrem aneb zachováním nejdokonalejších plemen v boji o život.“ Roku pak 1871. vyšlo druhé slovníkové dílo jeho: „Původ člověka a po-
hlavní výběr.“ Srov. Reusch: Bibel u. Natur. Bonn 1876. 4. Aufl. S. 361 ff.

se touto vlastností vyznamenávají, a zase je pohlavně spojí a v tomto umělém výběru a pohlavním křížování pokračuje tak dlouho, až tato vlastnost se stává charakteristickou známkou všech jedincův a tím také příčinou a základem nové odrůdy a konečně i nového plemene.

Jako člověk umělým chovem či výběrem v mezích jednoho druhu dovede vypěstovati novou odrůdu, tak prý příroda vytvořila přirozeným výběrem z nižších organických tvarů tvary vyšší a dokonalejší. Přitom předpokládá Darwin, že příroda jak v říši rostlinné tak i živočišné zplozuje více jedinců, než může uživiti. Tak na př. jest prý vypočítáno, že jediný párek polních myší, hraboš rolní (*hypudaeus arvalis*) za příznivých okolností může zploditi za jedno léto potomstvo 23.000 myší čítající. Kdyby se rolní hraboš stejnou měrou rozplozoval jen půl lidského věku, vzrostl by v počet myší, které by byly těžší, než celá naše země.

O tresce (*gadus morrhua*) jest známo, že klade ročně až 3–5 millionů života schopných jiker.¹⁾

Každá organická bytosť, praví Darwin, rozmnožuje se tou měrou, že by potomstvo její pokrylo brzo veškeren povrch země, kdyby se z větší části nezničilo. Pro všechny jedince, kteří se rodí, nemá země ani místa ani dostatečné potravu, a proto musí mnozí zahynouti. A poněvadž každý jedinec má přirozený pud, jenž jej nutká, by se na životě zachoval, musí ve přírodě ustavičný boj o život zuřiti, obzvláště mezi jedinci téhož druhu.²⁾ A v tomto boji vítězí onino jedinci, kteří náhodou mají nějakou vlastnost, jež jim poskytuje jistou výhodu proti jejich soupeřům. Tak na př. vlk, jenž nad ostatní zvířata se vyznamenává rychlejším během, nalezne snáze potravu a tak se na životě zachová. Souhlasí-li barva peří některého ptáka s okolím, v němž se zdržuje, více než barva ostatních jedinců téhož druhu, snáze se skryje před okem dravcovým, kdežto ostatní za kořist mu upadnou. A proto příroda vybírá mezi jedinci téhož druhu vždy ty, kteří jsou podmínkám životním v těch okolnostech a na těch místech, kde žijí, více přizpůsobeni, než ostatní, a kteří proto v boji o život jsou opatřeni nějakou výhodnou a prospěšnou vlastností, jež jim dopomáhá k vítězství nad jejich méně šťastnými soupeři. Jedinci v boji o existenci vítězíci zůstávají na životě, páří a rozmnožují se, kdežto všichni ostatní hynou. A toť právě onen přirozený výběr, na němž

¹⁾ Sr. Darwin: Entstehung der Arten. Stuttgart 1884. 7. Aufl. S. 84 ff.

²⁾ Darwin: op. c. S. 81 ff.

Darwin buduje svou theorii o vývoji všech organických druhů z několika jednoduchých prarodů. Tímto přirozeným výběrem hledí prý příroda bez ustání po veškerém světě každou sebe nepatrnější změnu u všech jedinců téhož druhu vypátrati, a je-li jim v boji o život výhodna a užitečna, zachovati a zdokonaliti, jinak však zamítnouti.¹⁾

Jedinci, jenž v boji o život nad svými soupeři zvítězili nějakou výhodnou vlastností, pohlavně se spojují a přenášejí dotčenou vlastnost na své potomky. A stupňuje-li se tato vlastnost po delší dobu týmže směrem, může se státi, že konečně z dotčených jedinců se vyvinou potomci, kteří se od svých prarodičů již dosti značně liší a tak již novou odrůdu tvoří. Odrůdy pokládá Darwin za vznikající druhy. Když prý ona výhodná vlastnost, kteráž svým stupňováním a mohutněním dala příčinu ku vzniku odrůdy, dále týmže směrem se vyvíjí a množí, může prý po tisících a tisících generací dostoupiti konečně takového stupně, že tvoří tvar, jež druhem nazýváme. Všechny přechodné tvary, kterými onino jedinci nade svými soupeři zvítězivší vystupovali, až konečně v nový druh se proměnili, úplně zanikly, poněvadž ve všeobecné soutěži o život svými mocnějšími potomky byly potlačeny. — Může se také státi, že jedinci jednoho a téhož druhu postupem času se vyvíjejí rozličnými směry, a tak znenáhla tvoří skupinu druhů, které se v jeden rod spojují. Ale i rody mohou se zase rozštěpiti a ze sebe řády, třídy atd. vytvořiti. Tak vznikají z jedinců druhy, z druhů rody, z rodů řády, z řádů třídy atd., podávajíce nám obraz jednotné, zcela pravidelně rozčleněné soustavy jak říše rostlinné tak i živočišné.

Tímto způsobem odvozuje Darwin veškeru organickou říši takorčka hravě z několika organických prarodů, ano i z jediné bunice. Ovšem cesta, kterou vývoj této bunice až k člověku postupoval, jest nesmírně dlouhá. Vždyž jen znenáhla a teprvé po mnohých generacích vlastnost, kteráž veškerým jedincům v boji o život prokázala platné služby, přechází plozením na všechny jejich potomky a vytváří novou odrůdu. Avšak tato vlastnost, má-li z ní nový druh se vyvinouti, musí se týmže směrem stupňovati a množiti, k čemuž potřebuje ještě delší doby, ještě většího počtu generací. A proto učí Darwin, že již vznik každého jednotného druhu vyššího z druhu neprostředně nižšího žádá nepřehledně dlouhé řady let, proti níž každá doba historická úplně mizí, a následovně, že vývoj

¹⁾ Darwin: op. c. S. 109.

od prvního organického tvaru až po jeho prozatímní ukončení v člověku mohl se státi jen v době, která daleko přesahuje všechny naše představy o čase.

Tot hlavní rysy theorie Darwinovy.

Přirozený výběr v boji o život jest onou kouzelnou formulí, již Darwin řeší všechny záhady organického života. Tento přirozený výběr dokládá a odůvodňuje pak nesčetnými příklady z života přírodního.

Ostatně jest podotknouti, že Darwin sám neprohlašuje svou nauku za exaktní pravdu, nýbrž za pouhou hypotese a ponechává její úplné odůvodnění a potvrzení teprv budoucím přírodozpytcům.

Jinak však si počínají jeho stoupenci. Tajemství stvoření, tak hlásá Haeckel¹⁾ žasnoucímu světu, jest prý navždy rozřešeno. Jako Newton odhalil zákony, jimiž se pohyb těles světových řídí, tak prý dokázal Darwin zákony, jimž jest podroben vývoj života organického. I přirovnávají theorii Darwinovu k větě Pythagorově proti níž brojí prý jen tmáři a nepřátelé každé svobodnější myšlenky.²⁾

Nuže uvažme jednotlivé zásady, o které Darwin svou theorii opírá.

V. Přirozený výběr.

§ 43.

Zkušenost dokazuje, že všechen umělý chov není s to, aby vypěstoval z jedinců jednoho druhu druh zcela nový, jenž podstatně se liší od druhu, jemuž onino jedinci náleželi. Výsledek, jehož umělým chovem lze dosíci, záleží toliko v nových odrůdách anebo plemenech, které však nikdy mezi druhových nepřekračují. Ačkoliv Darwin³⁾ tvrdí, že jeho holubi se více ještě od sebe liší, než různé druhy, přece všichni domácí holubi, i kdyby sebe více od sebe se rozcházel, plodně mezi sebou se páří a následně k jednomu druhu náležejí. Aby vlastnost u některých jedinců náhodou vzniklá na jejich potomstvo se přenesla a navždy se ustálila, k tomu jest se strany hospodáře potřebí největší opatrnosti. Jedince tyto musí od ostatních odloučiti, spáříti a z jejich

¹⁾ Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. 5. Aufl. S. 25.

²⁾ Jos. Diepolder: *Darwins Grundprincip der Abstammungslehre*. Freiburg in Br. 1891. 2. Aufl. S. 1 ff. — *Natur und Offenbarung*. 1885. „Eine Entstehung neuer Arten im vollen Gange?“ S. 372 ff.

³⁾ Darwin: *op. c.* S. 45.

mládat zase pohlavně spojití ta, která jsou opatřena vlastností, již v potomstvu jejich chce ustáliti, a tak pokračovati neustále, až všichni jedinci touto vlastností se vyznamenávají.

Umělým chovem lze jen tenkrát vypěstovati novou odrůdu, když tento chov zcela důsledně se řídí určitým záměrem a úmyslem. Avšak přirozený výběr, jímž Darwin vysvětluje vznik vyšších tvarův organických ze tvarů nižších, vylučuje z vývoje organického veškeru účelnost a dovozuje vznik a původ vyšších druhů ze druhů nižších z pouhé slepé náhody. Když boj o život mezi jedinci některého druhu nejvíce zuří, tu náhodou někteří jedinci mají nějakou vlastnost, která jim k vítězství nad ostatními dopomáhá. A tato náhoda se opakuje nesčíslněkrát, až dotčená vlastnost tak zmohutní, že z ní vzniká odrůda, plemeno, ano zcela nový druh. Poněvadž vznik každého nového druhu na pouhé náhodě závisí, mohli bychom naprosto řečeno míti nyní zcela jinou říši rostlinou a živočišnou, kdyby byly bývaly jiné zevnější podmínky, jímž se musili jednotliví jedinci v boji o život přizpůsobiti. Z toho patrně, že mezi umělým chovem či výběrem a mezi přirozeným výběrem, jímž vysvětluje Darwin vývoj organického života, není ani nejmenší analogie. Neboť umělý výběr řídí se zcela důsledně určitým plánem, kdežto přirozený výběr všechnu účelnost, úmyslnost a záměrnost zásadně vylučuje. Z umělého výběru lze dle zákona analogie jen tolik uzavíratí, že by příroda, kdyby při svém přirozeném výběru se řídila jistým plánem, se potkala s týmž cílem, jako výběr umělý. Darwin však soudí takto: Poněvadž umělý výběr a chov jistým určitým plánem se řídící vytváří v mezích jednoho druhu mnohé odrůdy a plemena, může také příroda svým přirozeným, úplně bezúčelným výběrem z jedinců téhož druhu vypěstovati nejen novou odrůdu a nové plemeno, nýbrž i zcela nový druh. Než kdyby bylo také možno, umělým chovem vypěstovati nejen nové odrůdy, nýbrž zcela nové druhy, ještě by nenásledovalo, že by také příroda přirozeným výběrem musila dosíci téhož výsledku, a to proto, poněvadž umělý výběr děje se účelně dle jistého plánu, kdežto přirozený výběr se řídí jen slepou náhodou. Zkušenost však dosvědčuje, že všechny odrůdy, jakmile jejich odlučování a křížování přestává, brzo pozbývají svých odrůdných zvláštností a docházejí zase jednotného rázu druhového, jako na př. na holubech na náměstí svatého Marka v Benátkách jest pozorovati.

Vůbec lze říci, že theorie Darwinova o vzniku druhů jest zbudována na náhodě. Náhodou objeví se u některých jedinců vlastnost, která jest jim v boji o život prospěšna. Tito jedinci se zachovají na životě, kdežto všichni ostatní zhynou. Po mnohých a mnohých generacích dědí tuto vlastnost již všichni jejich potomci a tvoří takto první odrůdu, již se od původního tvaru poněkud liší. Mezi těmito takto pozměněnými jedinci objeví se náhodou zase někteří, jenž jsou touto vlastností poněkud ve vyšším stupni opatření. Tito zase v boji o život nad ostatními vítězí, pohlavně se poji, a po mnohých generacích přenášejí tuto o něco zdokonalenou vlastnost na všechno potomstvo atd. atd. Vznik a zmohutnění každé vlastnosti do té míry, až z ní vzniká nejen nová odrůda, nýbrž zcela nový druh, předpokládá nekonečnou řadu šťastných náhod, jež se vždy úplně shodovati musí. Znázorněme to příkladem.

Podle Darwina vyvinula se naše žirafa ze tvaru jelenovitého, jenž původně měl zcela obyčejný krk, jako ostatní naši jeleni. V krajině, kde tento jelenovitý druh žil, udeřilo veliké sucho. Všechno rostlinstvo poschlo, jen ještě listí na stromech se zelenalo. Avšak vyhladověli jeleni nemohli ho pro krátkost krku dosáti a proto znenáhla hladem zhynuli. Na štěstí byli mezi nimi někteří jedinci, kteří se náhodou zrodili s krky o něco (asi o palec) delšími. Tito mohli listím na vyšším stromovi se ještě zelenajícím hlad svůj ukojiti a tak se na životě zachovati. Častým opakováním tohoto průběhu dosáhly prý konečně žirafy svého nynější sedm střevců dlouhého krku.¹⁾

Dejme tomu, že v krajině, kdež se prarodiči nynější žirafy zdržovali, vypukl v jisté době hlad, od něhož se zachovali jen onino jedinci, kteří náhodou v této době měli krk o palec delší, a že po dlouhém čase tento (o palec) prodloužený krk přešel dědičností na veškero potomstvo. Aby se však tento krk dále prodlužoval, musil vždy hlad s mnohem větší prudkostí, než poprvé, se rozzuřiti. Neboť kdyby se i po druhé, po třetí atd. hlad stejnou měrou jako poprvé opakoval, byla by všechna individua nalezla potravu a smrti unikla a následovně dalšího prodlužování krku neměla potřeby.²⁾

¹⁾ Darwin: Entstehung der Arten. I. c. S. 245 ff.

²⁾ Külliker: Morphologie und Entwicklungsgeschichte des Pennatulidenstammes. Frankfurt 1872. S. 28. — Nägeli: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. München 1884. S. 310 ff. — Moritz Wagner: Sitzungsbericht der Münchener Akademie. München 1870. II. Bd. S. 354. — Askenasy: Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre. Leipzig 1872. S. 8 ff.

Kolik millionů šťastných náhod musilo by se tu shodovati, jen aby proces tento byl logicky možen!

Stoupenci descendenční theorie připisují Darwinovi za nesmrtelnou zásluhu, že ze přírody (aspoň co se týká organického života) odstranil účelnost a účelnou záměrnost a na místo její postavil železný zákon fysických příčin účinkujících a z příčin těchto vysvětlil všecken život organický. V pravdě však Darwin účelné příčiny nahradil toliko pouhou slepou náhodou! Kde však vládne slepá náhoda, tam není žádné zákonnosti. Fysické účinkující příčiny působí jen potud zákonně, pokud jsou příčinami „per se“, t. j. pokud svou vnitřní přirozeností jsou určeny jak ku své činnosti, tak také k účinu či předmětu této činnosti. Fysické účinkující příčiny, pokud jsou příčinami „per se“, působí vždy podle nezměnitelného přirozeného zákona a proto směřují také vždy svými činnostmi jen k jednomu účinu. Tak nese na př. jablůň jen jablka, hruška jen hrušky atd. Kdykoli však účinkující příčiny jsou příčinami jen „per accidens“, t. j. kdykoliv působí nějaký účín, k němuž podle přirozeného, činnosti jejich řídicího zákona nejsou určeny a zřízeny, pak nejsou již určeny jen k jedinému účinu a proto se také ve své činnosti vymykají z pravidelné zákonnosti. Spadne-li se střechy kámen a zabije-li okolo jdoucího člověka, jest kámen jen nahodilou příčinou (causa per accidens) smrti tohoto člověka. Kdežto příčiny „per se“ vždy účín svůj kladou s úplnou pravidelností, tak že účín tento již napřed lze určit s naprostou jistotou, ano i vyjádřiti formulí mathematickou, působí nahodilé příčiny neočekávaně a proti všemu nadání. A proto i když nahodilá příčina jest nám známa, nemůžeme nikdy z její povahy souditi na účín, který způsobí.

Theorie Darwinova není zbudována na fysických příčinách účinkujících, pokud tyto příčiny jsou „causae per se“ a svůj účín působí podle nezměnitelného přirozeného zákona, nýbrž jen pokud jsou „causae per accidens“ a svůj účín kladou mimo všecko nadání a očekávání. Nauka Darwinova neopírá se takt o zákonnost fysických příčin, nýbrž o pouhou hru slepých náhod.

Poněvadž podle Darwina ku vzniku každého jednotlivého vyššího organického druhu ze druhu nižšího již nesčetný počet těchto šťastných náhod spolupůsobí, což jest teprv říci o vývoji veškeré říše rostlinné a živočišné z několika původních prabunic! Vývoj tento předpokládá počet náhod, jenž daleko převyšuje všecky naše představy. Ačkoliv nelze říci, že vývoj vyšších orga-

nismů z organismů nižších přirozeným výběrem jest naprosto nemožen, přece shoda všech těchto nesčetných náhod má tak málo pravděpodobnosti do sebe, že theorie Darwinovy již z logických důvodů nelze připustiti. Kdyby někdo tvrdil, že Rothschildové nabyli svého bohatství jen hrou v lotterii a to tak, že v minulém století zakladatel tohoto nejbohatšího peněžnického domu na světě (Mayer Anselm) vsadil 10 kr. a vyhrál 50 zl., z těchto 50 zl. vsadil 5 zl. a vyhrál 500 zl., z těchto 500 zl. vsadil 50 zl. a vyhrál 5000 zl. atd., a že v těchto sázkách jeho potomci pokračovali, až konečně vyhráli všech 2000 millionů, kterými nyní světu vládnou: zajisté by se každý takovéto řeči jako žertovné smyšlenice zasmál. A přece lze snáze vyhráti 2000 millionů znenáhla z lotterie, než vysvětliti veškeru organickou říši přirozeným výběrem v boji o život. Než o logické stránce theorie Darwinovy promluvíme později ještě zevrubněji.

VI. Přejídné tvary.

§ 44.

Podle nauky Darwinovy nemá žádný organický druh určitých mezí, jichž by nemohl překročiti. Každý druh jest takorčka v ustavičném toku a proto nelze udati hranic, kde by jeden druh končil a druhý počínal. V tom právě liší se theorie Darwinova od názoru dosavadního, především Cuvierem hlásaného, dle něhož jest každý organický druh, rostlinný i živočišný, zvláštní „opus naturae“, jehož meze jakož i charakteristické známky jsou úplně určeny a proto také nezměnitelný.

Poněvadž druh nižší znenáhla se měnil a přecházel ve druh vyšší, vystupoval každý organický druh po nesčetných středních či přechodných tvarech, až se úplně proměnil ve druh neprostředně vyšší. Tyto přechodné tvary však úplně zmizely, poněvadž v boji o život podmínkám životním nebyly přizpůsobeny a zachovaly se jen ony tvary, které nějakou prospěšnou vlastností v dotčeném boji nad svými soupeři zvítězili. Mezi nynějšími organickými tvary jeví se ovšem mezery, avšak mezery tyto byly kdysi úplně vyplněny a povstaly teprv, když přechodné, života a rozplozování neschopné tvary vymřely.

Poněvadž vyšší tvary vyvíjely se z nižších jen znenáhla, ba nepozorovaně, následovalo na každý druh, než se z něho druh vyšší vytvořil, nesčetné množství tvarů přechodných, které v boji o život průběhem času úplně zmizely. Počet tvarů

zaniklých a vymřelých jest proti počtu druhů nyní existujících nesčíslněkrátě větší. Než kam se poděly všechny tyto nesčetné přechodné tvary? Přece nemohly tou měrou zmizeti, aby po nich nezůstalo ani nejslabší stopy a nejmenšího zbytku! Bylo li těchto tvarů takové množství, musily by se aspoň některé exempláře, nerci-li jinak, aspoň ve fossilním stavu v jednotlivých vrstvách zemských zachovati. Avšak výzkumy geognostické nenalezly tu doposud ani nejmenší stopy nějakého tvaru přechodného. Ze všech myriad organických členů po sobě následujících, ze všech myriad řetězů živočišných rodokmenů, které musily existovati, pak-li se theorie Darwinova zakládá na pravdě, nezbyly ani dva údy, ze kterých by se dalo souditi, že kdysi všechny nyní existující druhy byly spojeny.

Naproti Darwinovi dokazuje geognosie a palaeontologie zcela zřejmě, že v nejstarších vrstvách silurských periody palaeozoické, v nichž první zbytky života organického se objevují, nejen nejmenší stopy není po oněch jednoduchých tvarech, s nimiž podle Darwinova vývoj organického života započal, nýbrž že v nich všechny čtyři hlavní živočišné tvary: paprskovci, členovci, měkkýši a obratlovci ve zkamenělinách zároveň se naskytají.¹⁾

Nato odpovídají Darwinovci, že jednotlivé vrstvy zemské, v nichž zbytky organického života ve zkamenělinách jsou uloženy, nejsou ještě tou měrou prozkoumány, aby již nyní s úplnou určitostí mohlo se tvrditi, že geognosie nenalezá žádných přechodných tvarů ve fossilních útvarech zemských. Až geognosie lépe prozkoumá tyto jednotlivé vrstvy na různých místech naší země, zajisté prý objeví tyto přechodné tvary organického života a tím nade vši pochybnost potvrdí nauku Darwinovu.

Jest sice pravda, že dosud jen poměrně malá část kůry naší země geognosticky byla prozkoumána, avšak přece již mnohé krajiny byly tak dokonale probádány, že jest téměř nemožno, aby se v nich nenalezly ony lomnělé přechodné tvary, kdyby jich tam vůbec bylo. Palaeontologie čítá nyní již přes 30.000 rozličných zvířecích druhův a též přemnohé druhy rostlinné, které ve stavu zkamenělém objevila v jednotlivých útvarech zemských a mnohé z těchto druhů nalezla na nejrůznějších místech země naší v tisících a tisících exemplářích. A tyto nesčetné zkameněliny podávají ne-

¹⁾ Ferd. Römer: Über die ältesten Formen des organischen Lebens auf der Erde. Berlin 1869. S. 23, 32.

zvratný důkaz, že objevené druhy vznikaly a zanikaly beze všech tvarů přechodných.

Vrstvy zemské, kteréž neprostředně po sobě následují, chovají sice společné druhy, ale nikde nevykazují tvarů, které by svědčily, že jednotlivé druhy poznenáhla v sebe splývaly. Všecky objevené druhy jsou úplně určity a od sebe rozdílny.¹⁾ Totéž do-
svědčují také jiní slovníci palaeontologové a geologové, jak Fraas,²⁾ Pfaff³⁾, a obzvláště Joachim Barrande,⁴⁾ jehož sám Darwin první autoritou v tomto oboru nazývá.⁵⁾ Dílo jeho: „Système Silurien du centre de la Bohème“ o 22 svazcích, o němž 44 let pracoval, vzbudilo nemalý podiv všech odborníků nejen důkladností zpracovaného materiálu, nýbrž i obsáhlou znalostí příslušné literatury. Ke studiím svým snesl Barrande tak ohromnou látku, že jí v té míře dosud nikdo nesebral v žádné jiné zemi. K účelu tomu připravil se i jazyku českému, vycvičil si s velikým nákladem sbor dělníkův a sběratelů, kteří na místech jím určených, obzvláště u Skrej a Tejřovic po mnohá léta nesmírné množství zkamenělin vytěžili. V prvním svazku dotčeného díla svého jedná o 168 různých druzích tak zvaných trilobitů čili raků. A mezi všemi těmito přčetnými druhy nenalezl Barrande ani jediného přechodného tvaru. Všechny jsou zcela určitě od sebe odděleny.

Ve středním z osmi vrstevních stupňů siluru českého objevil Barrande 165 různých druhů cephalopodů (hlavonožců, druhu to měkkýšů), a přece nenalezl ani předběžných tvarů, z nichž se vyvinuly, ani přechodných tvarů, které spojovaly tyto jednotlivé přísně od sebe se lišící druhy.

Podivuhodná jest také okolnost, že všichni tito měkkýši v tomto tak ohromném množství dávno již před plži a mlži v siluru českém se objevují, což přímě theorii descendenční se protiví. Také rozličné druhy ryb, jež Barrande nalezl ve třetím vrstevním stupni silurském, nemají ani jediného přechodného tvaru, a což zde

1) Oswald Heer: *Urwelt der Schweitz*. Zürich 1856. S. 599.

2) Oscar Fraas: *Vor der Sündfluth. Eine Geschichte der Urwelt*. Stuttgart 1866.

3) Friedrich Pfaff: *Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des bibl. Schöpfungsberichtes*. Frankfurt 1855. — *Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte*. Frankfurt 1868. — *Grundriss der Geologie*. Leipzig 1876. — *Die Theorie Darwins und die Thatsachen der Geologie*. Ein Vortrag. Frankfurt 1876.

4) *Système Silurien du centre de la Bohème*. Prague et Paris. 1853. *Extrait du Supplément du Vol. I. du Système Silurien du centre de la Bohème*. 1871.

5) *Ursprung der Arten*. I. c. S. 406.

obzvláště jest pozoruhodno, objevují se zde ryby pojednou hromadně, „jako když“, jak praví slovník Belt, „vojsko se nahrne,“ beze všech předchozích nižších tvarů, tak že mezera mezi zvířaty bezpáteřnatými, v nižších vrstvách silurských umístěnými, a mezi rybami, těmito prvými a nejnižšími páteřnatými živočichy, žádným středním tvarem není vyplněna. Po měkkýchších přicházejí najednou jedním skokem ihned živočichové kostnatí, což zase všem zásadám theorie Darwinovy se protiví, a proto jest zcela přirozeno, že Barrande byl věrným stoupencem Cuvierovým a hájil se vsí rozhodností stálosti a samostatnosti všech živočišných druhův a rodů proti descendenční theorii Darwinově.

Poněvadž k vytvoření a ustálení nové třídy a nového typu v říši rostlinné a živočišné zajisté jest potřebí mnohem delší doby, než ku vzniku pouhého druhu, musily by v zkamenělinách zemských aspoň přechodné tvary od nižšího typu k typu vyššímu býti umístěny.

Avšak palaeontologie neobjevila doposud ani v periodě palaeozoické, ani mesozoické a kaenozoické, v nichž zkameněliny organických tvarů se naskytají, ani nejmenší stopy přechodných tvarů ze třídy nižší do třídy vyšší, z nižšího typu k typu vyššímu. Kdekoliv se tyto jednotlivé typy ve stavu fossilním objevují, objevují se pojednou. Jako není přechodných tvarů mezi jednotlivými druhy jednoho rodu, mezi jednotlivými rody jednoho řádu a mezi jednotlivými řády jedné třídy a mezi jednotlivými třídami jednoho hlavního tvaru, tak také není žádných přechodných tvarů mezi šesti hlavními typy živočišné říše, které nynější zoologie čítá, tedy mezi prvoky a paprskovci, mezi paprskovci a červy, mezi červy a členovci, mezi členovci a měkkýši a konečně mezi měkkýši a živočichy kostnatými.

V r. 1861. nalezen v břidlici u Solenhofenu v Němcích zbytek živočicha, zvaného „*archaeopteryx lithographicus*,“ jenž prý jest zcela patrným přechodným tvarem mezi plazy a ptáky. Mimo to objeveny prý také v řekách amerických, afrických a australských některé prapodivné střední tvary mezi obojživelníky a plazy na na jedné, a mezi rybami na druhé straně.

Avšak i kdyby palaeontologie dokázala, že původně nebyly jednotlivé hlavní typy, třídy a řády organického života tak přísně od sebe odmezeny, jak je nyní namnoze spatřujeme, nýbrž že mezery mezi nimi byly vyplněny mnohými středními, nyní vymřelými tvary; přece ještě descendenční theorie nebude tím do-

kázána. Neboť i kdyby byly původně vždy na nižší organické tvary v pravidelném postupu následovaly tvary vyšší a dokonalejší, které pak postupem času vyhynuly, ještě by ani tím nebyl důkaz podán, že tyto vyšší tvary se vyvinuly z nižších. Následuje-li nějaká věc dokonalejší po věci méně dokonalé, nemusí ještě býti jejím účinem. Vždyť již logika učí, že jest dvojí posloupnost věcí, jedna číře časová, jako posloupnost poledne po ránu, rána po noci, a druhá příčinná, jako jest posloupnost syna po otci, obraz po malíři a vůbec posloupnost účinu po účinkující příčině.

Kdyby i přírodověda všechny střední tvary mezi jednotlivými druhy, rody, řády atd. obou říší organických jednou skutečně našla ve zkamenělinách kůry zemské, dokázala by nanejvýš možnost nenáhlého vývoje života organického, nikoliv však skutečnost tohoto vývoje. Je-li něco „post hoc“, není ještě „propter hoc“, aneb jinými slovy: z pouhé časové posloupnosti přírodních zjevů nelze ještě souditi, že zjevy následné vznikly ze zjevů předchozích a tyto zjevy předchozí způsobily jako příčiny účinkující zjevy následné. A proto i kdyby ve veškerém organickém životě následovaly tvary dokonalejší po méně dokonalých, není možnost vyloučena, že všechny tyto jednotlivé tvary zcela samostatně a od sebe neodvisle již původně existovaly. Přírodověda jakožto věda empirická nemá za předmět pouhou možnost života přírodního, nýbrž toliko jeho skutečnost. Přírodovědě jest uvažovati organický život, jeho říše, jednotlivé typy každé říše, těchto typů třídy, řády atd., tak jak ve přírodě existují. Otázka, jak tyto jednotlivé říše, typy, třídy, řády, rody a druhy organické vznikly, tať nemůže býti již předmětem jejího zkumu. Jen tenkrát byla by její nauka o povšechném vývoji tvarů vyšších ze tvarů nižších úplně oprávněna, kdyby tento povšechný organický vývoj empiricky dal se pozorovati.

Uvažujeme-li jednotlivé organické typy, třídy, řády atd. jak v říši rostlinné tak i živočišné, pozorujeme v nich jistou ideální podobu a shodu. Avšak tato ideální shoda není ještě nikterak důkazem jejich souvislosti genetické. Jak známo, zahrnuje v sobě první hlavní typus či větev říše organické, totiž obratlovci, pět tříd: ssavce, ptáky, plazy, obojživelníky a ryby. Všechny tyto třídy mají uvnitř těla svého pevné kosti, a na nich upevněné svaly. Všichni obratlovci mají červenou krev, v hlavě mozek a v páteři míchu, tvar těla jest u všech do jisté míry souměrný. Avšak shoda tato jest, jak patrno, jen ideální, a jen tenkrát by nás oprávněovala

předpokládati, že ryby zplodily obojživelníky, obojživelníci plazy, plazi ptáky a ptaci ssavce, kdyby tento jejich rodokmen empiricky nade vši pochybnost dal se dokázati, což však doposud přírodovědě se nepodařilo.

Descendenční theorie, tak jak jí mnozí Darwinovi stoupenici rozumějí, odporuje zdravému rozumu a všem základním zásadám logickým.

Zákon dostatečného důvodu (*principium rationis sufficientis*), o nějž nejen naše poznání, nýbrž i jestota vůbec svou bytností se opírá, žádá naprosto, tedy vždy, všude a pod každou podmínkou, že musí býti účín ve své účinkující příčině nějakým způsobem preformován, a následovně že musí býti také této své příčině úměren. Není-li účín ve své příčině nijak obsažen dříve ještě, než z ní vzniknul, nemůže z ní také následovati. „*Qui non habet, non dat.*“ „*Ex nihilo fit nihil.*“ A poněvadž musí býti mezi účinkující příčinou a jejím účínem úplná proporce, nemůže příčina způsobiti účínu, nemá-li již před jeho způsobením v sobě vlohy, tento účín způsobiti.

Podle darwinské theorie aspoň ve smyslu fanatických jejích přívrženců vyvinul se život organický z několika prabunic přirozeným výběrem v boji o život. Vývoj tento nebyl nikterak v původních prabunicích preformován, nýbrž děl se toliko vlivem vnějších mechanických příčin na základě pouhé slepé náhody.

Darwinská mechanická theorie popírá tedy všecken vnitřní v organismech samých obsažený zákon či princip, jenž vývoj vyšších tvarů ze tvarů nižších určuje a řídí, a dovozuje nenáhlou proměnu nižších organismů v organismy vyšší z pouhých vnějších fysických sil. Vylučuje ve vývoji organickém každý teleologický moment, t. j. každý vnitřní vztah k tomu, co teprv v budoucnosti z organismu se vyvinouti má, učí, že veškerá organisace jest součinem pouhých mechanických, t. j. slepě beze všeho účelu působících sil přírodních. Organismy samy nejsou nikterak k vývoji, jimž ze stupně nižšího na stupeň vyšší vystupují, vnitřně disponovány či zřizeny. Kdyby zevnější životní podmínky, jimž se organismy přizpůsobiti musí, byly bývaly jiné, zajisté by se z týchž původních prarodů, z nichž se nynější říše rostlinná a živočišná vyvinula, vytvořilo zcelá jiné ústrojenstvo, než které nyní máme. Všecky organismy jsou samy v sobě k vývoji svému úplně nelišny. Vše závisí výhradně jen na zevnějších příčinách. Podle theorie Darwinovy vyvinuli se z původních prarodů prvoci,

z prvků paprskovci atd., až konečně ze tvaru, z něhož povstaly opice, vyvinul se také člověk, jímž (aspoň prozatím) jest všeobecný tento vývoj ukončen. Z čehož patrno, že účinkující příčiny, kteréž darwinisté v organickém vývoji jedině připouštějí, jsou daleko menší a nedokonalejší, než účiny, které působí. Tu přesahuje vždy účín příčinu, která jej vytvořila. Ačkoliv Darwin učí, že vyšší druh z nižšího nevzniká najednou jedním skokem, nýbrž jen ponenáhlu, po nesčetných teprv generacích, přece jest výsledek týž, s tím toliko rozdílem, že Darwin jeden velký skok od druhu k druhu dělí na nesčetné malé skoky přechodných tvarů, jimiž nižší druh znenáhla postupuje, až se konečně ve druh vyšší mění. Ovšem jednotlivé přechodné tvary, které neprostředně po sobě následují, mnoho se od sebe neliší, ale zahrneme-li v jedno všechny odchýlky, jimiž nesčetné to množství přechodných tvarů mezi nižším a neprostředně vyšším druhem od sebe se různí, jest výsledek právě takový, jako kdyby jedním skokem nižší druh ve druh vyšší se proměnil. Uvážíme-li počet všech tvarů, jimiž organický vývoj vystupoval od nejjednodušší původní bunice až k člověku, přesahuje účín, jež účinkující příčina v tomto vývoji klade, příčinu o to, oč člověk nad původní prabunici se povznáší. Takto klade theorie Darwinova v organickém vývoji účín nad příčinu. Kdyby však byl účín větší a dokonalejší, než jeho příčina, nemá to, oč jest dokonalejší, vůbec příčiny, což jest naprosto nemožno, poněvadž nemůže býti nic učiněno, není-li příčiny, kterou by bylo učiněno. Nauka Darwinova ničí zcela očividně zákon příčinnosti, jakož i zákon dostatečného důvodu.

Nauky této nelze však ztotožňovati s tak zvanou theorií transmutační, kteráž sice také připouští vývoj vyšších organických tvarů ze tvarů nižších, avšak vývoje tohoto nevysvětluje toliko ze zevnějších mechanických příčin na základě pouhé slepé náhody, jak theorie Darwinova činí, nýbrž učí, že každý vyšší tvar, jenž z nižšího se vyvinul, byl v něm již preformován, jako jest preformován květ v lodyze, motýl v larvě atp. Podle této theorie řídí se vývoj vyšších organických tvarů principem jim imanentním. V nejjednodušší bunici jest již veškerá organická říše zahrnuta a obsažena, což dvojím způsobem se státi může. Buď jsou do ní všechny jednotlivé organické tvary úplně hotové vsunuty a zavinity, tak že není k vývoji ústrojenstva a všech jeho jednotlivých druhů ničeho jiného potřeby, než aby se nesčetné ty závitky v původním organismu obsažené roz-

vinuly a tak všechny jednotlivé druhy ze sebe vydaly. Ale poněvadž se zdá býti nemožno, aby všechny organismy podle své specifické povahy úplně hotové byly již obsaženy v jednoduché prabunici, rozumějí jiní theorii transmutační v tom smyslu, že první organismus má v sobě toliko zárodek (vlohu a potenci), za příznivých podmínek zploditi ze sebe veškeru bohatost a pestrost organického života. Jako v jednoduchém zárodkovém měchýříku celý organismus jest již obsažen, tak že není jiného potřebí, než aby (ovšem příznivým vlivem vnějších příčin) se vyvinul z tohoto měchýříku, podobně prý v původních pravech byla již všechna bohatost organického života obsažena a zahrnuta v potenci či ve vloze, z níž se pak vyvinula a tak nabyla konkrétních a určitých tvarů v jednotlivých druzích organických. A poněvadž v původních pravech byl již zárodek všech organických tvarů obsažen, nemohla se z nich jiná organická říše vyvinouti, než ta, kterou nyní před sebou máme. Vývoj jednotlivých druhů z těchto původních organismů nebyl podroben slepé náhodě, tak jak Darwinismus učí, nýbrž řídil se ve svém postupu nezměnitelnými zákony. Poněvadž v původních organismech byl již všechn organický život ve vloze preformován, směřuje jeho vývoj k jistému určitému cíli, děje se zcela účelně. Účelnost ovládá strojenstvo od nejjednodušší bunice až ku tvarům nejdokonalejším. Ano i příroda sama směřuje přímo k účelnosti, a jest nedůstojno, představovati si ji jako lotterii, ve které mezi tisíci a tisíci nešťastných kombinací také časem vyjde z osudí šťastné ambo aneb terno.

Theorie transmutační má do sebe tu přednost před teorií Darwinovou, že nevysvětluje vzniku jednotlivých druhů říše rostlinné a organické z pouhé slepé hry mechanických příčin přírodních, nýbrž uvádí v tento vývoj jednotný a soustavný plán, uvádí účelnost a podává takto možnost, záhady života organického rozumně vysvětliti.

Jako v zárodku embryonálním každý živočich již podle své specifické povahy jest preformován, tak že se zcela nutně z něho vyvíjí, tak prý mohly býti původně obsaženy všechny jednotlivé druhy obojí říše organické, rostlinné a živočišné, v několika prvotvarech jako ve svých jednoduchých zárodcích a z těchto prvotvarů postupem času za příznivých zevnějších podmínek se vyvinouti.

Ovšem jest při tomto vývoji od člověka odezřítí. Zahrnuje-li se však do tohoto povšechného vývoje i člověk, pak jest theorie transmutační právě tak absurdní, jako nauka Darwinova.

„Jestliže vznešené křesťanské učení o bratrství celého lidstva potvrzovala již dávnější theorie o společném původě všech plemen lidských, nabyli jsme nyní vědeckého potvrzení (?) neméně důležitého, že člověk též s ostatním tvorstvem ač vzdáleněji příbuzen jest, čímž se navrácujeme k posvátným (!) naukám staroindickým, k názorům a citům onoho v kulturní historii přepamatného kmene, jemuž živočich co mladší, nedospělý bratr, rostlina co krásná ale nemá a v bezvědomí spící sestra se jeví. Descendenční theorii jest správněji naznačen poměr člověka k ostatní přírodě a v tomto ohledu zahájen nový názor, kterýž dosahem svým důstojně se řadí po boku kopernikovského učení o soustavě sluneční. Jako Koperník objevil pravý poměr mezi planetami a sluncem, tak určil Darwin pravý poměr ústrojných bytostí mezi sebou.“¹⁾

Podle theorie této není rostlinná a živočišná říše se všemi svými typy, třídami, řády, rody, a druhy toliko ideální, nýbrž reální jednotou. Obzvláště v živočišné říši spojuje pokrevná příbuznost všechny jednotlivé tvary od jednoduchých monerův až ku člověku. Jako všichni lidé všech jednotlivých plemen jsou toliko rozvětveným a rozčleněným tělem prvých rodičů, podobně prý jsou všechny jednotlivé druhy živočišné, od prvokův až ke člověku, toliko rozvinutým původním prvotvarem. Žilami všech živočichův probíhá jen jedna krev, a proto jest člověk pokrevně příbuzen s opicí, opice snad s letouny atd. Již ten prvok, paprskovec, červ atd., jsou takto pokrevnými bratry člověka.

Jiní přírodopytci nechtějice odporovati zkušenosti, kteráž nade vši pochybnost dokazuje vesměs stálost všech nyní žijících druhů, jak rostlinných tak i živočišných, připadli na jinou zase theorii. Jest známo, že rostliny a zvířata, jejichž pozůstatky ve staroegyptských hrobech byly nalezeny, úplně se shodují s druhy ještě nyní žijícími. Tak na př. když zaseta pšenice v těchto hrobech nalezená, klíčila, rostla, kvetla a vydala klasy právě jako naše pšenice. Pokud dějiny člověčenstva sahají, tedy asi na 4000 let, nebyla nikde ještě postupná proměna nižšího tvaru ve vyšší pozorována. A proto mnozí zamítajíce nauku Darwinovu, že vývoj dokonalejších tvarů z méně dokonalých ještě nyní stále se děje, tvrdí, že nyní žádný organický tvar se již nemění, nýbrž ve své

¹⁾ V. Osvětu: ročník VII. Díl I. (1877) článek od Dr. L. Čelakovského: Úvahy přírodovědecké o Darwinově theorii. Str. 735.; sr. Živu: Člověk a příroda od J. Krejčího. Ročník XIII. (1866) str. 1. a 2.; Dr. Frant. Čupr: Učení staroindické. Praha 1876. Str. 4, 26.

specifické určitosti stále trvá. Avšak z toho prý nelze souditi, že tomu vždycky tak bylo. Nyní prý příroda směřuje jen k tomu, aby druhy existující zachovala. K další jejich proměně prý její síla již nestačí. Nyní příroda podobá prý se stařeně, jež pozbyla již rodičí síly, tak že nových druhů, rodů atd. již nemůže ze sebe vytvořiti. Dokud však žila příroda ve věku svého dětství a mládí, byla prý mnohem plodnější, než jest nyní. Dokud stála na tak vysokém stupni teploty, že mohla způsobiti všechny ty převraty, se kterými se shledáváme v jednotlivých útvarech kůry zemské, proč by nemohla vytvořiti z jedinců jednoho druhu různých odrůd a z nižších druhů druhů vyšších? Tomu prý nasvědčují různé, v pravdě obrovské stromy v útvaru kamenouhelném, jakož i ohromní mamuti ve vrstvách třetihorních a v náplavinách nejen po celé Evropě, nýbrž i v Sibiři, v Sev. Americe a v Novém Holandu objevení.

Když v pravěku ve Švédsku ohromné kapradiny rostly, kde nyní sotva bídná kleč prospívá, a v Sibiři ohromní sloni se pásli, kde nyní sotva nepatrné mechy živoří, zajisté měla tenkrát příroda tak mohutnou plodící sílu, že mohla zcela snadno i z nižších organických tvarů vytvořiti tvary vyšší. Soudíme-li tedy ze stálosti nynějších organických druhů na jejich stálost také v pravěku, jest prý soud náš úplně lichý, poněvadž předpokládá, že poměry životní byly v pravěku právě takové, jaké nyní máme. Mimo to učí kosmogonie a geogonie, že jak naše soustava sluneční, tak i naše země nebyly vždy v nynějším hotovém stavu, nýbrž že se vyvíjely ze stavu méně dokonalého k dokonalejšímu. Proč by tedy nebylo možno, aby též organický život měl účast v tomto všeobecném vývoji kosmickém a tellurním?

Názorem tímto odklidí prý se všecka neshoda mezi zkušeností, která dokazuje nezměnitelnost a stálost všech organických druhů a mezi teorií Darwinovou, kteráž učí, že všecky nynější rostlinné i živočišné druhy nenáhlou proměnou se vyvinuly z několika jednoduchých prvotvarů.

Na tomto stanovisku na př. stojí německý přírodopysce Fechner,¹⁾ jenž připisuje přímým předkům nyní žijících druhů, čím jsou starší, tím větší proměnlivost a menší dědičnou stálost. Poněvadž průběhem organického vývoje ubývalo pořád více proměnlivosti a přibývalo dědičné stálosti, připisuje Fechner organickým

¹⁾ Ve spisu: *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen.* Leipzig 1873.

tvarym, tak zvanou tendenci ku stálosti (Princip der Tendenz zur Stabilität¹⁾). Nyní prý organické druhy pozbyvše vši měnivosti, jsou úplně již ustáleny. Další vývoj nynějších druhů jest prý již nemožen.

Jiní zase touže myšlenku poněkud jinak vyjadřují.

Organická říše má prý v sobě všeobecnou vnitřní tendenci, pořád více se zdokonalovati a své jednotlivé tvary proměňovati ve tvary vyšší. Avšak s touto svou tendencí ocitá se často na chobotech, to jest, často vyplodí ze sebe tvary takové, které nejsou již schopny další proměny a dalšího vývoje. Tyto tvary pak se ustálí a ztrnou a dále se již nemohou vyvíjeti. A tyto utkvělé, ustálené a ztrnulé tvary, toť právě jsou naše nynější organické druhy. Tvary, kterými vývoj organického života vystupoval, až konečně na některém místě do chobotu zabočil a v nějakém stálém druhu utkvěl, nejsouce trvalého života schopny, musily prý postupem času vymizeti. Proto jest nám na př. rodokmen rostlinstva tím způsobem si představovati, „že kmen a celá koruna jeho větví rozličných generací tvořeny jsou druhy proměnlivými, kdežto nynější stálé druhy jsou toliko poslední periferické, leč rozličně staré a ve všech výškách kmene vypučelé halouzky toho stromu Stáří vyšších a soustavných stupňů, tříd, řádů, anobrž i rodů jest dle toho velmi rozličné, avšak z druhů stálých mohou některé i na nižších stupních býti poměrně mladé, k čemuž poukazuje již ta okolnost, že z hub mnohé stálé, na jisté hostitele rovněž stále a nutně odkázané druhy teprv tehda povstati mohly, když již rozličné, vysoce stojící jevnosnubné rostliny vytvořeny jsou.“²⁾

„Dle této na zjištěných výjevech spočívající představy nepotřebujeme ani k vývoji celé říše rostlinné takových nesmírně dlouhých věků, jako Darwin, kterýž neuznáváje stálost druhů, očekává proměnu druhů již od terciární doby stálých teprva v delším čase, než jaký od oněch dávných dob již uplynul. Neméně se nám vysvětluje bez pomocné nějaké theorie (bez výběru přírodního), proč nenacházíme ani mezi žijícími ani mezi fossilními druhy tolik menších přechodů, kolik jich následkem pozvolného vývoje říše skutečně existovati musilo. Pochopíme snadno, že se proměnlivé druhy nemohly dlouho udržeti mezi formami stářejšími, poněvadž jednotníci jejich podléhali právě snadněji proměnám a do jiných druhů přecházeli

¹⁾ Sr. Osvětu I. c. str. 664.

²⁾ Osvěta: I. c. str. 665.

„Naproti náhledům přísných Darwinistů se mi totiž velice podobá, soudě dle dlouhodobé stálosti mnohých druhů nynějších, že v podstatě vývoj organických říší již ukončen jest a že se proměny nyní již toliko na menší kruhy obmezují, takže jsou proměnlivější druhové nynější toliko poslední slabé výběžky a odblesky někdejších proměnlivých druhů. S jistotou o tom ovšem teprva naši potomci za tisíce let budou moci souditi.“¹⁾)

Co jest o tomto názoru souditi? Jest jisto, že v sobě chová mnohé světlé body tam, kde darwinismus jen ku neprůhlednému temnu slepé náhody (výběru přírodního v boji o existenci) bere útočiště. Také, jak se zdá, srovnává se se zkušeností, jež postřehuje všude v organických druzích jen utkvělost a stálost, a zahrnuje při tom přece nekonečnou rozmanitost organického života v jednotném zákonu společného vývoje.

Theorie tato má také tu velikou přednost do sebe, že nevy-
světluje vývoje organického života pouze z mechanických vnějších příčin, jak darwinismus činí, nýbrž že připouští preformaci vší organisace v původních prvotvarech, a proto také nepopírá účelnosti v říší organické. Theorie tato, naprosto řečeno, jest možna. Avšak jiná otázka jest, zda-li se skutečně zakládá na životě organickém tak, jak tento život ve přírodě skutečně se naskytá. A tu jest nám vyznati, že názor tento vědecky právě tak nemá žádných důvodů, jako sám výstřední darwinismus.

Nepopíráme nikterak, že život organický tak, jak na př. dr. L. Čelakovský míní, z několika původních tvarů vyvinouti se mohl. Logicky tento vývoj jest zajisté možen. Ale z této číře logické možnosti jest ještě daleko ke skutečnosti. Toť vůbec stezejný blud veškeré theorie Darwinovy, že z pouhé logické možnosti soudí na skutečnost. A této chyby dopouští se také jinak soudný a střízlivý náš učenec dr. L. Čelakovský. A vůbec jest nám s podivením, jak se mu může zamlouvatí názor o pokrevné příbuznosti člověka s ostatním tvorstvem, uvážil-li jen povrchně hrůzyplné následky domnělé této pravdy (!) pro život jak jednotlivce, tak i veškeré společnosti lidské. Je-li člověk pokrevně spřízněn s ostatním živočištvem, není než zvířetem, jež od ostatního zvířectva toliko vyšším stupněm vývoje se liší. Že podle této nauky nemůže býti řeči ani o nesmrtelnosti duše ani o svobodě, ani o přičetnosti, ani o víře v Boha, leží na biledni. Poněvadž však na těchto pravdách veškeren lidský život jednotlivce, rodiny a státu

¹⁾ Osvěta: I. c. str. 665. a 666.

svou nejvlastnější podstatou jest zbudován, jest patrné, že nauka Darwinova důsledně v praktickém životě byvši provedena, není než hrobem společnosti lidské. Vyvrací-li dr. Čelakovský ku konci své v Osvětě uveřejněné stati námitky proti darwinismu se stanoviska náboženského a etického, nemůžeme než poznamenati, že jako přírodozpytec nemá ani potřebných filosofských ani theologických vědomostí, aby jasně pochopil, kam Darwinova theorie dosahem svým vede i v této mírnější formě, v jaké ji pojímá.¹⁾

Ostatně o poměru nauky Darwinovy k nauce křesťanské obšírněji pojednáme teprv později.

VII. Boj o existenci.

§ 45.

Ačkoliv směr materialistický ve přírodovědě již v minulém a v první polovici tohoto století nalezl jak v Němcích tak i ve Francii přemnoho stoupců, přece vydáno teprv v Anglii heslo, jímž materialismus soustředil všechny své přívržence pod jediný praporek.

Již v letech padesátých hlásali v Anglii descendenci vyšších organických tvarů ze tvarů nižších Herb. Spencer, A. R. Wallace a jiní, ale neznali ještě onoho kouzelného prutu, jímž Darwin pro tuto descendenci elektrisoval veškeren svět. A tímto kouzelným prutem stalo se heslo: „Boj o život.“

Ostatně nebylo toto heslo nikterak úplně nové. Již Göthe popisuje boj tento: „Příroda“, praví, „vyplňuje svou bezmeznou plodností všechny prostory. Pohledme jen na naši zemi. Vše, co nazýváme špatným a nešťastným, pochází jen odtud, že naše země všemu, co vzniká, nemůže poskytovat dostatečného prostoru a stálého trvání. Vše, co vzniká, chce se rozprostraniti a stále trvati; proto vytlačuje, co mu v cestě stojí a zkracuje jeho trvání.“²⁾

Podobnou myšlenku vyjadřuje také Herder.³⁾

Od té doby, co vlivem Baconovým v Anglii zobecněl materialistický názor v praktickém životě lidském, sloužila namnoze myšlenka „boje o život“ za základ mnohých teorií sociálních a politických. Jako Hobbes z „boje všech proti všem“ dovozoval původ a princip každého státního zřízení, tak sto roků před

¹⁾ Sr. Revue Thomiste. L'évolutionisme et les principes de s. Thomas. Paris 1893. p. 27 sqq.; 316 sqq.; 725 sqq.; 1894. p. 29 sqq.; 1895. p. 61 sqq.; 1896. p. 215 sqq.

²⁾ Göthe: Sprüche in Prosa. Ausgabe von 1853. III. Bd. S. 817.

³⁾ Pesch: Welträthsel. 2. Aufl. II. Bd. S. 226.

Darwinem prohlásil již Adam Smith všeobecnou, ničím neobmezenou konkurenci za nejlepší prostředek ku vzpružování a povzbuzování života hospodářského: průmyslu, obchodu i orby. Tuto theorii, jež obyčejně industrialismem sluje, doplnil později Malthus svou naukou a politikou populace. Učil totiž, že lidstvo se rozplozuje v geometrické progressi, kdežto prostředků potravních přibývá toliko v progressi mathematické, tak že v lůně člověčenstva boj a konkurence o tyto životní prostředky musí stále zuřiti. Z toho dovozoval, že stát ve prospěch veškerého obyvatelstva násilně musí se opíratí příliš velikému zalidnění svého území, nestačí-li domácí plodiny a výroby k jeho výživě. A když konečně Lyell před veřejnost vystoupil se svou theorii, podle níž říše ústrojná, rostlinná a živočišná, z několika jen málo prarodů nenáhlým vývojem tisíce a tisíce millionů let trvajícím se byla vytvořila, tu teprv odvážil se Darwin princip všeobecné konkurence Adamem Smithem v národní hospodářství uvedené převesti také na život organický.

Myšlenka o přirozeném výběru v „boji o existenci“ nenáleží tedy původem svým Darwinovi, nýbrž přijata jím z oboru národohospodářského. Že právě Darwinem myšlenka tato již dávno známá padla na tak úrodnou půdu a ve přírodovědě brzy nabyla všeobecné platnosti, přičítati především ohromnému přírodovědeckému materiálu, jímž Darwin doporučuje tuto základní ideu své theorie.

Že v národohospodářském životě jak jednotlivci tak i celé společenské stavy často mezi sebou vedou „boj o existenci“, toť zjev, jenž obzvláště v nynější době otrásá všemi dosavadními společenskými poměry a ve vzdělaném světě připravuje společenskou revoluci. Jakmile nespravedlivými a nekřesťanskými teoriemi národohospodářskými merkantilismu, fysiokratismu a industrialismu spojeného s kapitalismem počaly jednotlivé třídy společenské sebe bezmezně obohacovati a ostatní třídy olupovati i o nejnütnější prostředky výživy, na které sama příroda každému člověku poskytuje nezadatelné právo, zničena dosavadní shoda mezi jednotlivými stavy a třídami společnosti lidské. Všecky ochranné hradby, které slabšímu dosud poskytovaly jistou záštitu proti vykořisťování se strany silnějšího, byly zrušeny, a na „všeobecné konkurenci“ založen nejen průmysl a obchod, nýbrž veškerá práce lidská. A poněvadž v této všeobecné konkurenci rozhoduje nad konečným vítězstvím, pokud se týče, zahynutím jednotlivých stavů jejich větší nebo menší

kapitál, musil větší kapitál podle zákona přitažlivosti zcela přirozeně pořád více pohlcovati kapitál menší, až konečně úplně vyvlastnil stavy řemeslnické a živnostnické a nadělal z nich bídných továrnických dělníků. Všeobecná konkurence, již industrialismus prohlásil za základ a podmínku národního hospodářství, musila se zcela přirozeně proměnit a přiostriti ve skutečný zápas „o holý život“, kterýmž nyní třídy kapitalistické a dělnické na život a na smrt pořád zuřivěji se utkávají.

Boj o život stal se v lůně společnosti lidské nezbytným, poněvadž třídy majetné zapomněly na zákon lásky ku bližnímu samou přírodou ve hruď každého člověka zaštipený a křesťanstvím zušlechtěný a povznesený. Jakmile člověk nedbá mravního zákona spravedlnosti a lásky, těchto nejpevnějších a nejpodstatnějších úvazků života lidského, ruší mravní světový řád, na němž Tvůrce společnost lidskou založil. A poněvadž jenom na základě tohoto mravního světového řádu blaho a štěstí jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské může prospívati, má porušení tohoto světového řádu nezbytně boj a zápas všech proti všem za následek. Třídy majetné hledí v tomto boji zachovati bohatství, jehož sobě pomocí nespravedlivé soustavy industrialistické na škodu tříd výrobných vydobyli. Vyvlastněné řemeslnické a dělnické třídy snaží se zase třídám kapitalistickým vyrvati majetek jejich bezmezně nakupený.

Zápas o život jest v lidské společnosti možen, poněvadž člověk ve svém jednání není podroben železnému zákonu přirozené nutnosti, nýbrž jest svoboden a svobody své může na škodu a záhubu bližního svého zneužívati.

Jinak však v organickém životě říše rostlinné a živočišné. Poněvadž život tento jest úplně vyměřen a vymezen nezměnitelnou zákonností, jest již a priori nemožno, zápas o existenci mezi různými druhy a mezi různými jedinci téhož druhu ve smyslu Darwinově předpokládati. Příroda není, jak Darwinismus nám namlouvá, jevištěm všeobecného ničení a pustošení, jehož jen náhodou někteří jedinci unikají. Pružinou života buď vědomou nebo nevědomou není vášeň a sobectví, jež vedle sebe všecko ničí.¹⁾ Toť názor nejhoršího pessimismu, tak jak jej Schopenhauer hlásá. Kdo však hledí nepředpojatě a bez předsudků na přírodu a život její, tentě dospívá k onomu velebnému názoru o přírodě a životě jejím, jak

¹⁾ Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 18.

nám jej K. E. v. Bär¹⁾ tak vřele a výmluvně líčí. Každá organická bytosť má cíl bytu a života svého sama v sobě a docházejíc cíle toho slouží zároveň také jiným bytostem. Proto nestojí jednotlivé třídy, řády, rody atd. organických bytostí nepřátelsky proti sobě číhající jen na vhodnou příležitost, aby se na sebe vrhly a vespolek se rozsápaly. Jak mezi jedinci jednoho druhu, tak i mezi různými druhy, rody, řády atd. vládne úplná vzájemnost. Všude v organickém životě jakož i v ostatní přírodě jeví se nám úplná a dokonalá harmonie. Jest sice pravda, že ve přírodě přemnohé nižší bytosti zanikají, ale zanikajíce podmiňují a umožňují byt a život bytostí vyšších a dokonalejších až ku člověku. Ptactvo, jehož zpěv lahodně v povětří se rozléhá, živíc se namnoze hmyzem a semením ničí ovšem bez ustání život organický. A zpěvaví ptáci stávají se často zase kořistí dravců. Podobným způsobem zápasí beránek s vlkem, had s tygrem, chroust se stromem, hlístka se svým živitelem. Avšak tento zápas nemá pro přirozený výběr ve smyslu Darwinově významu pražádného. Netopýři na př. nevybírají si zajisté mezi hmyzem, jímž se živí, jen těch jedinců, kteří jsou poměrně nejméně života schopni. Také kočky, lišky, káně lesní atd. dávají požírají právě ty myši, kterých náhodou uchvacují nečiníce žádného rozdílu mezi myšmi, které jsou podmínkám životním více nebo méně přizpůsobeny. S těžší dokáží Darwinisté, že čáp lapá jen nejslabší žáby, a volavka si za potravu vybírá jen nejhorší ryby každého druhu.²⁾

Kdekoliv jeví se ve přírodním životě zápas mezi různými organismy, má toliko za účel rovnováhu v říši ústrojně udržeti. Mnohé druhy vynikají nad jinými tou měrou, že tyto nemohou naprosto žádného odporu jim klásti. A kdekoli v organickém životě zápas a boj o existenci se jeví, jeví se vždy mezi různými druhy a to ještě jen mezi těmi druhy, které se od sebe velmi nápadně různí, tak jak jsme ve svrchu uvedených příkladech naznačili. Druhy příbuzné klidně vedle sebe žijí. Podle Darwina však zápas tento právě nejprudčeji zuří mezi jedinci téhož druhu, kteří v týchž obvodech žijí, touže pící se živí a týmž nebezpečím jsou podrobeni, což veškeré naší zkušenosti odporuje. Že by jedinci téhož druhu mezi sebou o potravu zápolili, o tom nám zkušenost nepodává žádného důkazu. Nemá-li některý druh potravy s dostatek, pak se

¹⁾ Bär: Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. Petersburg 1876 S. 171, 234.

²⁾ Seidlitz: Die Darwin'sche Theorie. Leipzig 1871. S. 199.

méně rozplozuje. Slunéčko sedmitečné (*coccinella septempunctata*, der Marienkäfer) jen ten rok třikráte rodí, když nalezá při teplém počasí hojnost potravy. Ano sám Darwin praví, že divoši, jenž bídu a nouzi trpí, nemajíce dostatečné a výživné potravy, jsou méně plodni, než národové vzdělání.¹⁾ Vůbec lze pozorovati, že příroda sama se stará o vyhubení přebytečného a proto i škodlivého počtu jedinců každého druhu. Rozmnoží-li se na př. polní hraboši některého leta tou měrou, že všechno osení ohrožují, přijdou na podzim husté mlhy, které hraboše namnoze zase vyhubí. V letech sedmdesátých objevila se v řekách a průplavech Brandenburských v Prusku jistá rostlina z Ameriky tam zavlečená (*Klodea canadensis*), jež ze začátku jen botaniky zajímala, brzy se však stala postrachem téměř celé země. Rostlina tato rozmnožovala se měrou tak úžasnou, že již předpovídali dobu, kdy všechny řeky a průplavy Brandenburské stanou se pro ni naprosto nesplavnými. Květinka tato nazývána proto všeobecně „vodním morem“. Chemikové napřemýšleli se o prostředku, jímž by se dala zničit. Ale vše bylo marno. Najednou však „mor“ tento sám sebou zmizel, poněvadž, jak později zjištěno, „*Klodea canadensis*“ může jen prospívati ve vodách, které jsou bohaty na soli vápenaté. Jakmile však tyto soli v řekách a průplavech Brandenburských ztrávila, nenalezala již dostatečné výživy a musila vyhynouti.

Že příroda sama meze klade přílišnému rozmnožování jedinců jednotlivých druhů, uznává sám Darwin, ačkoliv, jak praví, překážek, na které každý druh naráží při své snaze do nekonečna se rozmnožovati, v každém jednotlivém případě neznáme.²⁾

Mimo to nejsou individuální přednosti příčinou, že někteří jedinci nad ostatními vítězí a nový druh zakládají. Která právě semena pěnkava a jiní kuželozobí ptáci zezobají, která zrna nenalezajíce místa, kdeby klíčiti mohla, hynou, které kořinky pondravy ožírají, která obilná zrna pilous černý (*calandra granaria*) navrtává a ničí atd., to zajisté záleží na pouhé náhodě.

Jest sice možno, mysliti si případy, ve kterých někteří jedinci téhož druhu svými individuálními přednostmi na př. delšími kořinky, větší bystrostí smyslových ústrojí, větší rychlostí běhu atd. na životě se zachovají, kdežto všichni ostatní hynou. Ale tyto znaky, i kdyby se mohly tímže směrem stupňovati, nemohou býti nikdy příčinou vzniku nového druhu. Mimo to jsou zajisté jen výminkou

¹⁾ Darwin: Abstammung des Menschen. S. 114.

²⁾ Entstehung der Arten. S. 79.

případy, že jen jedinci podmínkám životním lépe přizpůsobení na životě zůstávají, kdežto ostatní vymírají. Z pravidla se příroda sama stará o zachování rovnováhy mezi jednotlivými druhy organickými, a to beze všeho výběru přirozeného v boji o existenci.

Veliké nesnáze působí theorii Darwinově ony individuální znaky, které jen v tom případě v boji o život nějakou výhodu mohou poskytovat, když již dosáhly vysokého stupně vývoje, kdežto na každém nižším stupni jsou v tomto boji úplně bez významu. Nejnapadnější příklad máme na platejsu obecném (*platessa vulgaris*, Die Scholle). Ryba tato má terčovitě se stran velmi smáčknuté tělo a hlavu tak zakřivenou, že obě oči na jedné straně, obyčejně na pravé leží. Proto neplove jako jiné ryby po břiše, nýbrž po straně, na které nemá očí.

Podle Darwina měl platejs původně také jedno oko na dolní straně, na které nyní plove. Poněvadž však toto dolní oko mnohým nebezpečím bylo podrobeno, posouvalo se pomalu, až se dostalo na hořejší stranu.

Toto však posunutí mohlo platejsu teprv tenkrát státi se prospěšným a užitečným, až se oko úplně z dolní strany na stranu horní dostalo, a s okem na této straně již umístěným v jedné čáře se spojilo. Dokud bylo na dolní straně, musil platejs tolikrát o ně zavaditi, kolikrát dolní svou stranou dna mořského se dotknul. Nenáhlé posouvání oka dolního dělo prý se tím způsobem, že si platejs již v mládí svém navykl šilhati a šilháním tímto konečně po mnohých a mnohých generacích přesmykl oko o celých 70° z jeho původního místa.¹⁾ Než tento názor se přiči Darwinově theorii o přirozeném výběru v boji o existenci. Pro vývoj nového druhu jsou významny jen ony nahodilé vlastnosti, které jedincům v boji o život nějakou přednost poskytují. A proto, dokud má platejs jedno oko na dolní straně, po které plove, nemá z toho v boji o život prázdné výhody, je-li toto oko buď uprostřed aneb na jedné straně. Až se úplně na hořejší stranu přesmykne, potom teprv jest chráněno nebezpečí, která mu na dolejší straně hrozila. Nenáhlé přesouvání a přesmykování z dolní strany na stranu hořejší přirozeným výběrem se nedá vysvětliti.

Ostatně uznával Darwin sám nedostatečnost tohoto výběru na vysvětlení všech zjevů v domnělém organickém vývoji vyšších tvarů ze tvarů nižších. A proto si vymyslíl ještě několik poddružných theorii, jimiž mezery hlavní své theorie hleděl vy-

¹⁾ Darwin: Entstehung der Arten. S. 252 f.

plniti. Jest to především 1. zákon „korrelace vzrůstu,“ 2. zákon „pohlavního výběru,“ 3. zákon „užívání a neužívání (cviku a zanedbávání) jednotlivých údů,“ a 4. zákon „přímé působnosti příčin vnějších.“

1. „Zákon korrelace“ (souvztažnosti) záleží podle Darwina ve vnitřní spojitosti a souvislosti veškerého organismu, kterouž, kdykoliv na jednom údu organismu nějaká změna vzniká, ihned všichni ostatní údové přiměřeně a souvztažně se proměňují. Podle tohoto zákona Darwinova změna na kterékoliv části nahodile se objevivší přenáší se vnitřní souvztažností všech údů a částí organických ihned na části stejnorodé, na př. z předních okončin na zadní, ale poněkud také na části různorodé. Kdykoliv na př. u živočicha se hlava poněkud pozmění, přiměřené změny jest brzo i na nohách a ostatním těle pozorovati. — Rozhodují-li však u všeobecném vývoji organickém jediné vlastnosti a změny v boji o existenci prospěšné, jak lze s tímto zákonem srovnati vývoj, jenž má svůj poslední důvod výhradně jen ve vnitřní souvztažnosti a kausální spojitosti veškerého organismu? Podle zákona korrelace jeví se v každém organickém tvaru jistý nezměnitelný morfologický plán, jenž celý organismus vnitřně ovládá a jemu všechny jeho zevnější životní podmínky podrobuje a přizpůsobuje. Korrelace vývoje organického zahrnuje v sobě nezbytně zákonost, již všechny části celku organického jak o sobě tak i ve své vzájemné souvislosti jsou podrobeny. Tím však jest již vyloučen přirozený výběr, jenž se zakládá na pouhé náhodě a na užitečnosti této náhody v boji o život. Pojem náhody a pojem zákonosti nejsou však toliko pojmy disparátními (nepřilichnými), nýbrž naprosto spornými. Je-li pravdiv zákon přirozeného výběru, jest eo ipso zákon korrelace vyloučen a opačně. ¹⁾

2. Jest známo, že v živočišstvu samečci vynikají obyčejně jistými přednostmi nad samičkami, jako silou, velikostí, pestrostí barev, krásou zpěvu atd. Na vysvětlení těchto zjevů, které nikterak nesouvisejí s přirozeným výběrem, vymyslel si Darwin nový zákon, tak zvaný zákon „pohlavního výběru.“ Podle jeho mínění plodí příroda v celku více samečků než samiček, tak že na jednu samičku připadá vždy několik samečků. Samičky majíce takto větší výběr mezi svými nápadníky, volí si právě ty, kteří se před svými soupeři

¹⁾ Diebolder: Darwins Grundprincip der Abstammungslehre. I. c. S. 45; Divus Thomas. Vol. II. Lex correlationis p. 377., 605.

vyznamenávají zvláštní nějakou předností, na př. krásnějším peřím, líbeznějším zpěvem atd. Samečkům jest prý takto o samičky, o něž mají potíže, se ucházeti, kdežto samičky mohou si samečky voliti.

Podle toho chovají prý se při páření samečci více negativně, a toliko samičkám volba pozitivní přísluší.

Tím prý se stává, dovozuje Darwin dále, že ona přednost, jež samečkovi k samičce dopomohla, po mnohých generacích úplně se ustálí a na všechny samečky téhož druhu přechází.

Jsou však příklady, že u některých druhů ptáků a ryb právě naopak samičky nějakou vlastností vynikají nad samečky. A tu Darwin svůj zákon (!) jednoduše obrací a praví, že v těchto druzích samečci si volí samičky, které se jim pro nějakou přednost před ostatními zvláště líbí. Z toho však nutně plyne, že v těchto druzích musí se roditi více samiček, než samečků. Jinak by nebylo příčiny, aby opačně, než se u ostatních druhů děje, samičky se ucházely o samečky, a za tím účelem nějakými zvláštnostmi vyznamenati se hleděly před svými družkami. Než tu věru nepochopitelně, proč by příroda měla všeobecný zákon (!) „pohlavního výběru,“ dle něhož samičky právě proto, že jsou v menšině, sobě volí samečky nějakou předností nad ostatní vynikající, pro nic za nic v některých druzích rušiti a opačný poměr za zákon prohlašovati. Že tento „pohlavní výběr“ zcela libovolně jest vymyšlen, dokazuje zkušenost. Nebo ve skutečnosti jest ve přírodě mezi počtem samečkův a samiček v celku vždy úplná rovnováha. Netřeba tu ani podotýkati, že Darwin poměr mezi pohlavím mužským a ženským lidského pokolení přenáší na život zvířecí, a připisuje krasocit, jež snub jinocha s dívkou určuje, všem oněm zvířecím druhům, v nichž samečci před samičkami nebo na obrat samičky před samečky nějakou zvláštností se vyznamenávají.

3. Třetí zákon, jímž Darwin hledí vyrovnati mezery a neshody theorie své o vzniku vyšších organických tvarů ze tvarů nižších přirozeným výběrem v boji o život, záleží ve cviku či užívání a neužívání údův organických.

Změny, kteréž delší užívání čili cvik aneb zanedbávání tohoto cviku způsobuje na jednotlivých údech, jsou základem theorie transmutační Lamarckovy. Podle tohoto názoru úd, jehož zvíře užívá ku své výživě, často mohutní a roste prý tak, že pohnáhlou nabývá zcela různého tvaru a rázu. Na obrat údy a části těla, kteréž se zvířeti ve změněných poměrech životních staly zbytečnými, zakrňují a ztrácejí se více a více, až konečně buď

úplně mizí aneb jen v nepatrných zákrscích utkvívají. Tak na př. nabyl prý býk silných rohů trkáním, kachna blan plovacích plováním, člověk zvláštního útvaru své nohy přímou chůzí atd. Na druhé straně zakrsaly krtku oči úplně, jelikož jich při nynějším způsobu života nepotřebuje.

Než názor tento jest rovněž lichý. Týmž právem, jimž se tvrdí, že na př. krk žirafy byl původně tak krátký, jako u všech ostatních přeživavců, a že u žirafy tak neobyčejně se prodloužil jen ustavičným užíváním v boji o život, lze také tvrditi, že všichni přeživavci původně byli opatřeni dlouhými krky, jako nyní žirafa a že jen neužíváním poznenáhla je až na žirafu ztratili. Podobně lze tvrditi, že původně i krtek měl oči vyvinuté, jako všichni hmyzožravci, že jich však při svém podzemním životě nepotřeboval a proto je až na nepatrné zákrsky ztratil, kdežto je ostatní hmyzožravci stále cvičili a tak v původní dokonalosti zachovali.

Přirovnáme-li tuto theorii Lamarckovu ku přirozenému výběru Darwinovu, jest zřejmo, že i tu o sporné pojmy běží. Podle Lamarcka jest krk žirafin účinem dlouhého a namahavého cviku, podle přirozeného výběru prodlužuje náhodou sama sebe zcela nezávisle na vnějších okolnostech životních a jen ustálení těchto nahodilých změn jest podmíněno prospěšností jejich v boji o život.

Změny jednotlivých organických údů (a vývoj jimi způsobený) nedějí se za užívání a namahavého cviku, jak Lamarck za to měl, nýbrž přede vším cvikem, a mimo to nevznikají v nenáhlém a nepřetržitém postupu, nýbrž jednotlivými sebe menšími skoky. Podle Lamarcka způsobuje namahavý cvik změnu ústroje, podle Darwina však právě naopak změna ústroje náhodou se objevivší podmiňuje teprv užívání tohoto ústroje.

Kdykoliv tedy Darwin v jednotlivých případech, které z přirozeného výběru naprosto se nedají vysvětliti, theorii Lamarckovou svoji nauku usiluje doplniti, vyvrací vlastně svou soustavu.

4. Poslední podpěra nauky Darwinovy záleží ve „přímé působnosti příčin vnějších.“ Jako Lamarck pokládal užívání či neužívání organických údů za příčinu jejich vývoje či zakrslosti, tak hleděl Geoffroy St. Hilaire proměnu a vývoj tvarův organických vysvětliti jedině z podmínek a okolností vnějších, v nichž ústrojenci žítí jest.

Než i tento názor příčí se rozumu a zkušenosti. Proměnil-li se podle domněnky St. Hilaireovy v předhistorických periodách geologických za příčinou změny atmosféry obojživelník ve ptáka,

proč asi této proměně nepodlehli všichni obojživelníci? Sám Darwin připouští, že táž změna může se objeviti v nejrůznějších zevních okolnostech, a naopak že v týchž poměrech životních vznikají různé změny na jednotlivých ústrojencích. A běře-li nicméně k „zákonu“ St. Hilairovu, byť jen v řídkých případech, své útočiště, podkopává sám svou hypotesei o přirozeném výběru, podle níž vnější okolnosti na vznik nahodilých v boji o existenci prospěšných změn nemají žádného vlivu.

Darwin sám uznává, že theorie o přirozeném výběru v boji o život nestačí na vysvětlení přemnohých zjevů života organického a ve svém hlavním díle o „Původu druhů“¹⁾ uvádí celou řadu zjevů v životě rostlinném, na které přirozený výběr nemůže míti žádného vlivu. A právě proto běře útočiště k teoriím pomocným o „korrelaci vzrůstu,“ o „pohlavním výběru,“ o „užívání a neužívání jednotlivých údů,“ o „přímé působnosti vnějších příčin.“ Tím však zapírá již svou hlavní teorii o přirozeném výběru a připouští takto i proti své vůli, že organický život bez momentu teleologického naprosto se nedá vysvětliti. Jakmile se však připustí, — a kdyby to bylo jen v jediném případě — že v životě organickém jeví se účelnost, bez které ten aneb onen zjev se nedá vysvětliti, jest již zvrácena selekční theorie, podle které jest vznik organických tvarů jen dílem slepé, nerozumné, mechanické náhody, kterou jedinci nabývají jisté pozměny právě tenkrát, když v boji o život jí potřebují.

Užitkářský princip v theorii Darwinově vůbec nevysvětluje pokroku organického vývoje ze tvarů nižších ku tvarům vyšším a dokonalejším.

Jest věru nepochopitelno, proč při nekonečné měnivosti jedinců všech jednotlivých druhů vývoj organických tvarů děl se jen jedním zcela určitým směrem.

Jestliže selekční theorie drží se myšlenky, že všecky vyšší organické bytosti povstaly z nižších, může se vším právem také tvrditi, že všecky nižší druhy povstaly ze druhů vyšších, a že jsou to jen zakrsalé tvary, které nabyly stálosti. Tato abortivní theorie, jak ji někteří nazývají, má snad lepší základ, než theorie Darwinova.²⁾ Proto se nelze diviti, že někteří připadli také na myšlenku, že z týchž principů, jimiž Darwin vysvětluje vývoj organického života

¹⁾ 5. Aufl. S. 237. ff.

²⁾ Das Alter des Ackerbaues: V Jahnové: Prager landwirtschaftliches Wochenblatt. Prag 1875. č. 29. str. 564. Srov. Dra. Lad. Čelakovského článek v „Osvěta“: „Úvahy přírodovědecké o Darwinově theorii“ díl I. str. 738. z r. 1877.

od jednoduché bunice až po člověka, opačně dá se úplný zánik veškeré nynější říše organické velmi snadno vysvětliti. A zajisté v boji o život může tvarům organickým stále rostoucí zakrsllost jednotlivých údů právě tak anebo snad ještě více býti prospěšna, než změny ode tvaru nedokonalejšího ku tvaru dokonalejšímu stále postupující. Nebo vším právem jest za to míti, čím jednodušší a nedokonalejší jest rostlina nebo živočich, že tím snáze při svých skrovných a nepatrných potřebách přizpůsobuje se životním podmínkám vnější přírody a tak vítězí v boji o život. Selekcni theorii jest takto přirovnati k lokomotivě, kterouž lze vlak zcela libovolně buď ku předu nebo nazpět do pohybu uváděti, podle toho, byla-li vlaku buď z předu nebo ze zadu připnuta — ale nikoliv k síle přírodní, kteráž organickému vývoji nezbytně určuje a a vykazuje jen jeden směr a to ku předu — ode tvorů nedokonalých k dokonalejším. Theorie Darwinova bez momentu teleologického vůbec nevysvětlí vývoje jedním směrem ku předu postupujícího.

Že selekcni theorie sama sebou vývoje organického života nevysvětluje, sám Darwin¹⁾ připouští. Neboť na otázku, kterou si sám klade, „čeho tím dosáhne nálevník, hlísta, žížala, deštovka, kdyby měli dokonalejší ústrojí,“ odpovídá: „Nemají-li ze svého vývoje žádného prospěchu, nezdokonalí se přirozeným výběrem a zůstanou na věčné časy státi na stupni své nízké organisace.“

Představme si co možná nejživější boj o život, jenž se podle Darwinovy theorie rozzuřil mezi potomky prabunice nebo mezi několika jen jednobuničnými ústrojenci, kteří na počátku zemi naši oživovali. Darmo zajisté pátráme po příčinách, které boj o život mezi nimi roznitily. Jednobuničné organismy chovají se k zevnějším životním podmínkám téměř nelišně, a proto mohly se mnohem snáze zachovati a rozplozovati v různých klimatických poměrech, než ústrojenci dokonalejší. Čím složitější a rozvětvenější má ústrojí ten aneb onen ústrojenec, tím větší má potřeby, a tím hůře se přizpůsobuje životním podmínkám v okolí, ve kterém žije. Existuje-li vůbec jaký poměr mezi organisací a přizpůsobením k životním podmínkám, není tento poměr přímý, jak se Darwin domnívá, nýbrž právě opačný, t. j. čím jednodušší jest organismus, tím snáze se přizpůsobuje.²⁾

¹⁾ Entstehung der Arten: I. c. S. 146.

²⁾ Pesch: Welträthsel: I. c. (2. Aufl.) S. 266; Natur und Offenbarung. Bd. XXXV. S. 40.

Ano, Darwin sám uznává spor, jenž v této příčině v jeho theorii jest obsažen. „Další nesnáz“, tak sám praví, „se nám naskytá, ohledneme-li se po zoře života, když ještě, jak se domníváme, všechny organické bytosti byly nejjednodušším ústrojím opatřeny. Jak mohly učiniti prvý krok ve svém zdokonalování, rozlišování a rozduřování? Na tuto otázku nemám dostatečné odpovědi a proto pravím, že všechny naše spekulace v této příčině jsou bez základu a užítku, poněvadž se neopírají o skutečné zjevy přírodního života.“¹⁾ Sám tedy Darwin připouští, že pouhá prospěšnost nahodilých změn v boji o život nevysvětluje vývoje organického života. Poněvadž organický vývoj tvarů vyšších ze tvarů nižších nebyl ještě nikdy empiricky pozorován a mimo to se nedá ani rozumně mysliti, nemá Darwinova selekční theorie o povšechném vývoji života organického ani ve přírodě ani v rozumu žádného podkladu.

VIII. Měnivost organických tvarů.

§ 46.

Má-li boj o existenci míti za následek přirozený výběr, musí jedinci, kteří vespolek o život bojují, nějakým způsobem se od sebe lišiti. Jen jedinci nějakou užitečnou odchýlkou opatření vítězí v boji o život nad ostatními, zůstávají na životě, kdežto všichni ostatní jim podléhají a zanikají. A příčina těchto individuálních odchýlek, jimiž se jedinci od sebe liší, slove měnivost (variabilita).

Zde nemáme na zřeteli změn, kteréž se na jedincích průběhem jejich individuálního života dějí. Tyto změny jsou jen mimochodné a nemohou býti příčinou vzniku nové odrůdy, po případě nového druhu. Ze dvou semen, z nichž jedno bylo zaseto do úrodné prsti, druhé však do půdy pištité, vydá ono ze sebe silný trs s mnohými kmínky, listky a květy, toto však jen krátký, nerozvětvený stonek s malými listy a bídnými květy. Semena však obou těchto rostlin jsou zase sobě co do podstaty rovna.²⁾ Nägeli přirovnává vším právem mimochodné, stanovištěm podmíněné modifikace jednotlivých organismů ku změnám, jimž elastická tělesa v mezích své elasticnosti jsou podrobena. A proto také Darwin od těchto pozměn ve své theorii úplně odezírá a přihlíží jen k těm změnám, které se na jedincích již při narození jeví. Tyto změny, jak patrně,

¹⁾ Entstehung der Arten: I. c. S. 47.

²⁾ Nägeli: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. München 1884. S. 102 ff.

nemohou záviseti na vnějších okolnostech, ve kterých ústrojenec žije, nýbrž pocházejí z principu rodielům immamentního, což již odtud plyne, poněvadž, jak Darwin sám uznává, jednak jedna a táž odrůda v nejrůznějších podmínkách životních vzniká, jednak různé odrůdy jednoho druhu za týchže podmínek se objevují.¹⁾

Tak se zachovaly úplně beze změny některé odrůdy rodu jestřabníka (*Hieracium*) na horách i v rovinách, v Alpách i Karpátech, jakož i daleko na severu, a to již od doby ledové.²⁾ Rozličné odrůdy mohou jedním rozením vzniknouti nebo ze semena jednoho plodu se vyvinouti. Přčetné odrůdy užitečných a ozdobných rostlin vznikají namnoze v týchže vnějších poměrech. Darwin sám podotýká, že na přímý vliv vnějších okolností, vzhledem k vývoji nových odrůd a druhů, klade jen malou váhu.³⁾ A proto pokládá měnivosť za vnitřní tendenci každého ústrojence. Vnější okolnosti, ve kterých ústrojenec žije, jsou toliko příležitostnou příčinou proměn těchto. Kdyby tyto okolnosti byly účinkující příčinou měnivosti jednotlivých jedinců, musily by se všichni jedinci tímž způsobem pozměňovati a přirozený výběr v boji o život byl by nemožen.⁴⁾

Proč každý organismus má vnitřní tendenci rozmanitým způsobem se pozměňovati, příčina toho není nám jasna.

Všechny známé změny, kteréž se na rostlinných ústrojencích jeví, záležejí, jak Wigand⁵⁾ dovozuje, *a)* v chemických změnách vegetativního života (v obsahu rozličných kyselin, cukru, étherického oleje atd.); *b)* v anatomických proměnách (v masité tkaničce, zhuštění buničných stěn atd.); *c)* ve zvětšení veškerého organismu neb jednotlivých částí, bez ujmy podstatné tvárnosti organismu samého, *d)* ve změnách doby olístění, rozkvětu, vyzrání plodu atd. a *e)* ve změnách morfolozických.

Poněvadž všechny systematické znaky, jimiž nové odrůdy a především druhy vznikají, jsou rázu morfolozického, jest patrné, že změny od *a—d* uvedené, i kdyby se sebe více stupňovaly, nestačí k vytvoření nového druhu. A proto jest tu především změny morfolozické na zřeteli míti.

¹⁾ Entstehung der Arten: I. c. S. 157.

²⁾ Diebolder: Darwins Grundprinzip: I. c. S. 53.

³⁾ Entstehung der Arten: I. c. S. 157.

⁴⁾ Diebolder: I. c. S. 53 fl.; srv. Stimmen aus Maria Laach. XXV. Bd. (Die Blumenfarben und der Darwinismus. Von H. Jürgens.) S. 267 ff, 467 ff.

⁵⁾ Darwinismus. I. c. Bd. I., S. 48.

Změny morfologické mohou býti zase buď morfologické v užším smyslu, jako zvětšení veškerého tělesného ústrojí nebo nějakého údu, na př. rohův u hovězího dobytka, změna obrysu listů atp., anebo mohou záležeti v tak zvaných tvarech monstrosních.

Každá změna morfologická týká se vždy toliko znaků případných a mimotných. Kdyby holubář vypěstoval sebe více holubičích odrůd, nemění tím ničeho na rázu druhovém holubů, tak že lze na prvý pohled v každé nové odrůdě poznati ihned holuba. A rovněž nikdo ještě nepozoroval, žeby vlastnosti a znaky odrůdu charakterisující znenáhla pořád více mohutněly a se zvětšovaly, až by zcela nový druh vytvořily.¹⁾

Co se týká změn monstrosních, jako na př. když se koruna květiny na ujmu pohlavních ústrojů značně rozšíří, květina trubkovitá promění v květinu jazykovitou atp., nedá se popírati, že takto vzniká někdy organický tvar, jenž cizímu druhu jest dosti podoben. A tyto monstrosní tvary nevznikají toliko umělým chovem, nýbrž také samovolně, a to jedním rázem, beze všech přechodných tvarů.²⁾

Tímto způsobem vznikají sice nové odrůdy, nikdy však nové, úplně ustálené a od jiných zcela odmezené druhy. K vytvoření nových druhů musily by se také ostatní části organismu souměrně měniti, čehož ještě nikdo ve skutečnosti nepozoroval.

Jest tedy zcela jisto, že ve přírodním životě není měnivosti organismů jak rozsažně, tak i důsažně neobmezené a následovně že theorie Darwinova vychází v této příčině z principu zcela lichého.³⁾

Kdyby měnivost organismů byla rozsažně i důsažně neobmezena, musila by se také umělým chovem dáti dokázati. V tomto případě mohla by se každá možná vlastnost každým možným směrem tou měrou stupňovati, až by se z ní kterákoli odrůda zcela libovolně vypěstovala. Nikdy však se ještě tímto způsobem nepodařilo, jak Wigand praví, vypěstovati holuba s ostruhami, zahradní mák se žlutým květem, modrou pomorančí, trávu s listím děleným.⁴⁾ Žádnému zahradníku zajisté nepřipadne ani na mysl, že by mohl proměniti trávu v bylinu s plným květem, t. j. s tyčín-

¹⁾ Bär: Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. 2. Bd. S. 348 ff.

²⁾ W. Hofmeister: Handbuch der physiologischen Botanik. I. Bd. S. 563 ff.

³⁾ Bär: Op. c. 2. Bd. S. 294 ff.

⁴⁾ Wigand: Darwinismus. I. Bd. S. 54.

kami v lístky korunní proměněnými, ačkoliv jest tato přeměna při šípkové či plané růži (*rosa canina*) tak snadna! ¹⁾)

Každý hospodář, včelař, zahradník ví, že měnivost jedinců téhož druhu není neobmezena. Prvních a začátečných pozměn dá se snadno docílit. Každé jejich další stupňování potkává se již se mnohými překážkami, kteréž jsou tím větší, čím více se ústrojenec vzdaluje od původního svého druhového tvaru. Konečně každý chov při pěstování nových odrůd a plemen dospívá k jistým mezím, jichž nemůže překročiti. O tom svědčí na př. v Anglii obzvláště oblíbené pěstování srstek či chlupatek, o němž se sám Darwin zmiňuje. ²⁾) Od roku 1786. plod její pořád rostl a mohutněl až konečně r. 1852. dosáhl největší váhy, asi 5 lotů. Od tohoto roku nepodařilo již se žádnému anglickému zahradníku váhu srstek zvýšiti. Zjev tento byl by nepochopitelný, kdyby měnivost ústrojenců třeba i jedním směrem byla neobmezena. A proto jest v každém druhu dvojí sílu rozeznávati: sílu, kteráž druhové znaky jistou měrou pozměňuje (měnivost), a sílu, která proti měnivosti působí, a která jí brání meze druhové překročiti (atavismus). Že skutečně atavismus klade měnivosti jisté nepřestupné meze, o tom nelze pochybovati. Proto také lze všeobecně pozorovati, že odrůdy a plemena, nepěstují-li se úmyslně umělým chovem, vlastnosti, kterými se od společného druhu liší, po některých generacích zase ztrácejí a ku svému původnímu druhu se vracejí. Takto položila sama příroda jisté meze, kterými jest každý druh obehnan a sevřen, a kterých proto také nikdy nemůže překročiti. O rozsazně a důsažně neobmezené měnivosti jednotlivých druhů příroda naprosto ničeho neví.

Jako ve všemmíru síla odstředivá a dostředivá všechna tělesa nebeská udržuje ve stálém a stejném pohybu, podobně měnivost a atavismus chrání stálosti všech organických druhů. ³⁾) Vůbec nepozorovala přírodověda dosud ani jediného případu, žeby druh nižší nenáhlým vývojem na vyšší druh se vyvinul. Proto jest dosud pravdou přírodovědeckou, že každý druh jest, jak Cuvier praví, „opus naturae“. Svým časem hrál velikou roli ve spisech Darwinských tak zvaný zajecí králik (*Lepus Darwinii*), střední to tvar mezi polním zajícem a králikem. Jest sice pravda, že tento

¹⁾ Diepolder: l. c. S. 55 f.

²⁾ Variieren der Thiere und Pflanzen. I. Bd. S. 452.

³⁾ Diepolder: l. c. S. 57 f.; sr. H. v. Nathusius: Vorträge über Vieh- und Rassenkenntnis. Berlin 1872. S. 38 ff.

míšenec liší se jak od polního zajíce tak i od králíka. A proto se mnozí darwinisté domnívali, že tímto míšencem podán nezvratný důkaz, že mezi jednotlivými druhy není žádných nepřestupných mezí, a následovně, že každý nižší tvar ve vyšší nenáhlým vývojem může se proměnit. Avšak, jak později dokázáno, zapomněli při tom na jednu veledůležitou okolnost. Králík rodí svá mláďata slepá, a proto jich musí nějakou dobu v dírách, jež v zemi sám vyhrabává, chrániti, aby k úrazu nepřišla, kdežto polní zajíček, sotva že na svět přišel, žádné ochrany nepotřebuje a proto ihned z místa, kde na svět přišel, vesele dále skáče. Tohoto rozdílu mezi králíkem a polním zajícem ještě žádný míšenec se sebe nesetřel. Ať se již více podobá králíku nebo polnímu zajíci, vždy jest de facto buď králíkem nebo polním zajícem a proto se rodí buď úplně slepý, nebo se zrakem úplně vyvinutým.¹⁾

Že měnivost organismů není všestranná a neobmezená, o tom podává důkaz na př. Wasmann S. J.²⁾ svými velmi poučnými výzkumy o barevnosti brouků do druhu *Rhynchites* (zobonosky) náležejících. Těmito výzkumy podán důkaz, že měnivost barev a vzorků jednotlivých druhů hmyzů se děje vždy jen jistým směrem a v jistých mezích, a že tento směr těsně souvisí se vnitřním ústrojím a specifickým vývojem těch a oněch druhů. Vůbec jest nyní všeobecně již uznaným zjevem, že měnivost každého ústrojence jak rozsazně tak i důsazně má jisté a určité meze, jichž nemůže překročiti, což především Wigand ve svém námi již často uvedeném díle dokázal.³⁾

Že všechna měnivost ústrojenců děje se vždy jen v určitých mezích, toť především z oněch případů patrnó, ve kterých účelnost zcela zřejmě se nám jeví. Čolci vodní (*Triton cristatus*, der Wassermolch) docházejí ve svém vývoji stadia, ve kterém jakožto živočichové vodní jsou žábry opatřeni. Jakmile však ústrojí jejich dostoupí jistého stupně dokonalosti, opouštějí vodu, a ztrativše žábra, jichž nyní nepotřebují, dýchají plícemi, které se jim mezitím utvořily. Poněvadž však vnější okolnosti čolky často nutí zůstatí ve vodě, proto neztrácejí svých žáber i když se jim plíce se svým oběhem krve počínají vyvíjeti. Kdyby v tomto případě, jak se jinak pravidelně děje,

¹⁾ Quenstedt: Die Schöpfung der Erde und ihre Bewohner. Tübingen 1882. S. 44 f.

²⁾ Natur und Offenbarung. Jahrg. 1884 u. 1885.

³⁾ Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Braunschweig 1874.

žábra úplně zmizela, musili by úplně zahynouti všichni čolci, kteří jsou nuceni ve vodě život trávit. Kdyby ústrojí čolka vodního měnilo se neobmezeně, tento zjev nedá se vysvětliti.¹⁾

Že měnivost ani druhů rostlinných není nekonečna, uznávají mimo Wiganda také Nägeli a Askenasy.

Podle Nägeliho děje se vývoj každého organického druhu podle jistého nezměnitelného plánu a proto se každý druh jen potud může měnit, pokud plán ústrojí jeho tuto měnivost připouští.²⁾

Také Askenasy učí, že ku vzniku nového druhu nestačí přirozený výběr vlastností, kteréž jediné v nekonečném počtu ostatních nahodile vzniklých změn v boji o život nějakou výhodu poskytují. Má-li se nějaká vlastnost ustáliti a dále se stupňovati, musí se to vždy jen jedním směrem dít, a neobmezená měnivost ve smyslu Darwinově jest vyloučena. A proto vším právem lze říci, že Darwin s touto naprostou měnivostí všech ústrojenců sám sobě odporuje. Mysleme sobě jakýkoliv druh, mezi jehož jedinci boj o život zuří. Jakmile někteří jedinci tohoto druhu vlastností, již se náhodou od ostatních liší, nad nimi zvítězí, a tuto vlastnost po mnohých a mnohých generacích dědičností ve veškerém svém potomstvu ustálí, jest naprosto každá další neobmezená měnivost již vyloučena. Aby z této vlastnosti nový druh se vyvinul, musí se každá další měnivost jejich jen směrem této vlastnosti bráti. Kdyby se tato měnivost dále děla všemi možnými směry, nedalo by se vysvětliti, jak by mohla utkvěti jen změna, která záleží v sesílení a zmohutnění vlastnosti v předchozím boji o život prospěšné a pozdější dědičností na všechny potomky vítězných jedinců přenesené. Tím, že nepatrná vlastnost náhodou u některých jedinců vzniklá a v boji o existenci prospěšná znenáhla se pořád více sesiluje a stupňuje, až konečně rázu druhového nabývá, jest neobmezená měnivost úplně vyloučena. A proto, jak patrné, musí se v měnivosti, má-li býti podmínkou organického vývoje, jeviti jistý plán, jenž oba tvary organické: ten, z něhož vývoj počíná, jakož i ten, v němž končí, spojuje svazkem kausálním již apriorně k vývoji nového druhu směřujícím.

Dosavadní zkušenost vyvrací vesměs domněnku Darwinovu o neurčité a neobmezené (o rozsazně a důsazně nekonečné) měnivosti jednotlivých organismů. Kdo neopouští jisté pudy zkušenosti,

¹⁾ Sr. Diebolder: l. c. S. 56.

²⁾ Nägeli: Über Begriff und Entstehung der naturhistorischen Art. München 1865.

tenť musí přiznati s Nägelim, Hofmeisterem, Askenasym, Kernerem, Sachsem, Wasmannem, Eimerem a jinými přírodozpytci, že měnivosť každého organického tvaru jen zcela určitou cestou se pohybuje a že tento pohyb nepokračuje do nekonečnosti, nýbrž že vycházeje ze středu každého druhu toliko k jeho zcela určitým a nepřestupným mezím se vlní.¹⁾

IX. Pojem druhu.

§ 47.

Popatříme-li na přírodu a podivuhodnou rozmanitosť a pestrosť jejich bytostí, jeví se nám v ní všude velkolepá a všechen přírodní život ovládající soustavnosť. Již v říši nerostů pozorujeme úplně harmonickou systematiku jednotlivých minerálních tvarů. Neboť pravidelná tvárnosť nerostů vyhraněných ovládá jistou měrou i nerosty amorfní (beztvárné), tak že vším právem lze tvrditi, že ve všech nerostech ať hraněných, ať beztvárných jeden jediný ideální plán různě sice, ale přece jednotně se jeví. Harmonická soustavnosť zračí se také v chemických vlastnostech těles, které ačkoliv jsou příčinou nesčíslných proměn v neruchomé na pohled kůře zemské, jakož i v organickém životě provázejíce plození, vzrůstání a zanikání všech organismů, přece jsou všude téže nezměnné zákonnosti podrobeny. Podobně se jeví i v říši rostlinné a živočišné táže jednotná soustavnosť. Každá tato říše skládá se z určitých přesně od sebe odmezených druhů, druhy řadí se v rody, rody v řády, řády ve třídy atd., tak že obojí tato říše není pouhou skupinou organických tvarů bez ladu a skladu nahromaděných, nýbrž soustavou při vši podivuhodné rozčleněnosti a rozvětvenosti zcela jednotně sečlánkovanou. Poněvadž tato soustavnosť organických říši zcela přirozeně vzniká ze vzájemné podobnosti jednotlivých tvarů, sluje proto soustavností přirozenou, a postupná podobnosť jednotlivých druhů, rodů, řídů atd. v obrazném smyslu příbuzenstvím, kteréž graficky rodokmenem se znázorňuje. Přirovnáváme-li tvary dokonalejší ku tvarům méně dokonalým, můžeme v jistém smyslu říci, že ony z těchto vznikají, poněvadž z pravidla jak v přírodním tak i lidském životě tvary dokonalejší po méně dokonalých v čase následují. Tak na př. pravíme, že

¹⁾ Diebolder: l. c. S. 59.; sr. Otto Hamann: Entwicklungslehre und Darwinismus. Jena 1892. S. 186 ff. — Natur und Offenbarung. Bd. XXII. S. 520 ff. — (Darwinistische Wissenschaftlichkeit.)

parní stroj Jamesem Wattem (1736—1819) vynalezený vyvinul se ze stroje Newcomenova a Potterova, čímž ovšem nechceme nikterak tvrditi, že parní stroj Wattův není než dalším organickým vývojem stroje Newcomenova a Potterova.

Že ve přírodním životě jeví se všude poměry příbuzenské, že ideální jednota přírodu ovládá, že vyšší stupně a tvary přírodního života opírají se o stupně a tvary nižší, tyto pravdy byly vždy předmětem hlubokých a důmyslných spekulací.

Než odkud pochází tato ideální příbuznost všech bytostí přírodních, kde má pokrok a postup organismů vyšších po organismech nižších svůj poslední důvod, jak se dá vysvětliti, že mnohé mezery, které nynější říše rostlinná a živočišná mezi jednotlivými, nyní existujícími druhy vykazuje, dříve, jak palaeontologie svědčí, podivuhodným způsobem středními druhy nyní již vymřelými úplně byly vyplněny? Otázky tyto lze jen dvojím způsobem rozřešiti: buď jsou všechny jednotlivé druhy říše rostlinné i živočišné původní, tak že jednota a příbuznost mezi nimi jest jen číře ideální, kteráž svou poslední příčinu má v bytosti nadsvětové, aneb se skutečně všechny organické bytosti vyvinuly nenáhlým postupem z několika jednoduchých prarvarův a jsou takto jen reálně či genealogicky rozvětvenými a rozčleněnými oněmi původními prarvarý. Prvého názoru hájí nauka o stálosti organických druhů, kdežto na postupném vývoji tvarů organických buduje descendenční theorie své soustavy.

Že všechny organické druhy jsou rázu stálého a podstatně nezměnného, bylo až do posledních desetiletí všeobecným přesvědčením přírodozpytcův u všech národů. Jako v neorganické říši jednotlivé bytosti jsou sobě podobny a přece genealogickou posloupností nejsou vespolek spojeny, podobně i v říši ústrojně vystupuje život organický ode tvarů nejnižších až k ústrojencům nejdokonaljším. A tento postup nemusí se zakládati na rození druhů vyšších ze druhů nižších, nýbrž může míti svůj poslední důvod v ideálních myšlenkách či vzorech vševědoucího a všemohoucího Tvůrce, jenž plán světa, tedy také říše rostlinné a živočišné, od věčnosti ve svém Božském rozumu choval a v čase podle něho svět se všemi jeho bytostmi uskutečnil. Podle tohoto názoru jest každý organický druh uskutečněním idey Božské, a proto též tak nezměnitelný jako sama idea Božská jest nezměnitelná. Theorie tato sluje také často theorii tvůrčí, poněvadž vznik každého druhů tvůrčí moci Božské připisuje.

Až do poslední doby měla nauka tato i mezi přírodopytci světového jména své zastánce, jako na př. mimo Linnéa a Cuviera Agassize, severoamerické geology J. Dwighta Danu a J. W. Dawsona, ve Francii botaniky Gordena a Flourense, pak fysiologie F. A. Poucheta, Ch. Levequa, Cl. Bernarda, Lemoina, geologa E. de Beaumonta, zoology Jordana v Lyoně a E. Blancharta v Paříži, anthropologa Arm. de Quatrefagesa, v Itálii J. J. Bianconiho v Bologni, Todara v Římě, Ghiringhella v Turině, ve Vídni anatom Hyrtla a zoologa Schmardu, v Německu Herm. Burmeistera (od delší doby v Jižní Americe), pak jeho nástupce na zoolog. učitelské stoliči Hallské Christofa Giebela, v Berlíně zoologa Ehrenberga, botaniky Grisebacha a Schimpfera, ethnografa Ad. Bastiana, pak palaeontology a geology Güpperta, Barranda (v Praze), Fraasa, Fried. Pfaffa atd.¹⁾

Co se způsobu týká, jakým všechny organismy vznikly, převládal až do poslední doby názor, že Bůh všechny druhy rostlinné a živočišné v úplné formě, tak jak nyní existují, hned původně stvořil. Proti tomuto názoru nedá se dosud se stanoviska přírodovědeckého nic podstatného namítati. Neboť zkušenost dosvědčuje, že jak v říši živočišné tak i rostlinné rodielé všechny své podstatné vlastnosti a znaky beze vsí změny na své potomky přenášejí plozením.²⁾

A toto stálé a bezměnné přenášení děje se stejnou měrou po všechny generace, pokud naše zkušenost sahá. Mimo to pozorujeme, že i mimo potomky jedněch roditelů ještě mnozí jiní jedinci existují, kteří mají právě takové vlastnosti a typické znaky, jako potomstvo dotčených roditelů. A soubor všech jedinců, kteří jsou sobě tak podobni, jako potomci jedné a téže rodiny, nazývá se druhem (species).

Z toho lze předpokládati, nejen že všechny rostliny a všichni živočichové týmiž vlastnostmi opatření pocházejí z jedněch praroditelů, nýbrž že také prarodielé různých druhů již původně od sebe se tak lišili, jako nyní různé druhy od sebe se liší.

Tvary však, které, jak lze dokázati, teprv postupem času v mezích a v oboru jednotlivých druhů vznikly, slují odrůdami,

¹⁾ Pesch: Welträthsel 2. Aufl. II. Bd. S. 217. Anm. 1.

²⁾ Na př. „Ibis religiosa“ jakožto mumie, tedy od 5000—6000 let trvá beze změny. Koraly ve Floridě a v tichém oceanu náspy tvořící, jichž stáří Agassiz na 20.000—30.000 let počítá, jeví v nynějších útvarech na těchto náspech touže formu, jako před 20.000 a 30.000 lety.

a liší-li se ještě více od původního tvaru, z něhož se vyvinuly, jmenují se p l e m e n y.

Povaha druhu v tom se jeví, že svého podstatného charakteristického rázu nemění i v sebe různějších vnějších okolnostech. Kdykoliv však vlivem vnějším dochází nějakých nepatrných změn, vrací se zase k původnímu svému tvaru, jakmile tento vliv přestává na něj působiti. V našich botanických zahradách pěstují se rostliny ze severní Ameriky a z východní Indie, a rostliny tyto nejeví na sobě žádných zvláštních odchylek od oněch druhů, které v původních vlastech rostou. Mnohé alpské a polární rostliny úplně svůj specifický ráz zachovaly, ačkoliv od doby diluviální jsou od sebe odděleny a nejrůznějšími životními podmínkám jsou podrobeny. Totéž platí o mnohých hmyzech v Anglii žijících, kteří již od té doby, co země tato byla od pevniny odtržena, od svých evropských druhových soudruhů jsou odloučeni a žijí v životných poměrech zcela různých.¹⁾ Opačně zachovávají dva různé druhové, i kdyby na téměř místě žili, vždy svou různost a odmezenost.

Z toho plyne nový znak druhu, totiž jeho stálost, která se nejen po mnohé a mnohé generace, nýbrž také pod různými vnějšími vlivy udržuje. A proto povaha druhová nezávisí na vnějších okolnostech, nýbrž jest organismu immanentní. V zevnějších okolnostech, které se vnitřní povaze druhu přiči, druh raději hyne, než by se jim přizpůsobil. —

Opakem druhu jest odrůda a plemeno. Jsou sice odrůdy, které také stále trvají. A proto stálost sama není charakteristickou známkou, podle níž lze poznati, je-li nějaký organický tvar druhem či jen odrůdou. Nicméně jest tato stálost kriteriem negativním, podle kterého se poznává, že dva tvary, které pod stejnými vnějšími vlivy sobě se úplně připodobňují, specificky od sebe se neliší.²⁾

Ačkoliv charakteristické známky každého druhu jsou nezměnitelné, přece jsou jednotliví jedinci k těmž druhu náležející jistým změnám podrobeni. A tato měnitelnost jest u různých druhů různá. Jsou druhové, kteří se téměř nic nemění, jako na př. husa a páv, kdežto jiní druhové jsou jen nepatrným, a opět jiní velmi značným a nápadným změnám podrobeni, jako na př. šípek (*rosa canina*), holub, pes atd. Tvary, které se sice od původního druhu poněkud uchylují, přece však ve všech charakteristických a pod-

¹⁾ Heer: *Urwelt der Schweiz*. Zürich 1865. S. 595 ff.

²⁾ Wigand: I. Bd. S. 14 ff.

statných znacích druhových úplně souhlasí, nazývají se odrůdami. Odrůdy jednoho druhu i kdyby sebe více se od sebe lišily, jsou přece sobě bližší a podobnější, než různé druhy sobě sebe příbuznější. Tak na př. hlavní odrůdy psí: chrt, ohař, jezevčík, pes ovčácký, pudlík a hafan jsou sobě mnohem podobnější, než pes a vlk, vlk a liška, liška a hyena. V každém druhu, jenž několik odrůd v sobě zahrnuje, bývá obyčejně jedna odrůda středem, okolo něhož se všechny ostatní rozličným směrem řadí. Takto můžeme přirovnati druh kruhu se zcela určitou periferií. V ploše toho kruhu mohou nejrozmanitější odrůdy vznikat i se udržovati, přece však zůstávají vždy obepjaty periferií tohoto kruhu, z níž vykročiti nemohou. Druh naproti druhu jest zcela určitými znaky odloučen a odmezen a proto mezi dvěma i sebe bližšími druhy není žádných přechodných či středních tvarů, které by vyplňovaly mezeru od sebe je dělící. Odrůdy však, které druh v sobě zahrnuje, nejsou mezerami nepřestupnými od sebe odloučeny, nýbrž vespolek se dotýkají, tak že vznik odrůdy vyšší z odrůdy nižší, a všechny pak ze společného druhového tvaru lze vysvětliti. Všeobecně lze tvrditi, že odrůdy vznikají buď umělým chovem anebo také v přírodě samé vlivem podnebí, potravy, místa, na kterém žijí atd., a když vlivy, které k jejich vzniku daly podnět, působiti přestávají, že zase mizí a k původnímu tvaru se vracují. Jsou sice také odrůdy, které mají ráz trvalý a stálý právě jako druhy, a podobají se takto druhům samým. To platí na př. o některých odrůdách psích, které pokud zkušenost sahá, trvají úplně beze změny. A proto na rozeznání takovéto stálé odrůdy od skutečného druhu jest především míti na zřeteli, že i sebe stálější tvar, jenž s jinými tvary spojen jest tvary přechodnými, není nikdy druhem, nýbrž jen odrůdou.¹⁾

Ostatně jest přiznati, že se přírodověda až dosud příliš málo zabývala studiiemi charakteristických znaků, jimiž se jednotlivé druhy od sebe liší. Moderní přírodověda jsouc prosycena a ovládána názory Darwinovými snaží se všechny zjevy organického života ze všeobecných zákonů vysvětliti. Její snaha směřuje k tomu, by říši rostlinnou a živočišnou s jejími nejrůznějšími typy, třídami, řádami atd. odvodila z několika organických prarodů. A proto při všech těchto různých typech, třídách, řádech atd. jak říše rostlinná tak i živočišná má vždy na zřeteli jen ony momenty, ve kterých se jeví nějaká shoda aneb aspoň podoba. Jest známo, že nynější srovnávací morfologie a anatomie za předmět svého zpytu volí sobě

¹⁾ Wigand: l. c. S. 17.

právě tvary, které v systematicce říše rostlinné a živočišné jsou od sebe nejvzdálenější, a snaží se z jejich skutečné nebo často jen napohledné podoby podati důkaz, že všechny tyto tvary vznikly nenáhlým vývojem z nejjednodušších organismů průběhem dob nekonečných. Tak se stalo, že přírodověda charakteristických známek jednotlivých organických druhů dosud ještě všestranně neprozpytovala a neprozkoumala. Až jednou počne se zabývatí nejen všeobecnou shodou, nýbrž také rozdíly a odchýlkami jednotlivých typů, tříd atd. říše rostlinné a živočišné, přesvědčí se zajisté, že jednotlivé druhy a to i sebe bližší a příbuznější při vši systematické shodě podstatně se od sebe liší.

K určení nějakého druhu a jeho rozlišení od druhů příbuzných nestačí přihlížeti toliko k jeho zevnějším vlastnostem, k barvě, tvaru atd., nýbrž jest nezbytno, zkoumati také jeho vnitřní znaky, totiž anatomickou stavbu, dějiny zárodku a jeho vývoje, biologii, při rostlinách také chemismus, t. j. jakost, kolikost a rozdělení chemických látek atp. Všeobecně lze říci, že tyto vnitřní známky při každém druhu jsou stálejší, než známky zevnější, t. j. dva jedinci téhož druhu, kteří se zevnějším svým tvarem od sebe liší, shodují se úplně ve vnitřních vlastnostech. Při každém druhu jsou vnitřní známky prvotny, zevnitřní toliko druhotny. A proto můžeme vším právem tvrditi, že charakteristický znak každého druhu má své těžiště ve vlastnostech vnitřních, kdežto povaha odrůdy více méně toliko známkami zevnějšími se jeví. Až přírodověda tyto vnitřní vlastnosti každého druhu všestranně prozkoumá a vytkne, pak teprv pojem druhu a rozdíl jeho od pouhé odrůdy úplně ozřejmí.¹⁾

Mnozí přírodozpytci po Kolreuterovi a Buffonovi se domnívají, že jedna z nejpodstatnějších známek různých druhů záleží v jejich poměru k vespolečným jejich míšencům. Dva různé druhy nedají prý se nikdy tak spáříti, aby potomci jejich, jež míšenci (hybridy, bastardy) nazýváme, byli opatřeni neobmezenou plodností, kdežto různé odrůdy zcela neobmezeně se křížují. Tvary, jejichž potomstvo vyniká neobmezenou plodností, náleží k jednomu druhu, tvary však, jejichž míšenci ztrácejí tuto plodnost po několika generacích, patří k různým druhům.

Jsou sice případy, že míšenci dvou různých druhů, jako na př. míšenci některých rostlinných druhů, jsou po několik generací plodni. A právě na základě této plodnosti míšenců po několik

¹⁾ Wigand: l. c. S. 19 ff.

generací trvající snaží se stoupenci descendenční theorie dokázati, že mezi druhem a odrůdou není žádného podstatného rozdílu.

Ostatně připouští sám Darwin, že v říši živočišné ani jediného případu nelze s určitostí zjistiti, že by míšenec dvou zcela jistě různých zvířecích druhů zůstal neobmezeně plodným, kdežto míšenci dvou různých odrůd aneb plemen, jak denní zkušenost dosvědčuje, se vyznamenávají ještě větší plodností, než jedinci téže odrůdy. Dejme tomu, že by skutečně míšenci dvou tvarů, které dosud za různé druhy byly pokládány, neobmezeně a nepřetržitě se rozplozovali, (což ostatně aspoň ve zvířectvu ani v jediném případě není dokázáno). V tomto případě byly by ovšem tyto tvary jen pouhými odrůdami a pokládaly by se jen omylem za různé druhy. Tolik však jest jisto, že dva tvary, které se buď vůbec nedají plodně zkřížovati, aneb které plodí míšence jen neplodné, nebo míšence, kteří svou plodnost ztrácejí po několika generacích, nejsou toliko odrůdami, nýbrž zcela různými druhy.

Mimo to zkušenost učí, že míšenci dvou různých druhů, jsou-li vůbec na delší dobu plodní, zase se vracejí k původním svým druhům, ze kterých pošli. Jak známo, pochází mul (*Equus mulus*) z osla a kobyly, mezek (*Equus hinnus*) však z koně a oslice. Mul se podobá více koni, mezek však oslu. Potomstvo mulovo přechází obyčejně v koně, kdežto míšenci mezkovi mění se zase v osla. Také padá zde na váhu okolnost, že spáření dvou různých druhů neděje se tak snadno, jako pohlavní spojení jedinců téhož druhu nebo míšencův odrůd jednoho druhu. Druh ke druhu cítí přirozený odpor, což ovšem ve vlastním smyslu jen o druzích zvířecích platí. Chce-li proto hospodář, aby hřebec se spojil s oslicí, musí ji prvé zašiti do koňské kůže, a jen tak se mu podaří toto spojení. A obyčejně jen jednou dá se hřebec tímto způsobem ošiditi.

Že rozdíl mezi druhy a odrůdami vzhledem ku plození míšenců není toliko poměrný, nýbrž naprostý, o tom svědčí známý zákon, podle něhož pohlavní výběrná příbuznost (párivost, plodnost a svěžest potomstva) tím jest větší, čím méně jedinci ku spáření určení jsou sobě příbuzni. Tak jest příbuznost mezi dvěma květy jednoho kmene větší, než mezi pelem a vajíčky téhož květu, mezi dvěma jedinci téhož druhu větší, než mezi dvěma květy téhož kmene, mezi dvěma odrůdami téhož druhu větší, než mezi dvěma sobě úplně rovnými jedinci. Kdyby se druh od odrůdy lišil jen poměrně, musila by pohlavní příbuznost týmže směrem dále

pokračovati, to jest mezi dvěma příbuznými druhy musila by rovněž býti větší, než mezi dvěma odrůdami atd., což však odporuje veškeré zkušenosti. Pohlavní příbuznost, kteráž v různých odrůdách téhož druhu dostupuje svého vrcholu, nesahá přes odrůdy. Ano v dalším postupu odrůd k různým druhům atd. dotčený zákon se úplně zvrací, tak že pohlavní výběrné příbuznosti tím více ubývá, čím výše se vystupuje ode druhů k rodům, od rodů k řádům atd.

Kdyby organický druh nebyl než ustálenou a ode všech ostatních organických tvarův odmezenou odrůdou, musila by také pářivost mezi různými odrůdami téhož druhu průběhem času pořád více mizeti, až by úplně jako mezi dvěma různými druhy vymizela. Není však známo, že by se nejstarší nám známé odrůdy říše rostlinné a živočišné hůře křížovaly, než odrůdy teprv před krátkým časem vypěstované.¹⁾

Míšenství či hybridismus zcela jasně dokazuje, že druh má ve přírodě samé svůj základ, a že proto druh podstatně se liší ode druhu a není toliko pouhou utkvělou odrůdou, jak se stoupcenci descendenční theorie domnívají. — Tím ovšem není ještě řečeno, že mnohé tvary, které dosud za samostatné druhy se pokládají, přistě, až přírodověda více bude přihlížeti ku charakteristickým znakům jednotlivých organických druhů, neobjeví se býti pouhými odrůdami. Ale i když tímto způsobem mezery mezi mnohými organickými tvary se poněkud vyplní, přece darwinismu tím nebude nikterak poslouženo. Jen tenkrát by byl darwinismus dokázán, kdyby přírodověda na základě empirickém každý vyšší tvar jen jakožto pouhou odrůdu z nižšího tvaru odvodila a vysvětlila. I když se snad počet skutečných druhů postupem času zmenší, přece má názor Cuvierův dosud naprostou platnost, že každý organický druh ve přírodě existuje jakožto zvláštní „opus naturae“ a jest proto také naproti všem ostatním druhům zcela odmezen a ohraničen.

Všecky pokusy nynějších darwinských přírodozpytcův smazati podstatné rozdily mezi jednotlivými druhy a podati důkaz, že odrůda od druhu, jakož jednotlivé druhy mezi sebou se liší jen poměrně, zůstaly dosud úplně bez výsledků. Všechn zkusm ústrojného života v této příčině potvrzuje jen pravdu již dávno obecně známou, že v mezích jednoho a téhož druhu lze umělým chovem a snad i přirozeným výběrem vypěstovati různé odrůdy více méně jak od sebe tak i od společného druhového tvaru se lišící, že však tyto

¹⁾ Wigand: l. c.

odrůdy jsouce neobmezeně a nepřetržitě mezi sebou plodny vždy hlavní ráz druhový zachovávají a proto také jakmile umělý chov, po případě vnější poměry a okolnosti přestávají na ně působiti, zase se vracejí k původnímu svému nelišnému tvaru druhovému.

Jest sice pravda, že přírodozpytci, kteří připouštějí druh ve smyslu Cuvierově jakožto samostatné „opus naturae“, přece nannoze se rozcházejí v samém výměru pojmu druhu. Tato neshoda pochází odtud, že někteří snaží se podati vědecký výměr druhu, kdežto jiní vytykají jen znaky, podle kterých se druh dá poznati a jak od pouhé odrůdy tak i od každého jiného druhu rozeznati. Ze přírodozpytců, kteří se snaží pojem druhu určití, mají někteří na zřeteli vnější zjev a tvar druhu, jiní jeho původ, opět jiní vespolečné vztahy tvarů k jednomu druhu náležejících aneb odmezení druhu ode druhu. Všecky výměry druhu podle těchto různých stanovisk utvořené jsou sice pravdivy, ale neúplny, poněvadž vždy jen s jedné strany, s jednoho hlediska druh určují.

Totéž platí o různých kriteriích či znacích, podle kterých druh ode druhu lze rozlíčiti. Jednotlivá tato kriteria jsou pravdiva, ale nemají rovněž výlučné platnosti. Tak na př. jest pravda, že mezi jednotlivými druhy není žádných přechodných či středních tvarů. Ale toto kriterium neplatí výhradně jen o družích, poněvadž jsou také odrůdy, mezi nimiž rovněž dosud žádné přechodné tvary nebyly objeveny. Tolik jest však jisto, že organismy, které jsou přechodnými tvary spojeny, nejsou již různými druhy.

Rovněž jest pravda, že stejné druhy pode všemi i sebe různějšími vnějšími vlivy vždy beze změny se rozplozují a udržují. Ale poněvadž i odrůdy do jisté míry nezměnnost a stálost zachovávají, proto ani toto kriterium na poznání druhu není naprosto jisté a spolehlivé. Avšak tvar, jenž se buď z jiného tvaru vyvinul anebo za jistých okolností průběhem času se mění v jiný tvar, není jistě samostatným druhem, nýbrž jen odrůdou.

Ani kriterium, že různé druhy nepáří se s neobmezenou plodností, kdežto míšenci různých odrůd vynikají právě větší ještě plodivostí, v každém případě nestačí na poznání zvláštního druhu a rozeznání jeho od každého jiného druhu, poněvadž existují obzvláště v říši rostlinné druhy, které pokud zkušenost sahá, plodně mezi sebou se spojují. Kdykoli však některé tvary nedají se buď vůbec pohlavně spáříti, nebo jsou-li jejich míšenci neplodni, jest

předpokládati s úplnou jistotou, že jsou to různé druhy, a nikoliv pouhé odrůdy.

Ačkoliv tato jednotlivá kritéria o sobě nepodávají úplně spolehlivého důkazu o povaze druhové toho neb onoho organického tvaru, přece jest s jistotou tvrditi, že organický tvar, jenž všemi těmito znaky jest opatřen, není jen odrůdou, nýbrž zcela samotným ode všech ostatních úplně odmezeným druhem. Ostatně nelze popírati, že není tak snadno v každém jednotlivém konkrétním případě určití s úplnou jistotou, je-li nějaký tvar zcela samostatným druhem aneb jen odrůdou, jež s jinými ještě odrůdami náleží k jednomu společnému druhu. A proto jest k úplně jasnému vyměření druhu přihlížeti mimo jeho zevnější jev, jenž empirickému zkumu neprostředně jest podroben, také k jeho fyziologii, anatomii, palaeontologii a geografii atd. Dokud povaha každého druhu v těchto rozličných směrech nebude prozkoumána, dotud ve mnohých případech nebude přírodověda moci s úplnou jistotou rozhodnouti, zda-li některý tvar jest zvláštním druhem aneb jen pouhou odrůdou, pokud se týče, pouhým plemenem.

Že však dosud přírodověda v některých případech nemůže ničeho rozhodnouti o povaze druhové aneb odrůdné některých organismů, z toho nelze ještě uzavírati, že druh jakožto tvar úplně pro sebe a v sobě uzavřený nemá v přírodním životě žádného skutečného podkladu.

Pokud zkušenost naše sahá, existují jednotlivé druhy beze vsí změny vedle sebe. Námitka darwinistů, že zkušenost naše obsahuje příliš krátkou dobu, než abychom nenáhly přechod a vývoj vyšších druhů z druhů nižších mohli pozorovati, jest věru až titěrná. Poněvadž zkušenost naše nikde nepostřehuje dotčeného vývoje, soudí střízlivá přírodověda, že všechny jednotlivé organické druhy, jako nyní se nemění, tak také se neměnily v minulosti a ani v budoucnosti nebudou se měniti, podobně jako dvě souběžné přímky i kdyby se prodloužily s pravého i levého konce do nekonečna, zůstanou vždy souběžnými a nikdy se nestanou ani sběžkami ani rozběžkami.

Nauka o stálosti druhů vychází takto ze zjevův úplně empirických a praví: poněvadž všechny druhy, pokud empirie sahá, trvají beze vsí změny, jest nezbytně předpokládati, že ani v minulosti se neměnily, kdežto theorie Darwinova jsou zbudována na pouhých subjektivních domněnkách učí: ačkoliv empirie dokazuje

stálost a nezměnnost organických druhů, přece jejich naprostá, ničím neobmezená měnivosť jest možná, a z této možnosti jest nezbytně uzavíráti, že skutečně všechny vyšší druhy průběhem nezměrných dob nenáhlou změnou se vyvinuly z několika jen tvarů.

Poněvadž však empirie naprosto ničeho neví o naprosté měnivosti jednotlivých organismů, a následovně také o vývoji vyšších tvarů z nižších, visí Darwinova nauka se svými základními zásadami úplně ve vzduchu.¹⁾

X. Ontogonie a fylogonie.

(Haeckelismus).

§ 48.

Již Darwin²⁾ praví, že zárodky člověka, psa, tuleně, netopýře, plaza atd. v první době svého vývoje jsou si velmi podobny. Tento zjev prý nedá se jinak vysvětliti, než že všechny tyto tvary z jednoho praroditele pocházejí.

Na základě tohoto názoru již Darwinem proneseného sestrojil Haeckel základní svůj biogenetický zákon, jímž posuzuje a vysvětluje dějiny všeho vývoje v říši ústrojně. Zákon tento pronáší v této formě: Vývoj zárodka jest krátkým výtahem z vývoje druhu, aneb jinými slovy: ontogonie jest stručnou rekapitulací fylogonie.³⁾

Ku snazšímu porozumění uvedeme zde příklad. Zárodek člověka v první době vývoje v lůně mateřském podobá se rybě, později ptáku a konečně čtvernohému zvířeti. Z toho prý plyne, že člověk se vyvinul z ryby, ptáka a konečně ze čtvernohého zvířete. Poněvadž zárodek druhů vyšších na prvních stupních svého embryonálního vývoje podobá se ustáleným tvarům druhů nižších, musil prý každý druh, než dostoupil své nynější specifické dokonalosti, projíti právě tou řadou různých tvarů, kterou prošel každý jeho jedinec v lůně mateřském od svého početí až do svého narození. Stopujeme-li tedy embryonální vývoj kteréhokoliv jedince, poznáváme zároveň veškeren postup, kterým se jeho druh

¹⁾ Wigand: l. c. S. 28—38; Natur u. Offenbarung. Jahrg. 1888. R. Virchow über den Transformismus, von Dr. Const. Gutberlet. S. 40.

²⁾ Die Abstammung des Menschen. Übers. von J. Victor Carus. Stuttgart 1890. 5. Aufl. S. 28.

³⁾ Natur und Offenbarung. Bd. XXI. S. 309.

vyvíjel od původního svého prátvaru až ke stupni, na kterém nyní stojí. Toť pověstný embryologický důkaz, jež Haeckel na prvcím místě pro descendenční theorii uvádí.¹⁾

Poněvadž jedinec každého vyššího druhu ve svém embryonálním vývoji vystupuje po všech stupních od nejjednodušší bunice až ku svému specifickému tvaru, uzavírá z toho Haeckel, že jednota obojí říše organické, jak rostlinné tak i živočišné, se všemi svými nesčetnými tvary zcela přirozeně má svůj původ a základ v jednotném zcela jednoduchém prátvaru. Mohl-li se člověk v lůně mateřském vyvinouti z nejjednoduššího zárodku, z bunice, proč by nemohlo ve přírodě všechno živočišstvo i rostlinstvo povstati přirozeným výběrem v boji o život z jednobuněčné monery?

Co do počtu tohoto jednotného prátvaru všeho ústrojenstva Haeckel sám se sebou nesouhlasí. Brzy přijímá pro každou říši po jednom tvaru, brzy zase připouští více tvarů. Na důkaz odvolává se na své vlastní empirické (!) výzkumy.

R. 1872. vydal monografii hub vápených, v níž na základě vlastního (!) pozorování dokazuje, že houby tyto vznikají ze kmenového tvaru všech rostlinných zvířat, z tak zvaného „protasea“. „Protaseus“ má prý svůj původ z prátvaru všech zvířat (mimo protozoa), z „gastrae“, jež jest prajednoduché ve vodě plovavé zvíře, které vypadá jako dvojtěnný, otvorem ústním a žaludkem opatřený pytlík. V gastraei, tvrdí Haeckel, jeví prý se najisto onen prátvar, z něhož téměř všechny kmeny, třídy, řády, rody a druhy živočišné i s člověkem nenáhlým postupem se vyvinuly.²⁾

Ačkoliv tato gastraea jest pouhou hypotésí na vysvětlení společného východiště všeho živočišstva libovolně vymyšlenou a sestrojenou, přece ví Haeckel zcela určitě, že již v prahorách jest obsažena, byť i až doposud žádný exemplář ve fossilním stavu nebyl objeven.

Avšak Mečnikov, přírodopysce ruský, prohlašuje všechny tyto Haeckelovy výzkumy (!) za pouhé výmysly, které ve přírodě nemají žádného základu. Přírodopysce tento dokázal, že Haeckel empiricky nikdy nepozoroval postembryonálního vývoje hub vápených, nýbrž vše a priori beze všeho podkladu ve vnější přírodě zcela libovolně si vymyslíl.³⁾

¹⁾ *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin 1889. 8. Aufl. S. 9., 289—315.

²⁾ *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 493.

³⁾ *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie von Liebold-Kölliker*. S. 1 ff. 1874.; Claus: *Die Typeulehre*. Haeckels sogenannte *Gastraea-Theorie*. Wien 1874. S. 11 f., 17 f., 29.

Proto také jsou Haeckelovy nákresy rodokmenů, kteréž pro vši říši ústrojenců sestruje, pouhým výplodem subjektivní fantasie.

Ačkoliv takto důkaz embryologický ani jediným dokladem empirickým není odůvodněn, nicméně jest každý přírodopysce, kterýž ho nechce uznati, podle Haeckela „omezencem“, „blbcem“, a co nejhoršího jest v jeho očích, „bídým světlem církevním.“ Ačkoliv nejslovutnější přírodopysci doby novější, jako Claus, His, Götze, Bastian, Rüttimeyer, Agassiz, Mečnikov, Wigand, Huber, Resch, du Bois-Reymond, Virchow, v. Baer, Bischoff, Aeby a mnozí jiní Haeckelův základní zákon samovolného plození (autogonie) a na něm založený důkaz embryologický naprosto zavrhují, přece Haeckel vzdorovitě na něm stojí a ve všech svých spisech ani slovem se nezmiňuje, že tak ohromný počet přírodovědeckých autorit co nejrozhodněji se tomuto jeho biogenetickému zákonu opírá. Ano tento zákon jest podle Haeckela tak evidentní, že nikdo o jeho pravdě nesmí ani pochybovati. Ve všech jeho spisech¹⁾ jest takořka základní myšlenkou, z níž všecky zjevy a otázky světa ústrojného vysvětluje.

R. 1874. vydal v Berlíně a roku následujícího pak v Lipsku svou „Anthropogonii“, v níž obšírně vysvětluje genealogickou srovnatelnost člověka s vyššími druhy živočišnými, především s opicemi úzkonosými (katarhinae) z doby třetihorní. Podle svého zákona biogenetického dokazuje, že na rozličných stupních vývoje zárodku lidského opakují se pravidelně tvary, kterými celý druh prošel, až dostoupil posledního a nejdokonalejšího tvaru v člověku. Na rozličných tvarech zárodku lidského lze prý poznati všecky druhy, které dříve předcházely člověka v jeho nenáhlém vývoji z nižších tvarů živočišných. Z toho dokazuje Haeckel všeobecnou srovnatelnost a příbuznost člověka se zvířetem a zvláště jeho rodinnou pokrevnost s opicemi. Při tom nesčíslněkrátě opakuje, že fylogeneze (vývoj druhu) jest mechanickou příčinou autogeneze (vývoje zárodku), že vznik vyšších druhů ze druhů nižších dle zákona přizpůsobování a dědění příčinou jest veškerého vývoje embryonálního.

Ze zdánlivé analogie, jakáž mezi jednotlivými embryonálními tvary a ustálenými nižšími druhy téže organické skupiny se jeví, odvozuje Haeckel všeobecný zákon, že ve tvarech nižších druhů

¹⁾ Generelle Morphologie der Organismen, Natürl. Schöpfungsgeschichte, Monographie der Kalkschwämme, Anthropogonie, die Gastraeatheorie, Jenaische naturwissenschaftliche Zeitschrift, Ziele und Wege der Entwicklungstheorie, die Perigenese der Plastidule.

embryonům vyšších druhů podobných jest hledati kmenové tvary těchto vyšších druhů.

Než závěr tento jest úplně lichý, poněvadž návěsti (praemissae) jsou nepravdivy. Neboť o nějaké tožnosti, ba ani o nějaké patrné podobě mezi zárodkem lidským aneb zárodkem nějakého vyššího živočišného druhu na jedné, a mezi úplně vyvinutými exempláry onoho nižšího druhu, z něhož člověk aneb onen vyšší živočišný druh se vyvinul, na druhé straně nemůže býti ani řeči. Vedle některých napohledných podobností jest mezi nimi pozorovati tolik podstatných rozdílů, že každý nepředpojatý ihned na první pohled nemožnost tak těsné souvislosti mezi fylogenesí a autogenesí musí znamenati. Nelze sice popírati, že na př. u všech vyšších obratlovců jest srdce embryonů na prvních stupních jejich vývoje jen o jedné komoře, a že teprv později nabývá komory dvojí. Z toho však nikterak neplyne, že obratlovci se srdcem dvojitým původ svůj vzali z ryb, které mají jen jednoduché srdce. Embryo ssavců podobá se sice na dřívějších stupních svého vývoje poněkud rybě, ale přece jest mezi rybou a embryonem tímto takový rozdíl, že nelze nikterak rybu za kmenový tvar ssavců pokládati.¹⁾ Vůbec nelze pochopiti, jak lze embryologii na důkaz descendenční theorie uváděti. Že zárodek vyšších organických tvarů na rozličných stupních svého embryonálního vývoje se podobá nižším, nyní již ustáleným druhům, jest zcela přirozeno, a ani jinak býti nemůže. Neboť z oplozené bunice, která početím v lůně mateřském vzniká, nemůže přece ihned takorška jedním rázem úplně vyvinuté individuum povstati. Embryonální vývoj žádá již pojmem svým, že oplozená bunice musí se pořád více zdokonalovati, až se konečně úplně připodobní tvaru svých rodičů. Že tímto způsobem projiti musí všemi tvary, které mezi bunicí a hotovým a úplně vyvinutým individuem uprostřed leží, záleží již v podstatě tohoto vývoje. Rozumí se také samo sebou, že zárodek vyšších organických druhův, od jednoduché bunice, ze které svůj počátek bere, až ku své specifické dokonalosti, musí projiti větším počtem středních tvarů, než zárodek nějakého nižšího druhu. Z tohoto zjevu embryologického souditi na vývoj vyšších tvarů organických ze tvarů nižších, jest tak ohromný logický skok, že si většího nelze ani mysliti. Mimo to, jaký to rozdíl mezi vývojem zárodku a mezi vývojem vyšších tvarů z nižších, jak mu hypothese descendenční učí! V každém zárodku jest vždy již veškeren jeho embryonální vývoj podle jeho

¹⁾ Weygoldt: Darwinismus, Religion, Sittlichkeit. Leiden 1878. S. 22 ff.

karakteristického rázu úplně preformován, tak že jen jisté a určité individuum se z něho vyvinouti může. Ze zárodku ovce může se jen zase ovce vyvinouti, a nikdy kuň, aneb osel. Vývoj embryonální řídí se při každém jednotlivém druhu vždy určitým zákonem, jenž směřuje k vytvoření typického tvaru toho neb onoho druhu. Proto také tento vývoj od prvního počátku až do svého ukončení jest účelností úplně a zcela ovládnán. Prvotvary však, ze kterých podle descendenční theorie vývoj říše rostlinné a živočišné vzal svůj počátek, jsou ku všem možným organickým druhům úplně nelišny, a proto jen vnější nahodilé okolnosti jsou příčinou, že se z nich vyvinuly právě druhy, které nyní existují. A proto domněnka, že vývoj embryologický jest patrným důkazem povšechného přírodního vývoje říše organické, nemá v ústrojenstvu žádného podkladu.

Je-li mezi přechodnými embryonálními tvary a mezi přiměřenými tvary organickými nějaká podoba, jest jen zevnější, nepohledná. Vnitřní ústrojí jejich tak se od sebe liší, jako individua sama, která se z nich vyvíjejí. I když na př. zárodek želví a kuří, králíčí a skotí v prvních stadiích na pohled od sebe se neliší, přece vnitřní jejich organismus již tu právě tak se od sebe různí, jako se různí želva od kuřete, králík od skotu atd. Vždyť v zárodku želvím jest želva, v zárodku kuřím kura, v králíčím králík atd. úplně podle svého specifického rázu již preformován. Z pouhé jejich zevnější podoby souditi na společný jejich původ, jest myšlenka tak absurdní, že ji netřeba ani vyvraceti.

Jen Haeckel mezi embryony vyšších druhův a mezi vyvinutými nižšími tvary téže řady nevidí prázdných rozdílů. Aby čtenářům theorii svou o sourodnosti všeho života ústrojného zcela jasně před zraky předvedl, uvádí ve svém díle: „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ dva vzorce embryonů. Na prvním vzorci znázorňuje zárodky želví a kuří, na druhém vzorci zárodek psí a lidský. Podobně předvádí ve své „Anthropogonii“ dvě tabulky embryologické, z nichž prvá obsahuje čtyři rozličné zárodky: 1. rybí, 2. mločí, 3. želví a 4. kuří; a tabulka druhá má rovněž čtyři obrazy zárodků: 1. zárodku sviního, 2. skotího, 3. králíčího a 4. lidského na třech rozličných stupních vývoje. Při zárodku lidském udává zcela určitě i dobu a to: 21 dní, 4 neděle a 8 neděl. Na první pohled jsou tyto embryony všech svrchu zmíněných živočišných druhů téměř na vlas sobě podobny. Každý, kdo na tyto obrazy popatří, musí si říci, že skutečně tyto rozličné zárodky na prvních stupních vývoje svého pranicím se od sebe neliší. Zárodek na př. ryby ani

sebe méně se nerůzní od zárodku mločího, a tento zase od zárodku želvího atd.

Z toho Haeckel dovozuje, že člověk, než dostoupil nynějšího stupně vývoje, prošel postupem času všemi těmito tvary, t. j. že z ryby se vyvinul mlok, z mloka želva, že želvy kura atd. až konečně tento vývoj člověkem (aspoň prozatímně) byl dokončen.

Učený svět se divil, jak si Haeckel mohl zaopatřiti všechny tyto embryony, jejichž obrazy tu čtenářům svým nakreslil; především nemohl nikdo pochopiti, jak nabyl embryonu lidského na tak nízkém stupni vývoje.

Nikomu při tom ani na mysl nepřipadlo, že by Haeckel schopen byl vědecké nepoctivosti a úmyslného podvodu, až prof. Dr. Rüttimeyer¹⁾ a po něm prof. V. His²⁾ a prof. Alex. Götze,³⁾ a v nejnovější době jeho vlastní žák Hamann jej pro podvod úmyslně spáchaný postavili před učeným světem na pranýř. Haeckel vzal jednoduše dvakrát (resp. třikrát) po čtyřech odlitkách (clichés) téhož obrazu a otisknuv takto dva (resp. čtyři) obrazy dvakrát (resp. třikrát) vedle sebe napsal pod první: zárodek želví, pod druhý: zárodek kuří atd. A co jest při tomto podvodu nejdůležitějšího, Haeckel nekreslil ani jednoho z těchto obrazů podle přírody, nýbrž komponoval všechny zcela libovolně, tak jak toho na průkaz svého aprioristického zákona biogenického potřeboval.

Na to vydal Haeckel zvláštní brošuru (*Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte*) plnou sprostých nadávek jak proti těmto učencům, kteří jeho podvod odkryli, tak i proti všem ostatním přírodozpytcům, kteří se opovažují o jeho názorech a výzkumech (!) vůbec jen pochybovati, především proti Agassizovi, Wigandovi, Bastianovi a Mečnikovu.

Ačkoliv jeho podvod a nepoctivost jest zcela jasně dokázána, přece Haeckel v této šalbě dále pokračuje.

Ve všech pozdějších vydáních děl svrchu uvedených užívá poznovu týchž vymyšlených a zcela libovolně konstruovaných obrazů jen s nepatrnými změnami.

Ačkoliv takto zákon (!) embryologický v organickém životě nemá žádného základu, přece Haeckel na prvním místě theorii descendenční zákonem tímto podpírá a dokazuje. Ano Haeckel od-

¹⁾ Archiv f. Anthropol. III. S. 301.

²⁾ Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung. 1876.

³⁾ Entwicklungsgeschichte der Unke als Grundlage einer vergleichenden Morphologie der Wirbelthiere. 1875.

halil již také podle zákona embryologického rodokmen veškeré říše organické!

Z beztvárné látky — bylo prý to asi za doby formace břidlicové — utvořila se najednou prvá sloučenina uhliková, ze které samovolným plozením — pravým to „salto mortale“ — vznikla monera, prvý a nejnižší to tvar organický. Tato monera byla prý pouhou bílkovou kuličkou, která však byla již schopna pohybu, pocitu, výživy a rozpl. zování. Z monery vyvinulo se pak jednobuničné a později teprv rozdělením či segmentací původní bunice vícebuničné prazvírátko „protozoon“ zvané, kteréž asi vypadalo tak, jako naše měňavka obecná (*amoeba porrecta*, das *Wechselthierchen*). Nemělo ještě žádné určité podoby, nýbrž bylo pouhou slizí živočišnou, která neustále svůj tvar proměňovala. Později se nashromaždilo v nitru měňavky něco tekutiny, která některé bunice k periférii zatlačila a tak jemnou blánku utvořila. Taktó povstal již něco dokonalejší prvok, který jako nějaká drobnuška ve vodě plovat. Brzy na to učinil tento prvok statečný skok a obdržel otvor, čímž jeho dosavadní jednostěnná blána ve dvě stěny se rozdělila. Tím položen základ k ústům a ku střevům jakož i ku dvěma zárodkovým listkům, ze kterých se vyvinula jednak kůže a svaly, jednak ústrojí zaživací a rozplozovací. Tak povstala „gastraea“, jenž našim larvám střevním (*gastrulae*) nebyla prý asi nepodobna.¹⁾

Gastraea hleděla dále své vnitřní ústrojí zdokonaliti a tak si znenáhla přitvořila první počátky michy a tak zvaného střeva hřbetního (*chorda dorsalis*). Tím dospěla již k rozhraní obratlovců, na kterém dosud naše sumky (*ascidiae*) stojí. Tito pláštěnci mají podobně jako *gastraea* tělo pláštěm volně obalené, které s ním jen kolem otvoru přijímajícího (vodu, potravu) a vyvrhovacího jest srostlé. Avšak toto rozhraní, na kterém se tu *gastraea* již ve střevní zvířátko proměněná octla, bylo pro veškeren další její vývoj přeosudné. Neboť odtud mohla se čtverým směrem ve svém dalším vývoji bráti: buď k paprskovcům (*radiata*), nebo ku členovcům (*arthropoda*), nebo k měkkýšům (*mollusca*), nebo konečně k obratlovcům (*vertebrata*). Na štěstí dotčené střevní zvířátko uhodivši na pravou cestu dospělo ihned k obratlovcům. Ze střeva hřbetního, o němž jsme se zmínili, musila se zcela přirozeně vyvinouti páteř a leb, a z michy naběhnutím předního konce mozek. Avšak tento vývoj nestal se tak rychle, jak bychom si snad mysliili. Než střevní

¹⁾ Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 493 ff. 509.

zvírátko se proměnilo v obratlovce s úplnou páteří a lbi, prošlo prvé ještě středním tvarem, který sice měl již páteř, ale byl ještě beze lbi. Tvar tento nazval proto také Haeckel bezelbovým (acranium). Ještě prý dosud při švedských, norvežských a anglických březích žije zvírátko r. 1775 Pallasem ponejprv objevené, tak zvaný kopinatec plžovitý (*Amphioxus lanceolatus*), jenž prý s oním bezelbovým zvírátkem (acranium) velmi blízko jest spřízněn. Skandinávští a němečtí přírodopytci, kteří jeho ústrojí důkladně zkoumali, prohlásili jej za střední tvar mezi měkkýši a zvířaty páteřnatými, jenž nemá ani lbi ani mozku, a místo páteře pouhým svazovým pruhem a místo míchy pouhou nervovou nití jest opatřen.¹⁾ Teprv když tento bezelbový tvar nabyl lbi, stal se v pravém smyslu slova zvířetem páteřnatým, jenž po způsobu nynějších ryb kruhohubých (*Cyclostomi*, *Rundmäuler*) žil ve vodě a asi s našimi okaticemi mořskými (*Petromyzon marinus*, *Lamprete*) spojen byl svazkem blízkého příbuzenství.²⁾ Než ani na tomto stupni nesetrval dlouho. Brzy se proměnil v prarybu (*Selache*), jež asi s našimi žraloky mělo velikou podobu.³⁾

Všechny tyto proměny děly se v době primordiální. Mezi tím, co již mnohé druhy mechův a kapradin pokrývaly povrch země, žil ještě náš lidský praroditel ve vodě, žraloku nejsa nepodoben. Než tu smyslil si tento náš předek vodu opustiti a podívati se, jak to na suché zemi vypadá. Za tím účelem se proměnil v obojživelnou rybu (*dipneustum*, *Lurchfish*), která v létě ve vyschlých bahnech žijíc dýchala plícemi, kdežto na zimu vrátivši se zase do vody používala žáber k dýchání.⁴⁾ Poněvadž se jí však život rybí a obojživelný zároveň nezamlouval, proměnila se pak v úplného obojživelníka, prvé bezocasého (*sozobranchium*), později v obojživelníka ocasatého (*sozorum*), jenž vypadal asi tak, jako mlok zemní (*Salamandra maculata*).

Mezi dobou prvohorní a druhohorní odštěpily se z obojživelníka tři nejvyšší třídy živočišné: plazi, ptáci a ssavci, u kterých žábry úplně a to již v mladistvém věku zmizely. V této přechodné době stál náš praotec asi uprostřed mezi zemním mlokem (*Salamandra maculata*) a mezi ještěrem (*Saurius*). Maje v sobě jako na všech stupních svého dřívějšího vývoje neodolatelný pud po sebezdoko-

¹⁾ Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 598.

²⁾ l. c. S. 607.

³⁾ l. c. S. 610 f.

⁴⁾ l. c. S. 620 ff.

nalování přitvořil si mléčné žlázy a dosavadní své šupiny proměnil v chlupy a stal se tak prvním prassavcem (promammale). Na tomto stupni mnoho se nelišil od nynějšího podivného ptakopyska (*Ornithorhynchus paradoxus*, Schnabelthier), jenž má tlamu jako kachní zobák bezzubou a rohovitou blanou potaženou. Ve svém dalším vývoji dostoupil stupně, na němž stojí doposud ssavci vačnatí (*Marsupialia*).

Po nějaké době — bylo prý to asi v době třetihorní — proměnil se praotec náš již v opici, ovšem v takovou, která na nejnižším stupni stála a nynějším poloopicím (*Lemuridae*, *Prosimiae*) se podobala. Tato poloopice žila prý v krajině, kde podle pověsti pokolení lidského ráj se rozprostíral. Bylo prý to, jak H. F. Link a po něm Haeckel¹⁾ míní, někde v indickém oceanu, mezi Indií a východní Afrikou. Krajinu tuto nazval také proto anglický zoolog Sklater „Lemurii“. Tento náš předek nebyl však se svým poloopičím stavem nikterak spokojen a proto se brzy proměnil v úplnou opici a to prvé v ocasatou opici úzkonosou (*catarhinus*), mající úzkou přehrádku mezi oběma chrípěmi do předu obrácenými, a brzy nato v bezocasou opici antropoidní, kteráž již stavbou těla svého k člověku se velice přibližovala. V této době žila opice tato, jako dosud ještě pokrevní přátelé její, gorilla, šimpanz atd., na stromech a živila se plody jejich. Brzy však se jí omrzelo tento namahavý a nebezpečný způsob života, proto slezla se stromů, navykla si přímou chůzi, ozbrojila se proti svým nepřátelům pořádnou holí a stala se tak znenáhla, že ani sama nevěděla jak, opočlověkem (*alalus*), jenž konečně ještě lidské řeči se přiučil a v úplného člověka (*homo sapiens*) se proměnil. Jen toho ještě Haeckel s úplnou jistotou dosud neví, zda-li se tato poslední změna s naším předkem stala v době třetihorní nebo čtvrtohorní.²⁾

Přehledneme-li ještě jednou rodokmen lidský od původní monery až k člověku, obsahuje tyto hlavní tvary: 1. moneru, jež jest tedy naším prvním prapředkem; 2. z monery se vyvinulo jednobuněčné prazvíře (protozoon); 3. z tohoto pak prvé střevní zvíře (*Gastraea*); 4. ze střevního zvířete páteřnaté zvíře bezelbové (*acrancia*); 5. z tohoto ryba kruhohubá (*cyclostoma*); 6. z ryby kruhohubé praryba (*selachii*); 7. z této pak ryba obojživelná (*dipneusta*); 8. z ryby obojživelné obojživelník žaberný, bezocasý a ocasatý (*sozobranchia* a *sozura*); 9. z tohoto pak praplaz; 10. z praplaza

¹⁾ Haeckel: l. c. S. 647 ff.

²⁾ Haeckel: l. c. S. 680 ff. — Pesch: *Welträthsel*. l. c. S. 178 ff.

prassavec; 11. z prassavce ssavec vačnatý (marsupialia); 12. ze ssavce vačnatého poloopice (prosimia); 13. z poloopice ocasatá opice (catarhini); 14. z této lidská opice (anthropoides), kteráž se více podobala opici než člověku; 15. z této opice opičák (alalus), jenž měl již větší podobu s člověkem než s opicí a 16. konečně z opičáka vyvinul se nynější člověk (homo sapiens), z něhož pochází veškeré člověčenstvo se všemi lidskými plemeny.¹⁾

Podle Haeckela jest tedy člověk jak podle tělesné, tak i duševné své stránky toliko posledním a nejvyšším členem povšechného vývoje organického a poněvadž i monera, z níž na počátku vzal svůj původ, vznikla samovolným plozením z látky neorganické na základě jejich mechanických sil, jest i člověk svou veškerou podstatou pouhým účinem mechanických sil, pouhým mechanismem. Poněvadž člověk s ostatními druhy zvířecími náleží k jednomu rodokmenu, není mezi ním a pod ním stojícími zvířecími druhy žádného podstatného rozdílu. Všechn rozdíly jest jen stupňový a záleží především ve čtyřech vlastnostech, jimiž se člověk, jak Haeckel míní, poměrně ode všech zvířat liší. Člověk má totiž složitější chřtán, mozek, okončiny, a mimo to má také přímou chůzi.²⁾

Co se týká konsekvencí z descendenční theorie plynoucích, tu se stoupenci její rozcházejí na dvě strany.

Někteří hrozíce se neblahých vlivů jejich na život jak jednotlivce tak i společnosti lidské obmezují theorii Darwinovu uznávajíc jisté meze, jichž přírodovědě jakož i lidskému rozumu vůbec ve přírodním organickém životě nelze překročiti. Tak činí na př. Virchow, jen při každé příležitosti před výstřednostmi darwinismu varuje.³⁾

Jiní zase vyvinují beze všech ohledů všechny zásadní nauky hypothese darwinské až do nejzazších krajností.

¹⁾ Haeckel uvádí (l. c. str. 712) od monery až k člověku 25 přechodných tvarů. Z těchto jsme vyvolili jen nejdůležitější.

²⁾ Natur und Offenbarung. 1894. Anthropopithecus erectus Dubois, ein neuer Menschenaffe. Von Dr. Fr. Westhoff. S. 21 ff.

³⁾ V nejposlednější době uveřejnil v anglickém časopisu „Journal of Pathology and Bacteriology“ článek napsaný: „Transformismus and Descendenz“, jež Berlínská „Klinische Wochenschrift“ v něm. překladu otiskla. V tomto článku praví, že darwinismus týkající se otázky o původu člověka jest pouhou ničím nedokázanou hypotézou. Vše, co prý o fosilním předhistorickém člověku víme, dokazuje, že člověk tento byl již „homo sapiens“. Až se vědlo podaří, ve stavu fosilním objeviti předchodný tvar k nynějšímu člověku, teprv tenkrát mohla by se hypotéza Darwinova theorií nazývat. Dokud nebude znám „proanthropos“, dotud bude nauka Darwinova viseti ve vzduchu.

Hlavou a vůdcem těchto fanatiků mezi darwinisty jest právě Haeckel. Nauka Darwinova o vývoji druhů vyšších ze druhův a tvarů nižších jest mu axiomatem naprosto nezvratným, a proto musí také všechny důsledky axiomatu tohoto býti naprosto pravdivými a nezvratnými. Na základě theorie Darwinovy hledí úplnou soustavu filosofskou vzhledem ku všem otázkám metafysickým sestrojiti.

Již svrchu jsme pravili, že nynějšímu darwinismu aspoň v jeho výstřední formě neběží na prvním místě o zájem vědecký, o poznání života organického, nýbrž o tendenční dogma, o popření Boha a názoru světového na víře v Boha založeného. A proto také naše liberální kruhy k nevěře a bezbožectví více méně se klonící přijímají s takovou zálibou darwinismus jakožto exaktní výsledek nynější přírodovědy. A na tyto kruhy počítá také Haeckel jsa přesvědčen, že beze všeho dalšího empirického zpytu a zkumu přisvědčí všemu, co jejich nevěreckému názoru světovému poskytne třeba jen zdánlivou oporu. Proto hledí Haeckel theorii descendenční popularisovati, aby jí získal i nejširší kruhy společenské. Píše slohem jednoduchým, každému srozumitelným, a neštítí se žádného prostředku, jen když dosáhne u lidu účelu svého. Co mu po tom, jak soudí o něm střízliví učenci, i kdyby měli jméno evropské. Nalézá hojnou, ba přehojnou náhradu v ohromném vlivu, jímž na lid působí.

Ostatně nesmíme mysliti, že odpůrci Haeckelovi s haeckelismem, jak prof. Semper ve Würzburku výstřední darwinický směr nazývá, také theorii Darwinovu vůbec zavrhnou. Většina jich jsou rozhodní darwinisté, ano právě ve jménu darwinismu protestují proti haeckelismu.

Haeckel jest pro darwinisty pravý „enfant terrible“, jenž beze všech ohledů prozrazuje poslední cíle veškeré nauky descendenční.

Darwinismu neběží na prvním místě o biogenetické vysvětlení organických tvarů pod člověkem stojících, jeho hlavní a prvotná tendence směřuje ku člověku. A proto od prvopočátku napíná všechny síly, aby pojal a zahrnul také člověka do všeobecného organického vývoje a pak podle zákona tohoto vývoje rozřešil všechny metafysické otázky života lidského týkající se přirozenosti a svobody lidské, nesmrtnosti duše, posledního cíle člověka atd.

Darwinismus uvolňuje, ba zcela rozvazuje svazky, které člověka ke Tvůrci a Pánu všehomíru poutají, zato však jej tím těsněji slučuje v jeden nerozlučný fysický celek se přírodou organickou. Popíráje jeho určení nadpřirozené, vytýká mu jen onen účel, jež

přirozená povaha tohoto fysického celku sama mu určuje a vykazuje jakožto nejdůležitějšímu a nejdokonalejšímu členu svému.

Jen proto nabyl darwinismus takových rozměrův a takového vlivu na všechny vrstvy společnosti lidské, že prohlašuje člověka jen za zvíře nejvyvinutější a nejdokonalejší. Stoupeni Darwinovi vědí dobře, že šířice nauku descendenční, zároveň šíří také názor světový, křesťanskému názoru více méně protivný. Darwinismus obzvláště ve formě haeckeliánské dokazuje srovnání a pokrevnou příbuznost života rostlinného a živočišného jen proto, aby vysvětlil i původ a vznik člověka a to nejen podle těla, nýbrž i podle duše ze tvarů neprostředně pod ním stojících. Proto mu nepostačuje theorie biogenetická, dle které člověk toliko podle své tělesné stránky se vyvinul nenáhlým postupem z nižšího ústrojenstva. Stoupenům Darwinovým hlavně na tom záleží, podati důkaz (!), že i duše lidská má svůj původ z duše zvířecí, jsouc toliko vyšším stupněm dokonalosti od ní rozdílna. Podle jejich názoru vyvinul se celý člověk nenáhlou proměnou z nižšího zvířectva a proto činí se vším ostatním živočištvem jedinou rodinu, kteráž ve veškerém svém ohromném rozvětvení a rozčlenění svazky pokrevnosti jest sloučena.

Jaké následky pro život lidský vyplývají z této všeobecné příbuznosti a pokrevnosti říše živočišné, leží na bíledni. A tyto následky z Darwinovy theorie vyvinuje právě Haeckel až do nejzazších krajností.

Proto také v 50. schůzi německých přírodopytců v Mnichově r. 1877. učinil návrh, aby shromáždění přírodopytci vzali na úvahu, zda-li by nebylo záhodno a prospěšno, aby theorie descendenční ihned v národních školách se přijala za základ všeho vyučování a vzdělání naší mládeže.

Že ostrý hrot theorie descendenční proti nauce křesťanské jest namířen, k tomu se sám Haeckel zcela otevřeně přiznává. Ve své „Anthropogenii“¹⁾ praví doslovně: „V nynějším zápasu lidského ducha, kterýž veškerým myslícím člověčenstvem hýbá, stojí na jedné straně světlý prapor vědy: svobody ducha a pravdy, rozumu a osvěty, vývoje a pokroku, na druhé straně však stojí s černým praporem hierarchie, otroctví ducha a lež, nerozum, surovost, pověra a zpátečnictví. Polnice tohoto obrovského boje oznamuje červánky dne nového a konec dlouhé noci středověké.“

¹⁾ Leipzig 1874. Vorrede. S. XIII. f.

„V tomto ohromném světodějném kulturním boji nemůžeme podle nejpevnějšího přesvědčení svého zápasící pravdě lepšího a mocnějšího získati spojence, než „Anthropogenii.“ Theorie descendenční jest zajisté těžkou střelbou v seči proti lži a hlupotě. Celé řady dualistických klamných závěrů boří se řetězovými výstřely tohoto monistického dělostřelectva. Hrdá stavba římské hierarchie, mocná pevnost „neomylné“ dogmatiky, bortí se jako boudka z karet. Celé knihovny církevní moudrosti a filosofie v niveč se rozpadnou, jakmile slunce theorie descendenční na ně zasvítí.“

A proto velevhodně praví Wigand: 1) „K čemu směřuje Haeckelův atheistický monismus, o tom nás poučuje jeho „Anthropogenie.“ Hned na prvním listě po předmluvě uvádí za heslo celé knihy báseň Goethovu: „Prometheus.“ Výraz zuřivé nenávisti a vzdorovitého opovržení, kteráž titán svému bohu ve tvář metá, jest heslem díla vědeckého.“

Haeckelismus ukazuje zcela jasně, co v celém darwinismu vězí, a kam posledním svým cílem směřuje. Darwinismus pudí svou vnitřní podstatou k atheismu. A proto můžeme směle říci, čím spíše se vyvinou všechny jeho konsekvence ve všech svých vztazích k životu lidskému, že tím spíše bude po darwinismu. Poněvadž se lidský rozum a život nesrovnává s atheismem, nesrovnává se také s darwinismem, aspoň v té formě, v jaké Haeckel ho hájí. 2)

XI. Darwinský názor o původu člověka.

§ 49.

V pokroku moderní osvěty jest trojí proud rozeznávati, podle toho, jakou měrou křesťanství se vzdaluje.

1. Racionalismus a naturalismus usiluje již od minulého století se života křesťanských národů sestříti všecken ráz nadpřirozený. Uče, že člověk má jen cíl přirozený, k jehož dosažení nemá potřebí pomoci vyšší, nadpřirozené, hledí úplně zničiti všecken vliv křesťanství a na prvním místě církve katolické na život jak jednotlivce, tak i rodiny, obce a státu, a život člověčenstva výhradně jen zbudovati na základě přirozeného mravního řádu. Racionalismus a naturalismus chce zase, jak praví, z křesťanů lidi učiniti.

1) Der Darwinismus. III. Th. S. 274.

2) Srv. Natur und Offenbarung. 1887. Ist die Entwicklungslehre von den Thatsachen gefordert? Von Dr. C. Guberlet. 1883. S. 577 ff., 658 ff.; 1883. Das Grundgesetz der organischen Entwicklung. Von H. Jürgens S. J. S. 299 ff., 342 ff.

Poněvadž však Bůh člověčenstvo určil k cíli nadpřirozenému, jenž záleží v neprostředném nazírání na tvář Boží a v blaženosti z tohoto nazírání plynoucí, a proto také veškeren život lidský povznesl do řádu vyššího, jenž onomu nadpřirozenému cíli přiměřen jest, nezáleží nyní již na člověku, určovati a vytýkati sobě cíl toliko přirozený. Člověk jakožto tvor na Bohu zcela závislý jest veškerou svou podstatou povinen, svůj život zaříditi podle cíle, jaký mu Bůh vyměřil, a to jest jediné cíl nadpřirozený. Pro člověka není cíle pouze přirozeného. A proto racionalismus a naturalismus nutně pudil na jiné dráhy.

2. Z racionalismu vyvinul se brzo liberalismus, jemuž již nestačí vyhladiti ze života křesťanských národů veškeren ráz nadpřirozený. Liberalismus ve svém združení s moderním kapitalismem chce zničiti i všecko organické zřízení společnosti lidské. Rozvázav všecky svazky, jimiž sám Bůh společnost lidskou přese všecky rozdily spojil jakožto mravní organismus v jeden harmonický celek, atomisoval všecky dosavadní historické společenské útvary a prohlásil všeobecnou soutěž, t. j. všeobecný zápas o život za jediný zákon, jenž všecky společenské poměry má řídit. Jako čelí racionalismus proti všemu křesťanství, tak jest kapitalistický liberalismus zásadní revolucí proti společnosti lidské.

3. Poněvadž však společnost lidská bez víry v Boha, v nesmrtelnost duše, ve svobodu a přičetnost člověka nedá se naprosto mysliti, musil se kapitalistický liberalismus při své tendenci antisociální zvrhnouti ve sprostý materialismus, jenž nejen člověka olupuje o roucho synovství Božího, v něž jej sám Syn Boží stav se člověkem oblekl, nýbrž upírá mu také jeho nesmrtelnou, po věčných ideálech pravdy, spravedlnosti a mravní dokonalosti prahnoucí duši a vydávaje jej na pospasy jeho nízkým pudům a chtíčům snižuje jej na stupeň němé tváře.

Jako jest racionalismus protikřesťanský, kapitalistický liberalismus protispolečenský, tak jest materialismus protilidský (antihumání).

Darwinova descendeční theorie nalezla jen proto v učeném světě tak rozhodné platnosti, poněvadž do všeobecného vývoje organického pojala i člověka. Stoupenci Darwinovi přiznávají se bez obalu, že theorie descendenční nemá žádného významu a nebudí žádného zájmu, trvá-li na tom, že člověk se nevyvinul z nižšího

zvířecího druhu, nýbrž že jest neprostředným dílem tvůrčí moci Božské. Darwinisté hájí s takovou rozhodností theorie descendenční jen za tím účelem, aby mohli dokázati, že i člověk jak podle tělesného, tak i podle duševního života jest pouhým účinem mechanických sil, které různě sice, ale přece jednotně ve veškerém životě přírodním působí.

Žádný člověk, jenž jako divoch nepřestává na tom, aby pohlízel na jednotlivé přírodní zjevy jen podle jejich zevnější smyslné stránky, nemůže prý děle věřiti, že jest dílem zvláštního tvůrčího úkonu. Veliká podoba člověka s nižšími zvířaty jak v embryonálním vývoji, tak také ve přechýných vlastnostech jeho ústrojí tělesného jest prý nezvratným důkazem, že člověk se vyvinul z nižších zvířat. Uvážíme-li, že zárodek lidský zárodku na př. psímu úplně jest podoben, že stavba jeho lebky, jeho údův a veškerého ústrojí tělesného podle téhož plánu jest zřízena, jako u všech ostatních ssavců, pak prý nám nezbyvá, než připustiti, že člověk s ostatními ssavci potomkem jest jednoho společného praroditele.

Každý člověk liší se od ostatních lidí mnohými zvláštnostmi jak ve svých tělesných ústrojích tak i v duševných svých mohutnostech. A tyto jeho vlastnosti jsou týmž zákonům podrobeny jako u všech ostatních zvířat, přecházejíce dědičností z rodičů na potomstvo. I člověk, jako každý jiný zvířecí druh, rozmnožuje prý své pokolení v takové míře, v jaké ho příroda nemůže vyživit. A proto i v lůně člověčenstva zuří boj o existenci, v němž přirozeným výběrem příhodné vlastnosti nahodile u některých jedinců vzniklé vedou k vítězství nad ostatními méně šťastnými soudruhy a přecházejí dědičností na potomstvo. Také užívání a neužívání některých údů, jakož i vnější poměry, ve kterých člověk žije, způsob života, podnebí atd., působí v něm mnohé změny. Mimo to nelze také zapomínati na výběr pohlavní, jenž rovněž ku vzniku a ustálení některých vlastností dává podnět.

Jest sice pravda, že člověk má na svém těle také některé útvary, které jsou pro člověka v boji o život bez významu, přirozeným výběrem nedají se vysvětliti. Příčiny těchto útvarů jsou prý zajisté ve vnitřní povaze samého organismu obsaženy, a jest se nadíti, až věda důkladněji a všestranněji pozná vnitřní zřízení jeho, že odhalí také příčiny dotčených útvarů.

Tímto způsobem dostoupil prý člověk stupně organického vývoje, na němž nyní stojí. Později, když se člověčenstvo po všech dílech

světa rozšířilo, rozpadlo se v různá plemena, která ačkoliv mnohými zvláštnostmi od sebe se liší, přece v hlavních vlastnostech druhových shodují se tou měrou, že jistě z jednoho společného prarodiče pocházejí.

Nemalou nesnáz v nauce o vývoji člověka ze zvířecích prarodičů působí rozumové a mravní schopnosti člověka. Než každý, kdo připouští princip všeobecného vývoje organického života — a tento princip musí prý nyní již každý připustiti, — musí prý také uznati, že duševní činnosti vyšších zvířat, které se liší od duševních činností lidských jen nižším stupněm, jsou pokroku a vývoje schopny, jak především u domácích zvířat možno pozorovati. A jako se tyto duševní schopnosti vyvíjely u všech zvířat přirozeným výběrem v boji o život, tak se dělo i u organického tvaru, ze kterého se člověk vyvinul. S pokrokem a vývojem jeho tělesného ústrojí vyvíjel prý se také jeho intelekt, až konečně i řeč vynalezl a člověka uschopnil, rozličné zbraně a nástroje si zhotoviti a tak panství nade všemi ostatními zvířaty si osvojiti.

Řečí však stal se ohromný pokrok v intelektu lidském. Řeč působila na mozek a zjemněný a zdokonalený mozek zase na opak umožňoval další vývoj a zdokonalení řeči. Že člověk má relativně největší mozek (t. j. v poměru k velikosti svého těla), toť následek a účín řeči, této podivuhodné mašinerie, která vyjadřuje všechny vnější předměty smyslnými značkami a vzbuzuje v posluchači myšlenkové řetězy, které se z pouhých smyslných dojmů naprosto nedají vysvětliti. Vyšší rozumové činnosti, jako rozvaha, abstrakce, sebevědomí atd., jsou toliko vyšším vývojem nižších psychických úkonů. — Vývoj mravních mohutností poskytuje nám problém ještě zajímavější.

Darwin vysvětluje základ lidské mravnosti ze sociálních pudů zvířecích a to tímto způsobem :

Mravní bytosť jest ta, která jest s to, aby o svých dřívějších skutečích a jejich podnětech přemýšlela, některé z nich schvalovala a jiné zavrhovala. Mravnosť, jež s úplnou jistotou se jeví výhradně jen u člověka, jest nejdůležitějším a nejpodstatnějším rozdílem mezi člověkem a nižšími zvířaty.

Než mravnosť, již se člověk před ostatními zvířaty vyznamenává, jest jen dalším a vyšším vývojem oněch sociálních pudů, které již u mnohých nižších zvířat jest pozorovati, jakož i následkem a účinem větší bohatosti a dokonalosti intelektuálního života lidského. Člověk nemůže se vyhnouti, by nehleděl v životě

svém zpět a ku předu a nepřirovnával svých nových dojmův a představ k dojmům a představám dřívějším. Jakmile se utiší pochoť anebo vášeň, která na chvíli potlačila jeho sociální pudy, ihned člověk přirovnává tuto pochoť a vášeň ku svým sociálním pudům v duši jeho stále zakotveným, a cítí nelibost, kterou mu vždy ukojené pudy v duši zanechávají. Následkem toho činí prý předsevzetí, že budoucně bude již jinak jednati a to prý jest — svědomí. Kdyby mohl o svém dřívějším chování přemýšleti stavěcí pes, jenž proti zákazu myslivcově zajíce honil, musil by si říci: ty's měl na zajíce číhati, a neměl's pokušení povoliti a zajíce honiti.

A jako vnitřní tužba nutká zvířata ve společnosti žijící, by členům téže společnosti v potřebě a nouzi pomahala, tak i člověk cítí v sobě touhu, aby bližním svým, kdykoliv toho potřebují, prokazoval rozličné služby. Tu jest však již veliký rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Podnět, jenž člověka nutká, by bližnímu svému přispěl ku pomoci, nezáleží již jako u zvířete v pouhém slepém, instinktivním popudu, nýbrž závisí namnoze na chvále nebo haně jeho spolubližních, a tato chvála a hana plyne nutně ze sympathie (pokud se týče z antipathie), která jest nejdůležitějším a nejpodstatnějším živlem všech pudů sociálních.

Poněvadž všichni lidé po blaženosti touží, proto chválí nebo haní lidské skutky podle toho, jakým způsobem blaženosti lidské prospívají. A poněvadž jest pozemská blaženost posledním cílem člověčenstva, jest také dosažení „největšího štěstí“ zde na světě pro člověka jediným principem a měřítkem mravnosti a nemravnosti, práva a bezprávi.

Mnohem výše než rozumové mohutnosti stojí vlohy a mohutnosti mravní.

Člověčenstvo dostoupilo mravní výše, na níž nyní stojí, vývojem rozumových mohutností a zdokonalením veřejného mínění, obzvláště však tím, že vzájemná sympathie v člověčenstvu zjemněla a zvykem, příkladem a výchovou více se rozšířila, prohloubila a upevnila. Není pravdě nepodobno, že dítko po delším cviku dědí po rodičích jejich etnostné náklonnosti. Konečně přestává již pro člověka chvála a hana spolubližních býti neúčinnějším podnětem skutků jeho, ačkoliv jen málo kdo jest s to, aby odolal vlivu této chvály či hany. Vlastní přesvědčení návykem vzniklé a ustálené pod kontrolou rozumu poskytuje člověku nejspolehlivější pravítko pro veškero jednání jeho. Jeho vlastní svědomí stává se jeho varovatelem a soudcem. Nicméně má každý mravní cit, každá mravnost

svůj původ a také poslední důvod toliko v sociálních pudech, které beze vší pochybnosti vznikly právě jako u nižších zvířat přirozeným výběrem. Často vydávána a prohlašována vrozená a instinktivní víra v Boha za nejpodstatnější rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Náзор tento jest úplně lichý. Neboť kdyby tato víra skutečně dokazovala existenci Boha vševědoucího a všemohoucího, musili bychom také věřiti ve veliký počet ukrutných a zlomyslných duchů, v něž prý rovněž veliká část člověčenstva zcela instinktivně věří. Ano víra v tyto zlé duchy jest prý ještě všeobecnější, než víra v Boha dobrotivého a milostivého.

Než tu si činí Darwin námitku: vyvinul-li se člověk nenáhlým vývojem z nižších organických tvarů, jak možno mu ještě nesmrtelnou duši připisovati, a jak vysvětliti všeobecnou víru člověčenstva v tuto nesmrtelnost? Na to jest prý odpověděti, že všeobecnost tato jest velmi nejista a pochybna, poněvadž surová a barbarská plemena, jak dokázáno, této víry nemají.

Jest mi sice povědomo, praví Darwin dále, že tak mnohý tyto sousledky, k nimž jsem v tomto svém díle dospěl, bude prohlašovati za bezbožecké. Ale kdo mi bezbožeckost bude vytýkati, tenť bude míti povinnost ukázati, proč má asi býti větší měrou bezbožeckým názor, že člověk podle zákona nenáhlé proměny a přirozeného výběru z nižšího zvířecího tvaru se vyvinul, než nauka, kteráž vysvětluje porod každého jedince z nepatrné zárodečné bunice podle zákona obyčejné reprodukce. Jako vznik každého jedince z matečné bunice zakončuje a dovršuje dlouhou řadu předchozích tvarů embryonálních, tak i vznik druhu z původního praptvaru jest toliko posledním členem nepřehledné téměř postupné řady tvarů přechodných. Kdo připouští vznik jedince z jednoduchého zárodku, tenť nemůže také proti vývoji celého druhu z nižších organických tvarů ničeho podstatného namítati.

Závěr, k němuž Darwin dospívá, že člověk se vyvinul z nižšího zvířecího tvaru, bude prý se zdáti mnohým odporným. Ale o tom prý zajisté nemůže býti již ani nejmenší pochybnosti, že pocházíme z divochů.

Na úžas, který jsem pocítil, praví Darwin, když jsem ponejprva divokém břehu mořském spatřil tlupu ohňovců (Feuerländer), co živ nezapomenu. Neboť mi ihned myšlenka projela hlavou: hle, tak vypadali asi tvoji předkové. Lidé tito byli naprosto nazi a barvou natřeni, jejich dlouhý vlas byl rozčuchán, jejich ústa rozčilením poslintána, jejich výraz divoký, úžasný a nedůvěřivý. Žili jako

divá zvěř z toho, co ulovili. Neměli nad sebou žádné vlády a kdo k jejich kmenu nenáležel, k tomu neměli žádného milosrdenství. Kdo viděl divocha v jeho vlastní otčině, ten se jistě nebude stydět, bude-li nucen uznati, že v jeho žilách krouží krev ještě nižších bytostí, než jest onen divoch. Co se mne týká, dokládá Darwin, pocházel bych právě tak rád od oné heroické opičky, která se nepříteli svému postavila na odpor, aby zachránila život svého hlidače, aneb od onoho starého paviána, jenž sestoupiv s pahorku v triumfu vyvedl svého mladého kamaráda z celé smečky úžasných psů, — jako od divocha, jenž jest u vytržení nad mukami svého nepřítele a přináší krvavé lidské oběti, jenž beze všech výčitek svědomí vraždí své děti a s manželkou zachází jako s otrokyní, jenž nezná studu a jest oddán nejsprostší pověře.

Poněvadž se člověk beze vsí námahy nenáhlým vývojem povznesl na vrchol organické stupnice, může se kojiti nadějí, že v daleké budoucnosti ještě vyšší úkol na něho čeká. Ostatně prý nám neběží o naděje a obavy pro budoucnost, nýbrž toliko o pravdu, pokud ji svým rozumem dovedeme pochopiti. A proto jest prý nám vyznati, že člověk se všemi ušlechtilými vlastnostmi, se svou sympathií, již chová i k nejnižším bytostem, se svou blahovůlí, kterou prokazuje nejen lidem, nýbrž i nejnižším živoucím bytostem, se svým bohopodobným rozumem, jímž vniká ve dráhy a soustavy nebeských těles, chová přece ve svém těle nezrušitelnou pečeť nízkého původu.

Toť jsou asi hlavní rysy nauky Darwinovy o původu člověka.¹⁾

Je-li již descendenční theorie Darwinova o vzniku vyšších organických tvarů ze tvarů nižších vůbec absurdní, tím nerozumější a nesmyslnější jest její nauka o původu člověka z opice. Jest věru nepochopitelno, jak mohl Darwin, tento jinak střízlivý badatel, nauku, kteráž v sobě zahrnuje tolik očividných nesmyslů, jako paličskou pochodeň vrhnouti v pokolení lidské, nestaraje se o zhoubné účiny, které bude míti na život náboženský, mravní a sociální člověčenstva. V otázce o původu člověka neběží o zájem vědecký, zde běží o čest člověka, o jeho nejvyšší zájmy, o jeho ducha, o jeho svobodu, o jeho náboženství a mravnost, o jeho nesmrtnost a věčnou blaženost.²⁾

¹⁾ Die Abstammung des Menschen. Übersetzt von J. V. Carus. Stuttgart 1890. 5. Aufl. S. 686—706.

²⁾ Natur und Offenbarung. 1884. Affe und Urmensch. Von Otto Mohnike. S. 481 ff.; 1885. S. 42 ff.; 1886. S. 161 ff.

Důležitost tohoto předmětu žádá, abychom se u něho poněkud déle pozdrželi.

Při důkazu, že člověk se nemohl vyvinouti z opice, budeme pokračovati „a minori ad majus,“ to jest na prvním místě uvažíme ohromný rozdíl, jímž člověk již 1. tělem svým od opice se liší a na to pak 2. přihledneme ke psychickému životu člověka, jímž tak nevýslovně, tak závratně vysoko se povznáší nad nímou tváří.

1. Tělo lidské a tělo opice.

§ 50.

Darwin na důkaz, že neprostředný počátek rodokmenu člověka jest hledati v opicích, poukazuje na prvním místě na podobu mezi tělem lidským a tělem opičím. A skutečně nedá se upírati, že člověk dle svého tělesného ústrojí opičím jest podoben. Tato okolnost již ve starověku byla známa. Tak praví Galenus, že opice vzhledem ku svým vnitřnostem, svalům, ledvinám a kostem ze všech zvířat nejvíce jest člověku podobna. Sám Linné nenalezal v tělesném ústrojí opičím a lidském žádné podstatné známky, již by se opice s úplnou jistotou lišila od člověka. Z novějších přírodozpytců prohlašují mnozí všechny rozdíly, které skutečně mezi opicí a člověkem existují, za zcela nepatrné a tvrdí, že anthropoidní opice jsou člověku mnohem podobnější, než ostatním členům této zvířecí čeledi.

Než přese vši podobu mezi tělem lidským a opičím jest přece rozdíl mezi opicí a člověkem větší, než mezi nejvyšším a nejnižším plemenem lidským, tak že i nejdokonalejší opice jest svým nejbzdálenějším příbuzným mnohem podobnější, než nejnižšímu člověku.¹⁾ Uvažme tyto rozdíly.

K nejpodstatnějším částem lidské kostry náleží pánvice, kteráž nejen trup drží, nýbrž také oporou jest spodních okončin. Pánvice jest dutina, jež vzniká spojením obou kostí bočních s křížem a kostrčem. Pánev podmiňuje u člověka přímou chůzi přijímajíc ve svou dutinu vnitřnosti a poskytujíc širokou oporu kostem stehenným, na kterých veškera tíže těla neprostředně spočívá. Kdežto u všech zvířat střeva a ostatní vnitřnosti leží na prostřední čáře hrudi a břicha, tlačí u člověka veškera jejich tíže na pánev. Již z toho jest jasno, že pánev u člověka musí býti jinak organisována, než u zvířete. U člověka jest široká, se silnými kyčelními kostmi. Tato šíře nejen umožňuje pohodlné uložení vnitřností v dutině páničné,

¹⁾ Rauch: Die Einheit des Menschengeschlechtes. Augsburg 1873. S. 376.

nýbrž poskytuje možnost, aby kosti stehenné v dostatečné vzdálenosti od sebe se zapustily svými kulatými chocholíky do pušek kloubových a tak rovnováhu při chůzi udržovaly. Všeho toho není u zvířete potřebí. Jeho pánev jest těsná, hřeben kyčelných kostí úzký a roztáhlý. Jen člověk má pravou pánev, která ho proto jak od opice tak i ostatních zvířat rozeznává.

Mezi všemi opicemi má ještě gorilla pánev lidské pánvi nejpodobnější. Než i u této opice jest nápadně úzká, podobně jako i kost kyčelní, křížová a stydká. Její kyčelní kost jest v poměru k délce relativně širší, než u šimpanza, a proto se poněkud tvaru pánvičnému podobá, nicméně jest absolutně i relativně delší, než u člověka. G rillovy kosti kyčelné jsou tak veliky, že by stačily pro lidského 10 stop vysokého obra. Právě-li Huxley, že gorilla v této příčině mnohem více se liší od gibona, než od člověka, zapomněl, že uprostřed těchto opic (gorilly a gibona) stojí ještě orangutan a šimpanz, kteří vyrovnávají náhlý přechod mezi nimi, kdežto ohromná mezera mezi gorillou a člověkem žádným přechodným tvarem není vyplněna. A proto lze vším právem tvrditi, jak i sami přírodopytci (na př. sám Huxley, pak L. Martin a j.) připouštějí, že člověk ode všech zvířat žádnou jinou částí tak podstatně se neliší, jako právě svou pánví.¹⁾

Někteří přírodopytci dokazují, že prý pánev mouřeninů se velmi podobá pánvi veleopů (anthropoides).

Než domněnka tato jest úplně bezdůvodna. Ačkoliv pánev mouřeninova jest o něco užší a delší, než u plemene kavkaského, přece se jí nikdy pánev i sebe dokonalejšího veleopa nevyrovná. Ostatně i kdyby pánev mouřeninova byla sebe užší a delší, přece má vždy do sebe ráz pánve lidské a liší se podstatně veškerým svým rázem od pánve zvířecí. Anglický přírodopytce J. Wyman, jenž anatomicky zkoumal pánev jedné hotentotky a přirovnal ji k pánvi gorillově, praví, že podoba pánve hotentotčiny s pánví gorillovou proti mnohým nepodobnostem jest jen pranepatrná.²⁾

S kostnatým složením pánve lidské souhlasí také úplně svalstvo. Se tří stran jest pánev lidská obložena silnými svaly, z nichž zevnější převyšují velikostí svojí všechny ostatní a tvoří hyžďe (clunes), které klenbou svého masa zakrývají řít a slouží člověku za sedací polštáře. Ačkoliv svaly hyžďové svou silou a velikostí jedinému člověku sedání umožňují, přece na prvním

¹⁾ Rauch: op. c. S. 379.

²⁾ Rauch: op. c. S. 379.

místě směřují k tomu, aby pro přímou chůzi postavily a upevnily pánev na hlavicích kostí stehenných a pojistily rovnováhu páteře. Z toho se dá vysvětliti, proč pouze člověku jest přímá chůze úplně přirozená, kdežto opice majíce páteř obloukovitě prohnutou jen s obtíží se vzpřimují. O urangutanu praví již Cuvier, že nemá ani hyždí ani lýtek. Ano staří spisovatelé pokládají lidské hyždě za podstatnou známku, již se člověk od opice liší, což i nynější přírodověda potvrzuje učie, že hyždě jsou podstatnou podmínkou přímé chůze, kteráž jedině člověku jest vlastní.

S pánví co nejtěsněji souvisí páteř, jež křížem z pěti obratlů složeným jako klínem v kyčlové kosti jest zapuštěna a pánev z dolní části uzavírá. Celá páteř se skládá ze 24 dokonalých obratlů, ze kříže (svaté kosti) a z kostrče. Ačkoliv pohyb dvou sousedních obratlů proti sobě jest poměrně nepatrný, přece pružné, chrupavkovité prsteny mezi jedn tlivými obratly umístěné, jakož i mnoh násobné prohnutí páteře poskytují jí značnou ohebnost a sílu.

Přirovnáme-li páteř lidskou k páteři opičí, shledáme na prvý pohled přese vši podobnost přece značné rozdíly. Owen okreslil jednotlivé kosti opice gorilly a přirovnav je ku příslušným kostem kostry lidské podal důkaz, že každý jednotlivý opičí obratel jeví na sobě známky, kteréž jej od obratle lidského zcela patrně liší. Nejvíce však se od sebe liší obratlové šíjoví, kteří u opice jsou opatřeni násadci trnovými až 3¹/₂'' dlouhými, kdežto u člověka dosahují sotva třetiny této délky. Tyto tak dlouhé násadce slouží u gorilly k upevnění velesilných masitých svalů, které jeho hlavu ve vodorovné poloze udržují. Pro toto ohromné svalstvo mizí úplně šíje a hřbet přechází ihned v hlavu. Rozdíl v násadcích trnových u obratlů šíjových jest proto tak důležit, poněvadž podává důkaz, že gorilla ku přímé chůzi se nehodí a potvrzuje tak jeho zvířecí přirozenost. U všech zvířat, jimž velkou hlavu nositi jest, jsou trnové násadce dlouhé a ukazují, jak objemno jest svalstvo, kteréž na zadní části lebky jest upevněno. Člověk, jenž svou přirozeností ku přímé chůzi určen jest, nepotřebuje tak silných šíjových svazův a následovně ani tak velikého svalstva ani tak dlouhých násadců trnových. Slabé svaly, jimiž šíje lidská opatřena jest, slouží jen k tomu, aby hlavě, jež svou tíží leží na páteři a nevisí jako u zvířat na šíjovém svalstvu, pojistily a zabezpečily patričnou míru pohyblivosti.¹⁾

¹⁾ Rauch: op. c. S. 381 f.

I co do počtu obratlů na jednotlivých částech páteře liší se člověk od gorilly. Ačkoliv jejich šíje čítá stejně 7 obratlů, přece na ostatních částech lze podstatné odchylky pozorovati. Kdežto člověk má 12 hřbetových obratlův a následovně také 12 párů žeber, má gorilla na hřbetě 13 obratlův a 13 párů žeber, rovněž také šimpanz a gibbon, jen orangutan i v této příčině s člověkem souhlasí, máje rovněž 12 hřbetových obratlův a 12 párů žeber.

Člověk má 5 bederních a 5 křížových obratlů, gorilla naproti tomu jen 4 bederní, ale rovněž 5 křížových obratlů, což má za následek, že gorilla má bedra velmi krátká a tělo nepohyblivé, a proto také výraz velmi nemotorný a zvířecí. Také budiž připomenuto, že u člověka obratle čím jsou bližší pánve, tím jsou také silnější a mohutnější, čehož u žádného jiného ssavce pozorovati nelze. Toto mohutnění obratlů v části dolejší páteře zase přirozeně souvisí s přímou chůzí člověka, při níž veškera tíže hořejšího těla leží na páteři.¹⁾

Sloupec páteře není u člověka rovný, nýbrž prohýbá se několikráte ku předu a do zadu. Obratlové šíjoví prohýbají se ku předu, obratlové hřbetní tlačí se značně do zadu a tvoří vypuklinu, záda, obratlové bederní prohýbají se zase ku předu, křížoví zase nazpět. Takto má páteř podobu S, kteráž slouží nejen k okrase lidského těla, nýbrž dodává mu také ohebnosti a pružnosti.

Tento vlnitý prohyb páteře jest jen člověku vlastní. U orangutana jest páteř ve vsí své délce buď rovna nebo ku předu prohnutá. Jen gorilla má páteř, jež ku předu jest nepatrně podduta. I z toho lze souditi, že člověk jest určen k chůzi přímé, opice však k chůzi po čtyřech.

K tělu náleží ještě také kost hruďní, kteráž jest u gorilly o třetinu delší a o polovici širší, než u člověka. Také jeho žebra, jichž má 13 párů, jsou poměrně delší, tlustší a širší, a proto jest také jeho koš či hruďník mnohem větší než u člověka, u něhož průměrně jen 320, kdežto u gorilly až 500 krychlových palců čítá. Mimo to jest také člověk jedinou bytostí, jejíž hruďník se strany na stranu má větší průměr, než ze zadu ku předu.²⁾

Nejušlechtilejší část lidského těla jest hlava, jež, jak již Frank tušil a Göthe a Oken zcela určitě se vyslovili, skládá se vlastně ze 3 přetvořených a vespolek pevně spojených obratlů. Na

¹⁾ Rauch: op. c. S. 383.

²⁾ l. c. S. 384.

hlavě rozeznáváme část lícni a část mozkovou, z nichž každá zase z několika kostí se skládá.

Ačkoliv hlava opičí z týchž částí jest složena jako hlava lidská, přece jsou tyto části zcela jinak utvořeny a dodávají jí zcela zvířecího rázu. Její čelist dolejší jest velmi massivní, mnohem delší než u člověka a má tvar úplně zvířecí. Velmi patrný rozdíl jeví se také v tom, že u člověka dolejší čelist ve své přední části zakončuje se výstupkem, kterýž bradu tvoří. Brada jest zajisté jedna z nejpřednějších ozdob obličejové lidského. Jinak u opice. Tu se prodlužuje čelist tou měrou, že tvoří rypák, jenž se svými silnými vyčnívajícími špičkami a plochým nosem nabývá výrazu ohyzdného a strašlivého, což především o gorille platí. Část hlavy lbová jest u gorilly měkká a poměrně malá, stojíc proti části lícni v poměru $\frac{1}{4} : \frac{3}{4}$, kdežto u člověka část lbová k části lícni má poměr $\frac{2}{3} : \frac{1}{3}$. Z toho také plyne, že jest u gorilly mozek mnohem menší, nežli u člověka.

Veliký jest také rozdíl mezi čelem opičím a lidským. Při tvaru lebky a čela poskytuje měřítko tak zvaný Camperův obličejový úhel. Podle něho měří se poměr mezi kostmi obličejovými a kostmi lebečnými. Úhel tento, jak známo, tvoří dvě čáry, z nichž jedna jde od nejvíce vyčnívajícího místa čela ku spodku hořejší čelisti, a druhá odtud ku zevnitřnímu zvukovodu. Velikost úhlu tohoto spravuje se tudíž dílem větším anebo menším vývojem čelních laloků mozku, dílem čelistmi. U Kavkazců má průměrně $80-85^\circ$, u Negrů $65-70^\circ$. Podle toho pní čelo lidské více méně zpříma do výše, u opice však splošťuje se tou měrou, že možno říci, že opice vůbec nemá žádného čela.

Jako u ostatních ssaveů, tak i u veleopů kosti nosové nevyčnívají z obličejové plochy. Jejich nos jest malý, plochý a nemá žádného vlivu na výraz obličejové. Jinak u člověka, u něhož se nos povznáší nad plochu obličejové a svým tvarem a svou velikostí zvláště charakterisuje každý obličej. U všech opic přechází nos beze vší stopy nějakého násadce v čelo, kdežto násadec tento u člověka zcela značně se jeví.

Oči veleopů stojí k sobě mnohem blíže, než oči lidské. Jejich dutiny jsou hlubší, než širší, kdežto u člověka jsou jejich průměry stejny.

Povrch lebky jest u člověka hladký, u opice, a zvláště u gorilly, jest však opatřen velkými hrboly. Obzvláště nápadna jest u gorilly kostní lištva, která se středem lebky od čela k temeni táhne

a vzadu takofka kostním hřebenem se zakončuje. Co však gorillovi dodává zvláštního výrazu divokosti a bestiálnosti, jsou jeho silné obloukovité hrby nad důlky očními, které jako střechy vyčnívají nad malýma, v hlubokých dutinách ležícíma očima. Také budiž připomenuto, že veliký otvor v týlu, či záhlaví, jímž mícha z páteře do dutiny lbové vchází a s mozkem se spojuje, jest u člověka úplně okrouhlý a leží uprostřed základné plochy lebkové, kdežto u opice jest vejčitý a jest v zadní třetině dotčené základné plochy umístěn.¹⁾

Z tohoto srovnání vychází na jevo, že každá jednotlivá kost lebková u opice liší se od příslušné kosti u člověka a následovně, že také celá lebka opičí má zcela jiný tvar, než lebka lidská. V této příčině mají veleopice nejen s ostatními opicemi, nýbrž i s nižšími ssavci mnohem větší příbuznost, než s člověkem. A proto zajisté přepíná Schleiden,²⁾ praví-li, že lebka mouřenína ze západní Indie mnohem více se podobá lebce opičí, než lebce Schillerově. Aeby,³⁾ jenž lebky lidské a opičí všestranně a důkladně změřil, podal důkaz, že tvar lidské lebky i u plemen, která stojí na nejnižším stupni vzdělanosti, jako jest plemeno mouřenínské, co nejurčitěji se liší ode tvaru opičího. Srovnávací anatomie vůbec svědčí, že lebky veleopů: gorilly, šimpanza a orangutana ve všech svých hlavních tvarech úplně souhlasí s lebkami ssavců a liší se podstatně od lebek lidských. V říši ssavců nejeví se nikde vzhledem k morfologii lebky tak ohromná propast, jako ta, která lebku člověka od lebky opičí dělí. A poněvadž se i ostatní ústrojí lidské a opičí od sebe nápadně liší, není možno člověka a opici (bimana a quadrumana) zahrnouti v jednom rodu, pokud se týče, v jedné čeledi.

Mimo kostnatou stavbu lebky jest také ještě její svalstvo uvážiti. Zde můžeme ovšem jen na některé momenty upozorniti. — Především liší se člověk od opice svým svalstvem očním. U člověka jest toto ústrojí svalové složeno ze mnohých samostatně pohyblivých svalů. Proto může člověk všechny své vnitřní pocity a stavy co nejrychleji a nejuvěrněji ve svém oku obrážeti. Jinak u opice. Její obličej má mimo svaly, kteréž k zavírání očí a úst slouží, jen ještě dvojí řadu silných svalů, a to těch, které cenění zubů podmiňují. Od těchto svalů odděluje se poněkud onen sval, jehož účelem jest, špouliti ústa. Opice může posuňkovati a se škle-

1) *Homo versus Darwin*. Aus dem Engl. Leipzig 1872. S. 43 ff.

2) *Stellung des Menschen in der Natur*. Leipzig 1863. S. 59.

3) *Die Schädelformen der Menschen und der Affen*. Leipzig 1867. S. 77.

biti, a na nejvyšší nízké chytče pochoti a zlosti vyjadřovati, kdežto člověk svým lícem nejrozmanitější city a stavy duševní často zřejměji a jasněji na jevo dává, než samou řečí. Opice ani v této příčině nad zvíře se nepovznáší. Lidská tvář však jest zrcadlem, v němž se duše se vším svým životem obráží. Lidský obličej, kterýž důvěra v Boha a pravá zbožnost zduševňuje, nebo z něhož radost a láska září, jak ohromně se liší od němé, ven a ven zvířecí tváře každé opice! ¹⁾

Jeden z podstatných znaků, jimiž bližší nebo vzdálenější příbuznost mezi zvířaty lze určití, záleží v povaze zubů. Kdyby člověk byl svazkem přirozeného příbuzenství s opicí spojen, musily by i zuby jeho se zuby opičími co do tvaru a seřadění souhlasiti. Jest sice pravda, že zuby opičí poměrně ještě nejvíce zubům lidským se podobají. Nicméně veškeren jejich tvar svědčí, že mají ráz úplně zvířecí.

Opice starého světa mají jako člověk 32, opice nového světa 36 zubů. Člověk i gorilla má v každé čelisti po 4 řezácích, po 2 špičácích, po 4 lících zubech a 6 stoličkách. Také koruny třenových zubů (lících zubův a stoliček) u člověka a opice jsou úplně stejny. Nicméně jsou zuby opice větší a tvrdší, než u člověka, také jsou jinak seřaděny. Lidské zuby tvoří pravidelnou, nepřetržitou řadu, z níž žádný zub nad ostatní z pravidla nevyčnívá. Tato zvláštnost má velikou důležitost, ano můžeme říci, jak již Cuvier praví, že jest charakteristickou známkou pro člověka. Zuby gorillovy jeví v obou čelistech mezeru, a mimo to jsou všechny 4 špičáky tak vyvinuty, že nad řadu ostatních zubů velice vyčnívají. Vůbec podobá se gorilla, jakož i každá jiná opice svými zuby více dravé šelmě, než člověku. Zuby jí slouží nejen za nástroj ku kousání a žvýkání potravy, nýbrž také za zbraň proti nepříteli, čímž se rovněž opice liší od člověka, jenž svých zubů mimo výkony k rozemlení a sežvýkání potravy směřující jen k řeči používá.

I co do zubů jeví se tedy u člověka a u opice přese všechny shody přece mnohé podstatné rozdíly.²⁾

Nejdůležitějším ústrojím živočišného těla jest zajisté mozek. Proto nemůže býti s podivením, tvrdí-li darwinisté, že mozek lidský opičímu se úplně rovná. Avšak na prvý pohled jest přese všechny shody pozorovati tolik rozdílů, že z mozku člověka a opice naprosto nelze souditi na jejich soupodstatnost, čili na jejich společný původ.

¹⁾ Rauch: l. c. S. 389 f.

²⁾ Rauch: op. c. S. 391 f.

Lidský mozek vyniká nad opičím především mnohými závitky, brázdami a rýhami a jeví takto mnohem větší složitost.

Ostatně i kdyby podstatný rozdíl vnitřního ústrojí mozku lidského a opičího nebyl ještě nade vši pochybnost postaven, nemůže býti naprosto žádného sporu o ohromném rozdílu velikosti a váhy jejich. I nejrozhodnější stoupenčí opičí theorie jsou nuceni přiznati, že mozek opice, která jest člověku nejvíce podobna, nedá se v této příčině k mozku lidskému ani přirovnati.

Kdyby nejnižší plémna lidská, jako jsou mouřeníní a australci, na důkaz svého člověčenství nemohli se na nic jiného odvolati, než na velikost svého mozku, na věky pojistí sobě místo v pokolení lidském. Podle měření Rollestonem velmi pečlivě provedených má se délka polokoulí mozkových¹⁾ u orangutana a šimpanza k nejkratší délce polokoulí mozku lidského jako 1 : 1·4 a 1 : 1·54; šířka jako 1 : 1·23 a 1 : 1·08; výška jako 1 : 2·35 a 1 : 1·38. Z čeho plyne, že se obě polokoule lidského mozku obzvláště výškou od polokoulí všech opičích druhů liší. Podle měření Bischoffových²⁾ má mozek gorillův 435, šimpanzův 358, orangutanův 390, krychlových centimetrů. Ačkoliv lebka gorillova má ze všech opic největší objem, přece jeho mozek nemá ani polovice velikosti mozku člověka i nejniže postaveného. Neb Australčané, kteří se počítají k nejnižším plemenům lidským, mají přece lebku průměrně 1228 krychlových centimetrů velikou. A tento ohromný rozdíl mezi lebkou lidskou a opičí není žádným přechodným tvarem zmírněn a proto již sám sebou svědčí o nemožnosti, aby člověk z opice se vyvinul.

I co do okončin, obzvláště co do ruk jest veliký rozdíl mezi člověkem a opicí. Kdežto Evropan má průměrně ruku 728 millimetrů dlouhou, dosahuje ruka gorillova délky až 930 millimetrů, jest tedy o 202 mm. delší než ruka Evropanova, a převyšuje ještě o 150 mm. ruku samého mouřenína. Ještě nápadnější jest tento rozdíl, přirovnáme-li ruce k nohám. U člověka jsou pravidelně nohy delší než ruce, u gorilly však právě naopak jsou ruce delší než nohy, a to průměrem o 160 mm., kdežto u Evropana

¹⁾ Jak známo, má mozek tvar souměrný a dělí se v mozek velký a malý. Každý skládá se ze dvou polokoulí a z části prostřední, která obě polokoule spojuje. V. Dr. Jan N. Woldtich: *Rukověť zoologie*. Vídeň. 1892. str. 33.

²⁾ Über die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla, Chimpanse und Orang-Utang. München 1867. S. 76.; Huschke: *Schädel, Hirn und Seele*. Jena 1854. S. 33 ff.

jsou nohy až o 258 mm. delší, než ruce. Sám mouřenín, jehož darwinisté tak rádi s opicí úplně na roveň staví, velmi málo se v této příčině liší od Evropana, neboť jeho nohy jsou vždy ještě průměrně o 230 mm. delší, než ruce.¹⁾

Ačkoliv svaly ruky opičí v podstatě ručním svalům u člověka jsou podobny, přece jsou méně vyvinuty a proto pohřešují oné lepé souměrnosti a oblosti, jakou lidská ruka se vyznamenává.

Přítom však jest nápadno, že gorilla, ačkoliv nemá na ruku svých svalstva tak vyvinutého jako člověk, má přece v nich tak ohromnou sílu, že se jí dovede po celé hodiny na jedné ruce na větvi udržeti, čehož člověk nedokáže, i kdyby měl svaly rukou svých sebe vyvinutější.

Ačkoliv ruce gorillovy rukám lidským jsou podobny, přece lidskýma rukama právě tak nejsou, jako nejsou zadní jeho okončiny lidskýma nohama. I tu platí věta, že podoba jest jen zdánlivá, ale rozdíly skutečny.

Na ruce lidské právě jako na ruce opičí rozeznáváme zápěstí (carpus), zápěstí (metacarpus) a prsty. Zápěstí lidské, jakož i gorillovo a šimpanzovo skládá se z 8 malých, nepravidelných kůstek, jež ve dvou řadách leží. U orangutana a ostatních nižších opic má z pravidla 9 kůstek. Ačkoliv nejen zápěstí, nýbrž i zápěstí a prsty u člověka a gorilly mají jistou podobu, přece ruka gorillova jest ve všech částech svých mnohem objemnější, silnější a nemotornější, než lidská ruka až na palec, jež naprosto i poměrně mnohem menší jest, než u člověka. Objem ruky gorillovy má bez chlupů asi 360, ruka silného člověka jen 200 mm. Délka ruky u Evropana činí 190, u gorilly 220, u šimpanza 240 mm. Prsty gorilly jsou však kratší, a vypadají, jakoby byly pakostnicí oteklé. —

Ještě větší rozdíl jeví se na palci. Již tím, že se každý prst lidské ruky může schýliti, natáhnouti a na stranu pohybovati, nabývá ruka lidská zvláštní pohyblivosti, která se ještě tím zvětšuje, že palec proti každému z ostatních prstů může se postaviti. Tato vlastnost jest význačnou známkou ruky lidské. A proto všim právem nazývá Albinus²⁾ palec lidské ruky malou rukou k podpoře větší ruky sloužící. Palec gorillův jest však slabší, kratší a štíhlejší, a což obzvláště pozoruhodno, nedá se proti ostatním prstům

¹⁾ Lucae: Die Hand und der Fuss. Frankfurt 1866. S. 7.

²⁾ Albinus Bernh. Siegfried nar. 1697. ve Frankobrodě nad Odrou, zemřel 1770. v Lejdenách. Proslul svými spisy anatomickými. Jeho obrazy anatomické vydané r. 1747. jsou dosud užitečny.

postaviti. U některých opičích druhů, jako jsou Ateles (Klammeraffe) v Americe, Colobus (Stummelaffe) v Africe a Hylobates v Asii,¹⁾ schází palec úplně. Poněvadž následkem zvláštního zřízení svalů žádná opice palce svého nemůže postaviti proti ostatním prstům, jako člověk činí, nemůže při chápání a držení rozličných předmětů svým palcem proti ostatním prstům žádného protitlaku jeviti. Již Galenus pozoroval této nemotornosti, s jakouž opice palce svého používá, a Eustachius († 1574) nazývá proto palec opičí „pollex ridiculus.“²⁾

Jako palec opice tak i ostatní její prsty jsou ve svém pohybu velmi obmezeny. Kdežto každý lidský prst může se sám o sobě bez ostatních pohybovati, připouští ústrojnost prstových svalů opice jen pohyb všech prstů najednou. Veliká pohyblivost prstů činí člověka schopným ku hře na rozličné hudební nástroje, k mimice, již řeč do jisté míry může nahraditi, k rozličným pracím uměleckým a řemeslným, jakož i k nejrozmanitějším výkonům lidského života. Ku všem těmto pracím a výkonům ruka opičí se naprosto nehodí. Zato však jest úplně přizpůsobena životu opice na stromech. Ruka opičí jest vlastně hákem, na němž se na stromech zavěšuje a jímž rozličné předměty chápe.³⁾ Ruka lidská spojujíc v sobě sílu s obratnou pohyblivostí hodí se touže měrou k nejsprostší práci jakož i k nejjemnějším technickým a uměleckým výkonům a jeví tak duchovou převahu člověka nad veškerým zvířectvem. Ruka lidská jest určena k práci. Poněvadž však opice práce není schopna, i kdyby měla ruku právě tak utvořenou jako člověk, přece by jí jen používala k výkonům vegetativního a animalního života, k nimž veškeren její život výhradně zřízen jest. A proto opice mimo tyto výkony neví, co má se svými rukama počítí. Ruka jest jen tenkrát, když jest nástrojem sebevědomého ducha, nejrozmanitějších a podivu nejhodnějších prací schopna, jimiž takoruka tvářnost země přeměňuje.

I co se zadních okončin týká, platí vše, co jsme o rukách lidských a opičích pověděli. Mimo některé napohledné podoby a shody liší se opičí noha od lidské nohy tou měrou, že u opice o noze ve vlastním smyslu slova nelze ani vůbec mluvíti.

Jak již svrchu praveno, má člověk delší nohy než ruce, kdežto u opice jest právě opačný poměr. U člověka jest kost

1) Darwin: Die Abstammung des Menschen. S. 56.

2) Rauch: op. c. S. 399.

3) Darwin: Die Abstammung des Menschen. S. 55.

stehenní průměrně 452, kost holenní 351, chodidlo 233 mm. dlouhé; u gorilly páčí se délka kosti stehenní na 320, holenní na 255 a chodidlo na 235 mm. Jako kosti tak i svaly nohy lidské jsou zcela jinak utvořeny a zřízeny, než u opice. Noha lidská vyznamenává se před nohou opičí nejen objemností svého masa, nýbrž také svou oblostí. Jen člověk má stehna, jak případně sám Vogt dí, opice však jen kýty, podobně jako všechna ostatní zvířata. Mimo to má jen člověk lýtka, jak již Aristoteles praví. Lýtko pokládáno vždy za charakteristickou známku, již se člověk ode všech zvířat liší. Ačkoliv Vogt připouští, že opice nemají lýtek, míní přece, že i mouřeníní mají nohy téměř bez lýtek, a že nám proto reprezentují přechodný tvor mezi člověkem lýtkovým a opicí bezlýtkovou. Avšak výrok tento není správný. I mouřenínové mají lýtka, s tím toliko rozdílem, že nejsou tak vyvinuta, jak u ostatních plemen lidských, což ostatně i o Arabech v Sennaru a kočujících kmenech ve východním Sudanu platí. Brehm se domnívá, že zakrňlost lýtek u těchto národů pochází odtud, že majíce ve zvyku sedati na patách tlačí svými stehny na lýtka a tak překážejí jejich pravidelnému vývoji. Ostatně jsou i u nás lidé, kteří mají velmi nepatrná lýtka. Jest známo, že svaly, jichž se neuzívá, poněkud zakrňují. U lidí, kteří buď na plochou nohu dostupují, aneb těžké dřevěné střevíce nosí, zůstávají lýtkové svaly bez činnosti a hubení, kdežto u jiných lidí, kteří vyznamenávají se pružnou a lehou chůzí dostupují více na prstce, udržují se svaly na lýtkách ve stálém napnutí, a tak nabývají širšího objemu a větší oblosti.¹⁾

Chodidlo člověka skládá se ze tří oddílů: ze zanártí, přednártí a prstců, z nichž každý zase několik kostí v sobě zahrnuje. Kostí zanártních (tarsus) jest sedm a tvoří vydutý oblouk. Kost mezi oba kotníky vpravená sluje kost hlezná (astragalus, Knöchelbein), pod touto leží kost patní (calcaneus), jenž zadním koncem nazpět sahá a přímé postavení těla činí jistějším. Přední část oblouku kostí nártních tvoří pět kostí přednártních (metatarsus), jichž přední konce se země dotýkají; k nim přiléhají články prstců. Články tyto (phalanx) jsou mnohem kratší, než články prstů ruky; k suk (palec na noze) má jako palec (na ruce) jen 2 články, nemá však volnějších kloubů, než ostatní prstce a nemůže se proti nim postavit, tak jak u palce jest možno.²⁾

¹⁾ Rauch: op. c. S. 402 f.

²⁾ Woldtich: op. c. str. 15.

Ačkoliv chodidlo gorillovo se skládá z týchž kostí, jako chodidlo lidské, přece jeví tyto kosti charakteristické rozdíly. Tak jsou u gorilly kosti zanártní užší a více se od sebe rozcházejí, než u člověka. Také pata gorillova jest mnohem nižší a užší. Rovněž i kosti přednártní jsou (až na první) u gorilly mohutnější, tlustší a poměrně delší, než u člověka, a také svým tvarem se liší. Ještě nápadnější rozdíly jeví prstce, a to obzvláště ksuk, jenž u gorilly neleží s ostatními prstci v jedné ploše, nýbrž odstává od nich v uhlu 60° a jest zároveň velmi pohyblivý, čímž povahy palce nabývá. Liší-li se noha od ruky, jak Hyrtl praví,¹⁾ hlavně tím, že nemůže jako ruka ksuku postavití proti ostatním prstcům a tak zachytiti a podržeti rozličných předmětů, pak se nemohou vůbec dolejší okončiny gorillovy nohama nazývati. Poněvadž jejich ksuky jsou pohyblivy, jako palec na rukou, a poněvadž se mohou více a snáze postavití proti ostatním prstům, než jejich palce na rukou, nemají nohy gorillovy rázu nohou, nýbrž podobají se více rukám jeho. A proto se také nohy opice nikterak nehodí k přímé chůzi, ale slouží výtečně opici, aby mohla jimi po stromech snadno se šplhati, na kmenech s velikou zručností se zachycovati atp. Poněvadž zadní její okončiny se podobají více rukám, než nohám, proto také opice vším právem ssavcem čtyřrukým (*Quadrumana*) se nazývá.

Tím že okončiny člověka se liší v ruce a nohy, jest mu přímá chůze jediné možná a přirozená. Tomu nasvědčuje již ta okolnost, že zadní jeho okončiny jsou mnohem delší, než okončiny přední. Kdyby člověk chodil po čtyřech, musil by se při poměrně velmi značné délce svých nohou a veliké nepohyblivosti svých chodidel kolenama země dotýkati a tak jen velmi zdlouhavě a obtížně z místa na místo se smýkati.²⁾

Člověku se také nedostává k chůzi po čtyřech silných svalů šijových, ani mohutných svalů týlových, jimiž všechna čtvernohá zvířata jsou opatřena, aby při chůzi hlavu svoji vodorovně udržeti mohla. Kdyby člověk chodil po čtyřech, musil by míti hlavu stále k zemi svislou, což by mělo za následek, že by svýma očima nemohl hleděti ku předu, nýbrž že by měl svůj zrak stále k zemi obrácený. Veškero ústrojí zvířecí jest tak zřízeno, že se žádnému zvířeti při jeho chůzi po čtyřech nežene přílišně krev ke hlavě. U člověka však působila by chůze tato takový nával krve k hlavě, že by jej brzo mrtvice ranila.

¹⁾ Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Wien 1853. S. 296.

²⁾ Hyrtl: op. c. S. 297.

Tato okolnost, jakož i prohnutá páteř, jež s hlavou ve středu její dolní dutiny spojena jest a k páncvi pořád více mohutní, mimo to široká pánev a silné svaly, jež jak pánev, tak i košť stehenní a lýtkovou obkličují, dokazují nade vši pochybnost, že člověk již svou přirozeností k přímé chůzi určen jest. Tím se dostává i jeho ústrojům smyslovým, obzvláště zraku, přiměřeného postavení, jeho rukám nezbytné volnosti. Člověk máje hlavu vzhůru vzpřímenou může patřiti jak na povrch země, jež se před ním rozprostírá, tak i se zadívati v nesmírný prostor světový, jenž se nad ním v nekonečných rozměrech klene a stopovati všechny ty dráhy, jimiž tu nebeská tělesa v podivuhodné harmonii krouží. Svou přímou chůzi povznáší se člověk nade všechna zvířata, bez této chůze byl by tvorem nejbídnějším, bídnějším ještě než ten červ, jenž se na povrchu země plazí.¹⁾

Jako jest člověku přirozena přímá chůze, tak jest opici nepřirozena. Ačkoliv její okončiny ku šplhání na stromech jsou podivuhodně zřízeny a uschopněny, nehodí se k chůzi na zemi, obzvláště k chůzi přímé. A proto kdykoliv na př. veleopi pokoušejí se o přímou chůzi, jest tato chůze nejista a již po několika krocích stává se jim nemožnou. Kdykoliv gorilla se stromu na zemi sleze, vždy se jen batolí a při tom se ještě na své přední dlouhé ruce podpírá. A opice dlouhoruké používají svých předních rukou jako berlí, jimiž se ku předu houpají.²⁾

Opice žijí jen v horkých pásmech země, v krajinách chladnějších nemohou prospívati. I když se jim poskytne jejich přirozená potrava a umožní způsob života jejich povaze co nejvíce přiměřený, přece v našich krajinách dlouho nevydrží. Všechny exempláře orangutana a šimpanza, které se v plné mladistvé síle do Evropy dostaly, obyčejně do tří let hynou. Jediný člověk jest obyvatelem veškerého okršku zemského od severní točny až k rovníku a od rovníku až ku krajinám na jižní polokouli.

Také vzrůst opice řídí se jinými zákony, než vývoj člověka. Obzvláště veleopi tak rychle rostou, že bývají pohlavně úplně vyvinuti v době, kde člověk ještě nepřekročil dětinství. Ale čím rychleji rostou a se vyvíjejí, tím kratší jest jejich život. Gorilla bývá

¹⁾ „Pronaque cum spectent animalia cetera terram,

Os homini sublime dedit; coelumque tueri

jussit et erectos ad sidera tollere vultus.“ Ovid. *Metamorph.* I. 81.

Sr. Rauch: op. c. S. 407.

²⁾ Darwin: *Abstammung des Menschen.* S. 57 f.

nanejvýš 30 roků stár, aneb, jak Virchow praví,¹⁾ dosahuje sotva věku, v němž vzrůst lidského těla se ukončuje. Mimo to opice, jako vůbec každé zvíře, přichází na svět opatřena všemi schopnostmi a pudy, jichž má potřebí ku své výživě a k zachování druhu. Opice se nepotřebuje ničemu učit, kdežto člověk si musí teprv dlouhým cvikem osvojiti všechny k životu potřebné zručnosti a vědomosti.²⁾

Uvážíme-li všechny rozdíly, jimiž se lidské tělo od těla opičího liší, zajisté nebudeme se moci uzavřítí přesvědčení, že mezi opicí a člověkem zeje hluboká propast, která se nedá žádným způsobem vyplniti. Do jiné říše náleží opice, do jiné člověk a mezi touto dvoji říši jsou sice některé napohledné podoby a shody, ale při tom tolik podstatných rozdílů, že opice již se své tělesné stránky má na sobě zcela zřejmý ráz zvířecí, kdežto člověk již svým tělesným ústrojím nad veškero zvířectvo se povznáší a zaujímá místo, s něhož přírodě jako její pán a vládce vévodí.

Než rozdíl mezi člověkem a opicí nezáleží na prvním místě v útvaru a ústrojí tělesném. Rozdíl tento jest nejmenší. A kdo by na zřeteli měl jen rozdíly těla lidského a opičího, nikdy nedokáže, že člověk náleží do říše od říše zvířecí podstatně a bytně různé.

Jak známo, čítá se 8 kmenů říše živočišné (jinak také 6) a to: obratlovci, pláštěnci, měkkýši, členovci, ostnokožci, červi, láčkovci a prvoci.³⁾

Uvážíme-li kterékoliv zvířátko k nejnižšímu kmenu prvoků náležející, na př. některého nálevníka obrveného aneb bičíkovitého (vířenku, drobnušku), a přirovnáme-li toto zvířátko k nejvyššímu některému druhu kmene obratlovcův, na př. ku gorille, zajisté jeví se nám v ústrojí jejich tělesném mnohem větší rozdíl, než mezi tělesným tvarem gorilly a člověka. Propast mezi vířenkou (ciliata) a gorillou po stránce tělesné jest zajisté mnohem větší, než mezi gorillou a člověkem. A přece rozdíl mezi všemi jednotlivými kmeny říše živočišné, tedy i mezi vířenkou a drobnuškou s jedné a gorillou s druhé strany, jest jen stupňový či kvantitavní, kdežto rozdíl mezi opicí a člověkem není toliko stupňový, nýbrž bytný a podstatný. Člověk nenáleží k říši

¹⁾ Menschen- und Affenschädel. S. 26.

²⁾ Rauch: op. c. S. 408. f.

³⁾ Woldřich: op. c. str. 246.

živočišné jako nejvyšší a nejdokonalejší její tvar, nýbrž tvoří o sobě zvláštní říši. Proto rozeznáváme ve přírodě trojí říši: rostlinstvo, zvířectvo a člověčenstvo, a nikoliv toliko dvojí: rostlinstvo a zvířectvo, jak nynější materialistická přírodověda tvrdí. Rostlina, jak již Geoffroy St. Hilaire praví, žije, zvíře žije a cítí, člověk však žije, cítí a myslí. V jistém smyslu mají i zvířata duševné schopnosti, avšak schopnosti tyto mají za účel toliko jejich život animální, kdežto u člověka slouží dobrům ideálním, k nimž se jeho život svou podstatou, svým vrcholem a chlumm odnáší. A proto počíná s člověkem zcela nová říše, říše nejen tělesná, nýbrž i duchová, říše svobody, přičetnosti, náboženství a mravnosti. Rozdíl mezi touto říší a říší živočišnou jest mnohem větší, mnohem podstatnější, než rozdíl mezi říší živočišnou a rostlinnou. Život vegetativní a animální jest život organický, a proto jest ve všech svých projevech tělesnými ústroji podmíněn a obmezen. Život duchový však povznáší se nade hmotu a řídí se svými vlastními zákony, které se zákony fyzickými nemají ničeho společného.

A proto na průkaz rozdílu mezi zvířetem a člověkem nestačí míti na zřeteli toliko jeho tělesné ústrojí, nýbrž jest na prvním místě přihlížeti k jeho životu duševnému. Poněvadž všech duševný život člověka, vegetativní, animální a intelektuální z jediného principu, z jednoduché, rozumové duše vychází, musí se člověk i svým nižším životem, vegetativním a animálním, jež má do jisté míry společný s rostlinstvem a živočištvem, od rostliny a zvířete podstatně lišiti. Život duchový, jímž se člověk povznáší nad veškero viditelné tvorstvo a jímž se stává podobným samému Bohu, proniká a v jistém smyslu produševňuje i jeho život animální a vegetativní, ano, jak jsme viděli, má i na jeho tělo, jeho tvar, jeho ústrojí, jeho činnosti atd. naproti k ostatním zvířatům vliv nejrozhodnější. A proto všechny rozdíly mezi člověkem a zvířetem mají poslední svůj důvod v duchové, rozumem a svobodnou vůlí obdařené podstatě člověka. Bez této podstaty duchové byly by všechny rozdíly mezi člověkem a zvířetem jen stupňové a kvantitativní, a člověk by se pak od opice ani tak nelišil, jak se na př. liší ssavec od plazů, či ryb, anebo konečně, jak se ssavec liší od prvoků. Proto všechny důvody, které jsme podali na průkaz rozdílu mezi člověkem a opicí se stránky jejich tělesného ústrojí, jsou jen druhotné a samy o sobě nedokazují nikterak pod-

statného rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Proto jest nezbytno přihlédnouti ku druhé stránce lidské, k životu duševnímu, jímž se člověk od zvířete liší.

Všechn život lidský vychází, jak již řečeno, z jediného principu, z rozumné duše, a proto lze jej také vším právem životem duševným nazývati. V tomto smyslu jest také vegetativní a animální život člověka, ačkoliv jest tělesně organický, přece životem duševným a podstatně se liší od života rostlinstva a zvířectva.

Na průkaz rozdílu mezi zvířetem a člověkem budeme tedy nyní uvažovati psychický život člověka se zvláštním zřetelem ku zvířecímu životu vegetativně-animálnímu.

2. Psychický život člověka.

a) Život vegetativně-animální u člověka a u zvířete.

§ 51.

Kdyby rozdily mezi tělem opičím a lidským byly sebe nepatrnější, ano i kdyby, jak darwinisté tvrdí, úplně mizely naproti mnohým shodám a podobnostem, přece se člověk svým duševným životem nevýslovně nad veškerou říši živočišnou povznáší. Člověk má jednoduchou nesmrtelnou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou duši, zvíře, a to i nejvyšší a nejdokonalejší, za jaké se gorilla pokládá, duchové duše nemá. A v tom právě záleží pravý a vlastní rozdíl mezi člověkem a zvířetem.

Všechny říše přírodní, neorganická (nerostectvo) i organická, rostlinná a živočišná, stojí k sobě v takovém poměru, že 1. každá říše vyšší všechny přednosti a dokonalosti říše nižší v sobě zahrnuje a soustřeďuje, že 2. říše nižší říši vyšší jest podržena a k jejím službám určena, a že 3. každá vyšší říše vzhledem k nižší pod sebou stojící říši má některé přednosti, kteréž se buď vůbec v této nižší říši nenaskytají, nebo které jen nedokonale a začátečně se v ní objevují. Tvoří-li tedy člověk samostatnou, od zvířectva podstatně rozdílnou říši, musí ve stupni mnohem vyšším v sobě zahrnovati dokonalosti a přednosti všech pod sebou stojících říší. Tvoří-li člověk nejvyšší řád bytostí přírodních, musí přírodě a jednotlivým říším jejím vládnouti a svým službám je podrobovati, musí ku přírodě státi v poměru, jenž ho jakožto bytosti nad ostatní přírodu povznesené jest hoden a důstojen, a proto nesmí býti přírodou určován a ovládán, nýbrž musí ji sám určovati a ovládati.

Mimo to musí mít člověk v sobě přednosti, po kterých u ostatních říších přírodních není ani stopy. Tyto přednosti činí člověka středním a spojovacím členem mezi vnější viditelnou přírodou a mezi neviditelnou říší duchovou.¹⁾

Jak říše rostlinná tak i živočišná jest tak zřízena a uspořádána, že všechny jednotlivé jejich kmeny, třídy, řády, čeledi atd. navzájem se doplňují. Avšak jednotlivé kmeny, třídy atd. nevyčerpávají všech předností života rostlinného a živočišného, nýbrž představují a uskutečňují jen jednu stránku jeho. Jinak však u člověka. Člověk spojuje v sobě jako v zářném bodu veškeru rozmanitost projevů života organického. Odtud se dá vysvětliti, proč má do jisté míry podobu se všemi zvířaty, a proč přece žádné zvíře se nemůže honositi, že svou podobností člověku se vyrovnává. Tak existují zvířata, která podobně jako člověk v hudbě pocítují rozkoš a zálibu, ano která jsou i zpěvu milovná, jako na př. na mnohých druzích ptactva vidíme. Naproti tomu neví si pes s hudbou rady a často bývá jí tak nemile a trapně rozrušen, že svou nelibost i vytím dává na jevo. Na druhé straně však stojí pes člověku blíže, než všichni zpěvaví ptáci. Jiná zvířata podobají se sice svým tělesným tvarem člověku více, než ostatní zvířata, v jiné příčině však daleko za ním stojí, jiná jeví společenskou stránku lidského života, jako na př. mravenci a včelky, ačkoli v žádné jiné příčině nemají s člověkem ničeho společného. Všechna zvířata jeví v životě svém jednostrannost a obmezenost, jediný člověk vyznamenává se v této příčině téměř neobmezenou všestranností. Na důkaz toho upozorníme zde jen na potravu a bydliště zvířete a člověka.

Všechna jednotlivá zvířata jsou více méně odkázána jen na určitý druh potravy a mají také proto zvláštní vrozený pud, jímž sobě vyhledávají a opatřují jen tuto potravu. Také svým bydlištěm jsou namnoze obmezena. Téměř každý jednotlivý druh bydlí jen v jistých krajinách aneb aspoň v jistých pásmech země, obzvláště pokud člověk k rozšíření jeho také v jiných pásmech úmyslně nespolutpůsobí.²⁾

Zcela jinak u člověka. Člověk přivyká každé potravě. Dovede ztráviti i jistý druh hlíny, jako na př. mexikánský kmen Otomů, a pochutnávati si na rybím tuku, jak Samojedi a Eskimáci činí. Také jest pozoruhodno, že člověk může se uskrovniti a zapřítiti

1) Joh. Wieser S. J.: Mensch und Thier. Freiburg iu Br. 1876. S. 5.

2) Wieser: Mensch und Thier. S. 8.

v jídle a pití takovou měrou, že dovede žít i v nejnuznějších a nejbídnějších krajinách země naší. Uvážíme-li jednoduchost a nuznost výživy mnohých divokých anebo polodivokých kmenů v Africe, Americe a Australii na jedné, a neslýchané labužnictví některých vzdělaných národů, na př. starých Římanů na druhé straně, zajisté se přesvědčíme, že stupnice pokrmů, jichž člověk požívá, jest téměř nekonečna. Mimo to požívají zvířata pokrmu a nápoje sobě přiměřeného jen instinktivně, kdežto člověk může i tuto stránku svého tělesného života duchem svým v jisté míře povznášeti nad pouhý popudový výkon. Co se o labužnictví římských velmožův a i nynějších bohatých břichopasů vypravuje, jest sice smutným svědectvím, jak hluboko může poklesnouti člověk, jehož bohem jak praví sv. apoštol,¹⁾ břicho jest, nicméně i v tomto poklesnutí ještě liší se člověk od zvířete. Zvíře požívá pokrmu a nápoje, jak mu jej příroda podává, beze vší další proměny a úpravy, kdežto člověk, čím více zanedbává svůj duchový život k nejvyšším ideálům pravdy, dobra a krásy se odnášející, s tím větším úsilím a chytráctvím připravuje si své stolní požitky. Jsou lidé, kteří tvrdí, že požívání pokrmův a nápojů má do sebe také esthetskou stránku, kteráž pochoť s tímto požíváním spojenou o mnoho zvyšuje a povznáší. Proto také rozeznávají mezi obyčejným kuchařstvím sebe dokonalejším a mezi uměním kuchařským tvrdíce, že kuchařem stává se člověk cvikem, kuchařským umělcem však toliko zrozením.²⁾

Člověk přivyká každému podnebí. Podivuhodným způsobem snáší jako žádná jiná pozemská bytosť vedro a zimu, sucho a mokro, vzduch na nejvyšších horách a v nejnižších údolích. Rozdíl od nejvyššího vedra až k největší zimě, již člověk může přivyknouti, činí až 80° R a v jednotlivých případech ještě více.

Podobný poměr platí také o tlaku vzduchu, jež člověk může snést. Tak vydrží, ovšem jen kratší dobu, v potápěcím zvonu pod tlakem vzduchu 60.000 liber a na nejvyšších horách, kde vzduch má tlak jen 1600 liber. Ano člověk jest s to, aby silou a energií své vůle, houževnatostí a vytrvalostí své přirozenosti znenáhla překonal všechny sebe větší a lidskému životu sebe nepříznivější překážky a se usadil na všech místech až k nejzazším hranicím a mezím organického života. A co ještě jest podivuhodnějšího, není

¹⁾ Philipp 3. 19.

²⁾ Brillat-Savarin: *Physiologie des Geschmacks*. Übersetzt von C. Vogt. Braunschweig 1865. S. XVI.

žádné krajiny na světě, kteréby si jako své drahé vlasti nezamiloval jsa ochoten, jí hájiti od každého nepřítele i krví svou.

Pohledněme na severu na Eskimáky, Laponce a na obyvatele Sibíře, na jihu na obyvatele Austrálie, jižní Afriky a země ohnivé, představme si mouřeniny na vyprahlých stepích rovníku afrického a obyvatele nebetýchých, věčným sněhem pokrytých himalajských a alpských hor, — všichni jsou se svou otěinou spokojeni a ani jim nepřipadne na mysl, aby zatoužili po krajinách, po kterých příroda své dary a vnady nejbohatší měrou rozestřela. Ačkoliv nemůžeme ani pochopiti, jak může ubohý Eskimák v polárních krajinách, které v zimě tmou čtvrt roku trvajících jsou pokryty a v létě sotva našim zimním krajinám se podobají, šťastně a blaženě žiti, přece cestovatelé, jenž tyto kmeny navštívili, nás ujišťují, že jsou úplně spokojeni a žádné změny svého lopotného života si nepřejí. Nelze věru ani si pomyslit, co mohlo člověka přiměti, aby se usadil ve mnohých krajinách, které nás při pouhé vzpomínce hrůzou naplňují, a jak jen vůbec cestu do krajin těchto nalezl. Tak na př. objevil John Ross v nejzazším zakoutí zálivu Baffinského v severní Americe lidský kmen jen asi 200 hlav čítající, jenž jsa s jedné strany mořem, s druhé strany však nepřestupnými horami od ostatního světa úplně odloučen, neměl ani tušení, že mimo něj ještě také jiní lidé na světě žijí.¹⁾

Ačkoliv tato všestranná schopnost člověka žiti pod každým podnebím v každém pásmu zemském a přitom se spokojiti s každou stravou, které toto pásmo mu poskytuje, ještě nedokazuje, že člověk jest nejen smyslnou, nýbrž i duchovou bytostí, přece jest jasným a nezvratným důkazem, že člověk nestojí vedle ostatních druhů zvířecích jako bytost jim sourodá, jak darwinismus tvrdí, nýbrž že se povznáší nad ně nevýslovně výše, a proto nejen stupňově, nýbrž bytně a podstatně se liší ode všeho zvířectva. Ano z této všestrannosti lidské přirozenosti a obmezenosti každého jednotlivého druhu zvířecího můžeme dále uzavírati, že člověk musí náležeti do zvláštního, ode všeho zvířectva rozdílného řádu.

Kdyby byl pouhým členem zvířectva, vyplňoval by jen jistou mezeru v jeho systematice a byl by právě tak obmezen ve svém vegetativně-animálním životě, jako každý jiný druh zvířecí. Bez člověka byla by ovšem mezera ve přírodním životě,

¹⁾ Schleiden: Studien. S. 70. Sr. Dr. Bonif. Platz. Die Völker der Erde. Amerika. Würzburg und Wien 1892. S. 479 ff.

scházela by koruna tvorstva, nebylo by pána a vládce přírody, ale ve zvířectvu nebylo by žádné mezery, jelikož toto i bez člověka jest soustavným celkem, jenž v sobě zahrnuje všechny možné živočišné tvary, způsoby výživy, pudy atd. Člověk jen potud s živočištvem souvisí, pokud má život vegetativně-animální, jenž týmiž zákony se řídí, jako život animální vůbec. Ale maje zároveň nesmrtelnou duši, povznáší se nade všecko zvířectvo do vyššího řádu, ve kterém (odezírajíce od jeho duchového života) již ve svém vegetativně-animálním životě soustřeďuje a zahrnuje všechny přednosti života organického, rostlinného a živočišného. Člověk tedy již podle své organicko-animální stránky není pouhým, třeba i nejvyšším členem říše živočišné, jak darwinisté učí, nýbrž patří do říše zcela samostatné, do říše, která se od veškerého živočišstva liší podstatněji, než říše rostlinná od nerostectva nebo říše živočišná od říše rostlinné.¹⁾

Že člověk není pouhým členem říše živočišné, zcela patrně plyne také ze způsobu, jak přírodních bytostí ku svým účelům užívá.

Každé zvíře používá bytostí přírodních jen potud, pokud si z nich svou potravu bere. Poněvadž však potravu svoji si vybírá namnoze jen z rostlinstva a zvířectva, nemají pro ně mnohé přírodní látky, jako na př. kovy, prazádné důležitosti.

Ale i rostlinstvo a živočišstvo jest pro ně až na ty druhy, kterých užívá ku své výživě, zcela bez významu.

Jinak u člověka. Poněvadž každý vyšší řád ve přírodě podřizuje své službě řády nižší, užívá také člověk jakožto vládce přírody každé bytosti bez rozdílu ku svému prospěchu a užítku. Cokoliv na př. zvíře má na sobě: maso, kosti, kůži, chlupy, zuby, rohy, kopyta atd., všeho dovede ku svým účelům využítkovati. Rovněž není také na rostlině ani jediné částky, která by člověku nekonala rozličných služeb, buď v jeho domácnosti, v kuchyni, v kamnech atd., aneb v lékárně, v barvírně, v továrně atd. Kořeny, peň, kmeny listí, květy, ovoce, lýko, dřev, všecko slouží jeho potřebám. Také veškero bohatsví, které neživá příroda ve svém lůně chová, stojí k službám člověka.²⁾

Kdežto zvíře mimo pud pohlavní a potravní nemá a nezná jiných potřeb, a když vyhoví úplně tomuto dvojímu pudu, jest úplně šťastno a blaženo — pokud totiž vůbec u zvířete o blahu a štěstí

¹⁾ Wieser: op. c. S. 10.

²⁾ Wieser: op. c. S. 12.

mluviti možno, — jsou náklonnosti, požadavky, tužby, přání a potřeby lidského srdce nevyčerpatelny. Jak často bývá člověk tužbou po nějakém dobru tou měrou rozechvěn, že se domnívá dosažením jeho dostoupiti chlumu blaha a štěstí. Ale sotva došel, po čem tak dlouho prahlo srdce jeho, již se zase tužba jeho s týmže, ano často ještě s větším zanícením obrací k jinému předmětu. Srdce lidské ve svých tužbách, záměrech a snahách zde na světě nikdy nedochází ukojení. A poněvadž k dosažení těchto tužeb potřebuje rozličných prostředků, které mu jen vnější příroda může poskytnouti, proto hledí se zápalem často až zimničným její síly službě své podrobiti a kdykoliv se mu poštěstí, jejich bujnost a nevázanost zkrotiti, ihned je zapřahá jako oře do vozu, na němž v prudkém trysku po svém blahu a štěstí se žene. A když nějaká bytost neposkytuje člověku žádného hmotného prospěchu, pak zůstává aspoň předmětem jeho neumorné vědychtivosti.

Za tím účelem ponořuje se s nebezpečím vlastního života do hlubin mořských, kope ve vnitru země hluboké šachty, vystupuje na nejvyšší chlupy nebetyčných hor, kam žádné čtvernohé zvíře se neodvážá, povznášá se do vzduchových výšin, ku kterým žádný orel svých perutí nerozmáchně, a to vše, aby ukojil žár, jímž duše jeho po poznání pravdy neustále prahne. — Popatříme-li na život zvířete, i toho, které, jako gorilla, člověku jest poměrně nejpodobnější, a na život lidský, třeba jen s animální stránky jeho, jak ohromný, jak podivuhodný jeví se tu rozdíl žasnoucím zrakům našim !

Zvíře jsouc podrobno nezměnitelnému pudu žije vždy stejně. Vždy vyhledává jedné a téže potravu, vždy jí požívá stejným způsobem beze vši změny. Jen člověk způsobem co nej-různějším a nejrozmanitějším ustrájá si život svůj podle své povahy, podle země, v níž žije, podle stupně vzdělanosti, na němž stojí, podle názorů náboženských, kterým jest oddán atd. Uvážíme-li život dvou různých plemen lidských, na př. mouřenínův afrických, tak jak jej missonáři nám líčí, a život křesťanských národův evropských, jaký to nekonečný rozdíl! Ale i v jednom a témže plemeni jsou národové, jenž ve svém životě nemají téměř ničeho společného. Jak velice liší se život rodiny turecké ve všech svých projevech od rodiny křesťanské!

Že člověk již svým tělesným životem liší se podstatně od zvířete, dokazuje ještě více způsob, jakým všech přírodních bytostí, nerostů, rostlin a zvířat užívá ku svému prospěchu. V této

příčině stojí člověk ku přírodě v poměru podstatně jiném než zvíře. Zvíře jsouc samým Tvůrcem opatřeno všemi prostředky a nástroji, jichž má potřebi ku své výživě a obraně, užívá jich zcela instinktivně. Proto nepozorovati v životě zvířecím žádného pokroku ani vůbec žádné změny. A jeví-li se přece nějaká změna, pak jest jen nepatrná a nahodilá, závisějíc na vnějších poměrech, ve kterých jest mu žiti. Každé zvíře přichází již na svět se vším svým uměním, jehož k zachování svého individualního a druhového života má potřebi. Jakmile ptáče se opeří a hnízdo své opustí, ihned vyhledává si též potravu, jako rodičelé jeho, a při tom užívá všech nutných obratností a zručností. A když nadejde doba páření, staví si hnízdo právě týmž způsobem, jako všichni ostatní jedinci tohoto druhu, a to i tenkrát, když nikdy ve svém životě nepozorovalo, jak se hnízdo toto staví.

Jinak člověk. Člověk přichází na tento svět jako slabounké dítě, které po dlouhá léta potřebuje největší péče svých rodičův, jen aby se vůbec na životě zachovalo. Sebe menší nepozornost stává se mu osudnou. A jak pečlivě musí býti ochráněn ode všech vnějších nebezpečí podnebí, místa atd. V první době svého života žije více méně jen život vegetativní a teprv později, když se tělesně již do jisté míry vyvinul, počíná teprv jeviti život smyslový. Jest známo, s jakou radostí vítá každá matka okamžik, když první úsměv dítěka svého pozoruje. Co se týká života intelektuálního, ten dlouhá léta v dítěti dřímá a počíná se teprv tenkrát probouzeti, když život vegetativně-animalní ve svém vývoji dostoupil dosti vysokého stupně dokonalosti. Zde především jest pozoruhodna okolnost, že duchový či rozumový život může se v člověku jen tenkrát probuditi, když na jeho dřímající vlohy jiný v duchovém životě již probuzený člověk působí. Jinak žije člověk jen život animální a do rozumu nikdy nedospěje. Člověk jest svým životem, jak vegetativně-animálním, tak i rozumovým, odkázán na výchovu se strany rodičův a učitelů. Bez výchovy ani řeči lidské se nenaučí. Učený Jesuita Juvencius vypravuje ve svých dějinách Tovaryšstva Ježíšova v této příčině velmi zajímavý příběh. Kníže mongolský Akebar chtěje se přesvědčiti, jakou asi řečí mluví člověk, jenž úplně žije mimo společnost lidskou, dal třicet hochů, kteří ještě nemluvili, tak uzavřiti, aby neslyšeli žádného lidského hlasu. A výsledek byl, že žádný z těchto hochů nebyl pak s to, aby jediné jen členěné slovo promluvil.¹⁾ Totéž dokazují všechny

¹⁾ Hist. Soc. Jesu. Romae 1710. Pars V. lib. 18. p. 461.

ony případy, ve kterých jednotliví lidé od nejtělejšího mládí mimo veškeren styk se společností lidskou jen s lesní zvěří pospolu žili.¹⁾

Kdežto každé zvíře s pudy úplně vyvinutými se rodí, musí člověk své síly a mohutnosti, které od počátku úplně nečinně v něm drímají, teprv dlouholetým cvikem vyvíjeti a tak ony zručnosti si osvojovati, jichž má k životu svému potřebi. Jakmile však rozum jeho jednou se probudí, nahrazuje mu všechny jednotlivé tělesné dokonalosti a přednosti, jimiž různé druhy zvířecí jsou opatřeny. Člověk nemá fysické síly lví a přece se vítězným bojem utkává i se lvem, jakož i s každým jiným dravcem, nemá rychlosti koně a přece jej stroji, kteréž jeho důmysl vymyslíl a sestrojil, daleko překonává, nemá křídel, jako stěhovaví ptáci, kteří na zimu přes Středozemní moře do Afriky zalétají, a přece vzdoruje všem překážkám, které cestám jeho nedostupné hory a nesmírná moře v cestu kladou.²⁾

Člověk nutí přírodu, aby mu vydávala plody, jichž potřebuje ku své výživě aneb rozkoši.

Jen člověk oře, seje a sází, jen člověk mýtí lesy, vysušuje bahna a mění je v úrodná pole. Jen člověk vykazuje potokům a řekám nová řečiště, spojuje průplavy řeky a moře. Jen člověk může rostlinstvo a živočišstvo na povrchu země různým způsobem rozšiřovati, některé druhy vyhlazovati, jiné zase četněji rozplozovati, tak jak jeho potřeba a užitek žádá. Každému jest s dostatek známo, jak člověk zvířata krotí a své službě podrobuje. Můžeme směle říci, že všechna zvířata jen pro člověka pracují. Některá jej živí svým mlékem a masem, jiná jej šatí svou srstí, nebo mu svou kůží poskytují obuv, opět jiná nosí jej aneb jeho břemena atd. A nemůže-li člověk použití ani jejich masa, ani kůže, ani mléka atd., podrobuje službě své jejich čich, jejich zrak, jejich let, jak to pozorujeme na př. u psa, krahulce a tak zvané poštovní či listovní holubice. Tím, že člověk krotí rozličná zvířata a zkrocených používá ku své službě, dokazuje svou nekonečnou povýšenost nade vším zvířectvem. Z čehož zároveň jasně plyne, že zvíře ku člověku v poměru podstatně různém stojí, než k ostatním zvířatům. Ve veškerém oboru zvířectva neshledáváme ani jediného případu, že by zvíře k jinému zvířeti chovalo se tak, jako na př. se chová pes k pánu svému. Jak často vidíme, že malý a slabý hoch řídí bujného oře, jenž zapomíná na sílu svoji, poslouchá ho jako pána

¹⁾ Dr. A. Rauber: *Homo sapiens ferus*. S. 15, 18 f.

²⁾ Wieser: *op. c.* S. 12 f.

a vládce svého. A i když vyšší zvířata zvířat nižších používají ku své výživě, činí to jen svou fysickou převahou. Nikdy jich však nekrotí, nikdy jich ve své jho nezaprahají.

Poměr mezi jednotlivými druhy zvířecími jest poměrem mezi bytostmi fysicky silnějšími a slabšími, kdežto poměr mezi člověkem a zvířectvem nezakládá se na větší nebo menší síle fysické, nýbrž záleží v rozdílu mezi duchem a hmotou, v rozdílu tedy mezi dvěma řády, mezi nimiž není žádné souřadnosti, nýbrž pouhá a naprostá podřaděnost a nadřaděnost. To co Mojžiš Duchem Svatým jsa nadchnut o poměru mezi člověkem a živočištvem napsal: „A učinil Bůh zvířata zemská podle tvárnosti jejich, i hovada i všeliký zeměplaz podle pokolení jeho. A viděl Bůh, že to bylo dobré. I řekl: Učiňme člověka k obrazu a k podobenství našemu: a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty, i nade vši zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi“,¹⁾ platí také nyní, a bude platiti, dokud svět světem bude státi. Člověk vládne zvířectvu, jakož i ostatní přírodě, poněvadž maje mimo tělo i nesmrtelnou duši svým duchovým životem náleží do vyššího, nade vši hmotu povzneseného řádu. Kdyby člověk ode druhů zvířecích lišil se jen vyšším stupněm, jest vlada, kterouž nad zvířectvem provozuje, naprosto nepochopitelná.

Že člověk vládu nad přírodou skutečně provozuje, o tom svědčí život každého člověka. V jeho hrudi ozývá se mocný pud, jenž jej bez ustání nutká, aby přírodu pořád více službám svým podřizoval.

A při této snaze jest také ještě na zřeteli míti, že ani svého vlastního tvaru tělesného bez proměny nenechává. Jest známo, jak Čiňanky své nohy znetvořují. Mnozí divoši, především v Africe, strojí se způsobem, jenž jde věru do živého. Tak na př. zasazují si ženy některých kmenů střední Afriky, jako na př. Manganjové, do hořejšího rtu dřevěné kruhy, mající až pět centimetrů v průměru.²⁾ Jiní kmenové protahují si nosní chrustavkou dřevěný kolík, jenž jim při samém dýchání překáží, jiní opět černí si zuby, aby prý se lišili od psa, jenž má zuby bílé. V Americe jsou kmenové, kteří mají zálibu v ploských hlavách, a proto svým dětem již v nejttlejším mládí zvláštním přístrojem hlavu stlačují a splošťují.

¹⁾ Gen. I. 25 sld.

²⁾ Dr. Bon. Platz: Die Völker der Erde. Afrika. Würzburg und Wien. S. 150 f.

Ačkoliv tyto a podobné toaletní úpravy o vkusu dotčených kmenů vydávají špatné svědectví, přece jsou nezvratným důkazem, jak rád člověk svou převahu nad přírodou osvědčuje, a proto opravuje i na vlastním těle to, co se mu nelíbí. Ačkoliv člověk jsa mnohdykráté buď špatným vkusem anebo pitomým předsudkem sveden, hyzdí a znetvořuje své vlastní tělo, místo aby podporoval jeho přirozený a normální vývoj, přece i tímto zneužíváním a znetvořováním přírody dává na jevo, že se podstatně liší od zvířete, jež těla svého nemůže ani okrašlovati ani znetvořovati.

Jak veliký význam v životě lidském má šat, netřeba ani zvlášť dokazovati. Námítka, že jsou v Africe a Americe kmenové úplně nazi, nemá žádné váhy do sebe. Neboť na důkaz podstatného rozdílu mezi člověkem a zvířetem jest na prvním místě na zřeteli míti člověka, jenž po lidsku žije. Člověk, jenž nikterak nezakrývá nahoty své, jenž nad ukájení pudu potravního a pohlavního nezná téměř žádných jiných potřeb, jest člověk zvrhlý, jenž sklesnul s výše lidské na stupeň němé tváře, a proto se nemůže a nesmí za representanta člověka vůbec prohlašovati a přijímati.

Již ohromný rozdíl v osvětě a vzdělanosti jednotlivých národův a plemen lidských jest zjev nad míru významný. Kdežto každý druh zvířecí, pokud vůbec lidská zkušenost sahá, naprosto týmže způsobem žije a v životě tomto ani nepokračuje ani zpět nekráčí, vidíme v pokolení lidském téměř nekonečný počet stupňů, po kterých jednotliví národové k vysoké osvětě a vzdělanosti vystoupili, nebo se kterých zase v surovost klesli. Ale i ti kmenové lidští, kteří stojí na nejnižším stupni vzdělanosti, a které darwinismus při každé příležitosti prohlašuje za sourodé bratry opic, liší se svým životem bytně a podstatně ode všech druhů zvířecích.

Člověk jest nad přírodou povznesen a povýšen. Příroda existuje jen pro člověka, majíc v něm svůj neprostředný cíl a účel. Bez člověka nemají bytosti přírodní žádného rozumného významu. Bez člověka jest příroda říší bez vládce, tělem beze hlavy. Jest sice pravda, že člověk podle tělesné stránky své přirozenosti s ostatní hmotnou přírodou co netěsněji souvisí, jsa podroben týmže fysickým zákonům, které i ostatní říší organickou, rostlinnou a živočišnou řídí a spravují. Než co člověka nade všecko zvířectvo do sfér duchových povznáší, není jeho tělesný život, nýbrž jest jeho duch, který člověka teprv člověkem činí a přírodu službám jeho podrobuje.

Bez zvláštního duchového principu nelze vysvětliti života

ani nejsurovějších lidožroutů v Australii a na ostrovech Polyneských, nerci-li vzdělaných národů evropských. Bez tohoto principu podobá se život člověka, podobají se dějiny člověčenstva začarovanému paláci, do něhož obyčejný smrtelník nemá žádného přístupu. Jen duch ukazuje k němu cestu, jen duch podává klíč, jímž lze všechna tajemství tohoto zázračného paláce dějin lidských řešiti. Jen duch lidský vysvětluje všestrannost a všeobecnost života lidského, již se člověk již na prvý pohled liší od každého i sebe dokonalejšího zvířete. Je-li člověk bytostí, jež mimo tělesný život má také duchovou stránku, musí býti středem a těžištěm veškeré přírody, musí býti jejím neprostředným cílem, k němuž život její svou nejbytnější podstatou tihne a směřuje. Nemá-li však člověk duchové duše, jest veškeren život přírodní, jak lidský tak i organický, hotovým bludištěm, z něhož není žádného východiště. Nemá-li člověk duchové duše, nelze naprosto vysvětliti, jak jest možno, aby člověk, který přichází na tento svět ve stavu bídnejším, než všechna ostatní zvířata, a který, když tělesně se vyvinul a dostoupil stupně nejvyšší tělesné dokonalosti, svou fysickou silou ani zdaleka se měřiti nemůže s vyššími druhy zvířecími, přece přírodě vládnul, její síly krotil a ku svým účelům používal. Nemá-li člověk rozumné duše, jest ve přírodě ohromná trhlina, nekonečná mezera a bezedná propast, která každého ve svém lůně pohlcuje, kdo se odvažuje jejího dna dostoupiti. Nemá-li člověk rozumné duše, jest příroda pouhá „fata morgana“, která na krátkou dobu může jej snad klamem svým okouzlit, avšak sotva že se do ní zadíval toužebným zrakem svým, ihned zase mu mizí a v duši jeho zanechává bezedné prázdno beznadějnosti a zoufalosti nad veškerým životem.

Již staří filosofové nazývají člověka malosvěttem velkosvěta.

Ačkoliv tento název patří k názorům, jež obyčejně slují „loci communes“, přece málo kdo vystihuje jeho přehlubokého významu.

Velkosvěttem nerozumíme toliko světa hmotného, tak jak jej svými smysly postřehujeme, nýbrž rozumíme svět vůbec ve všem jeho rozsahu, a proto také svět číře duchový, nad hmotou povýšený. Velkosvět jest tedy soubor všech stvořených bytostí, nejen hmotných, ale i duchových. A tohoto velkosvěta jest člověk výtahem či kompendiem, v němž jako v ohnisku světový život se sbíhá a soustřeďuje. Měl by tedy bludný názor o člověku, kdo by jej nazýval malosvěttem jen světa viditelného, smyslného, hmotného. Toť domněnka materialismu a darwinismu o člověku. Ale

poněvadž jest člověk malosvětém i světa duchového, nemůže se svou podstatou toliko ve hmotnou přírodu ponořovati a míti účastenství výlučně jen v jejím životě vegetativně-smyslném, nýbrž musí se nade všecken přírodní život povznášeti. Člověk tedy nevyplňuje toliko mezery v říši živočišné, není pouhou poslední a nejvyšší spruhou na řebří organického života. Člověk jest pro sebe zvláštní říší, kteráž sice v sobě zahrnuje dokonalosti všech ostatních přírodních říší, ale nicméně po své duchovní stránce je vysoko převyšuje. Člověk zdílí se o byt s nerostectvem, o ústrojnost s rostlinstvem, o živočišnost se zvířectvem, avšak tuto trojí stránku svého života společnou s ostatními bytostmi přírodními svým duchem nejen zdokonaluje, zušlechtuje a v jistém smyslu zduševňuje, nýbrž zároveň ji povyšuje do řádu, v němž již není sevřen železnou nutností zákonů fysických, nýbrž po způsobu čirých duchů žije. V tomto řádu vládou zcela různé zákony a tyto zákony povznášejí život lidský nade hmotu a vtiskují mu pečeť čiré duchovosti.

b) Duchový život člověka.

§ 52.

„Učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář jeho dechnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou.“¹⁾ Jak velebně jednoducha a prosta jsou tato slova, jimiž svatý věstec vyjadřuje původ a zároveň podstatu člověka! Člověk se skládá ze dvou částí: z hlíny a ze dechnutí života, či z těla a z duše jednoduché, duchové a nesmrtelné. A právě tato duše, již Bůh neučinil z hlíny, jako tělo lidské, nýbrž kterouž neprostředně stvořil a v tělo vdechl, jest charakteristickou známkou, již se člověk rozeznává od zvířete. Člověk obdržel tělo své ze země a proto jest svazkem naprosto nerozlučným spojen a sloučen se hmotnou přírodou a všemi bytostmi jejími. Člověk má byt, má ústrojný a animální život právě jako ostatní přírodní bytosti, a tento jeho byt a ústrojný a animální život řídí se týmiž zákony fysickými, na nichž vůbec řád hmotný ve přírodě jest založen. Ale mimo to má člověk nesmrtelnou duši, jež není ze hmoty vzata, nýbrž neprostředně Bohem mu vdechnuta. Duše lidská jest dechem Božským, jest obrazem a podobenstvím samého Boha. Člověk má duši nesmrtelnou! Kde jest jazyk, jenž jen přibližně

¹⁾ Gen. 2, 7.

vyjádří velebnost a vznešenost duše lidské! I když odezřeme od milostí a darů, které Bůh ve své neskonalé lásce při stvoření připojil ku přirozenosti lidské, již sama duše lidská svou přirozenou dokonalostí, krásou a vznešeností převyšuje všechny naše pojmy. Duchovost duše lidské jest září, jest papryskem samého Boha, jest údělem jeho podstaty a přirozenosti, jest obrazem a obleskem všech vlastností Božských. Právě-li církev sv. o Synu Božím, že jest „lumen de lumine“, světlem ze světla, že jest světlem vyroněným, jež se světlem ronícím jest jedné a téže podstaty, lze také o duši lidské v jistém smyslu vším právem říci, že jest „lumen de lumine“, že jest světlem z Boha vyroněným, jež Bohu samému není sice soupodstatným a sourodým, ale přece nade všechny pomysly lidské podobným. Duchovost duše, toť ono Božské věno, jež sám Tvůrce člověku již do kolébky položil, a toto věno jest tak drahé, vzácné, velebné, krásné a vznešené, že všechny miliardy těles nebeských, že celý nekonečný vesmír nemá ceny jedné duše lidské. Duchovost duše lidské, toť šlechtický diplom, Bohem samým člověku vystavený a nebeskou pečeti opatřený, jehož člověk i největší mravní zvrhlostí neztrácí. Duchovost duše, toť drahocenná královská koruna, již sám Bůh člověku na hlavu postavil, toť žezlo, jež do ruky jeho vložil, toť královský ornát, jímž ho přioděl, aby všemu tvorstvu na rozum dal, že člověk vůči celému všemumíru jest Jeho náměstkem, opatřeným Jeho právy a výsadami, jemuž tvorstvo jistou měrou zavázáno jest touže úctou, oddaností a poslušností, jako Jemu samému. Duchovost duše, co nezpytatelných a nepochopitelných tajů halí v sobě! Všechna tajemství života přírodního, o jejichž úplné a všestranné rozřešení duch lidský dosud nadarmo se pokoušel, a co svět světem bude, vždy nadarmo bude se pokoušeti, jsou v duši lidské jako ve skříni Pandóřině obsažena. A mimo tato tajemství chová v sobě ještě tajemství říše duchové, oné říše, jejíž zářná krása zrak náš až oslňuje. Ladí-li pohled na krásu hmotného světa duši naší v souzvuk nevýslovné rozkoše a slasti, co teprv říci o kráse duchové, již duše lidská září? Člověk při pouhé myšlence na ni pocituje rozkoš nevýslovnou. Ale nejen krásou, nýbrž i vznešeností svojí vyniká člověk nade všechno tvorstvo. Myšlenka: mám větší cenu, než všechno zlato a stříbro, než všechny perly a drahokamy, než všechny poklady a statky naší země, naší sluneční soustavy, všech těles nebeských, jejichž počtu a velikosti dosud žádný rozum lidský nevystihnul, — myšlenka tato rozechvívá útrobu moji svatou hrůzou nad důstojností a vzne-

šeností, k níž mě duchovost duše povznáší. A proto královský pěvec rozjímaje tuto vyvýšenost člověka nad veškerým tvorstvem volá ve svatém nadšení: „Patřím-li na nebesa tvá, dílo prstů tvých: na měsíc a hvězdy, kteréžs ty založil, (říkám): Co jest člověk, že jsi naň pamětliv? anebo syn člověka, že jej navštívuješ? Učinils ho málo menšího andělů, slávou a ctí korunoval jsi jej: a ustanovil jsi jej nad dílem rukou svých. Všecko jsi položil pod nohy jeho, ovce i voly všecky, nadto i zvěř polní. Ptactvo nebeské, i ryby mořské, jenž procházejí stezky mořské.“¹⁾

Že člověk svou přirozeností všecko tvorstvo daleko převyšuje, o tom jest každý v nehlubších útrokách svých přesvědčen. Vždyť tuto pravdu hlásá mu každá myšlenka rozumu, každý pocit srdce jeho. Jako jsem neprostředně přesvědčen o vnitřních stavech a citech duše své, o rozkoši, která duši slastí naplňuje, o každém bolu, který ji kruší, tak jsem také neprostředně přesvědčen, že jsem bytostí, kteráž nade tvorstvem vysoko a vysoko vyniká. Přesvědčení toto vnucuje mi můj vlastní vnitřní smysl. Toto přesvědčení jest nejvlastnější a nejpodstatnější součástí mého lidského sebevědomí. Ono jest takoruka ozvučnou půdou, na niž každý pohyb duše mé naráží a z níž zase odeznívá. Toto přesvědčení má proto každý člověk, jak ten obyvatel Ohnivé země, jež Darwin téměř pod opici stavi, tak i člověk na nejvyšším stupni osvěty postavený.

Rozdíl jen v tom záleží, že člověk nevzdělaný a surový svojí přednost před ostatními bytostmi přírodními více méně pouze cítí, jí v životě svém se řídí atd., nejsou si vědom jejich důvodů, kdežto člověk vzdělaný vnitřní pocit své vznešenosti zároveň na jasné výsluní pravdy vědecky poznané povznáší. A proto přesvědčení, že člověk nade všemi hmotnými bytostmi vysoko vyniká, není toliko soukromou věcí jednotlivců, kteří snad v mystickém dumání o životě lidském mají subjektivní zálibu, nýbrž jest veřejným majetkem všeho pokolení lidského. Pokud sahají dějiny člověčenstva, podávají nezvratné svědectví, že nebylo nikdy národa, ba ani kmene lidského, jenž by se byl pokládal za pouhou bytost zvířecí. Ať byly jejich názory o původu a konečném cíli člověka sebe bludnější a absurdnější, přece byli všichni národové a kmenové vždy přesvědčeni — a to tak hluboce a nezvratně, že ani možnosti pochybnosti v této věci nepřipouštěli, — že člověk jest bytostí, jež nejen pouhým stupněm, nýbrž svojí podstatou od

¹⁾ Žalm 8, 4—9.

ostatního tvorstva se liší. Přesvědčení toto bylo vždy hluboce zakotveno v tak zvaném zdravém smyslu či rozumu veškerého člověčenstva (*sensus naturae communis*), právě jako všechny ony pravdy, bez nichž lidský život nedá se ani mysliti. Přesvědčení, že člověk jest bytostí podstatně každého zvířete vyšší, jest nejhlavnější podmínkou, jest základním, jest uhelným kamenem, jenž budovu společnosti lidské na prvním místě drží. Na tomto přesvědčení závisí život jednotlivce, život rodiny, obce a státu. Ono jest nejpevnějším úvazkem a svazem, jenž člověka s člověkem, kmen s kmenem, národ s národem, plemeno s plemenem, jenž veškero pokolení lidské v nejhlubší jeho bytnosti spojuje. Toto přesvědčení jest také nejmocnější tepnou, jíž život veškerému lidskému pokolení společný proudí. Bez přesvědčení, že člověk podstatně se liší od zvířete, lidská společnost neobstojí. Dějiny člověčenstva nad slunce jasněji dokazují, že každý národ, i kdyby byl dostoupil sebe vyššího stupně osvěty a vzdělanosti, řítit se ihned do propasti záhuby, jakmile se vzdal víry v duchovost a nesmrtelnost duše lidské. Tu nám především světový národ přemocných Římanů jest výstražným příkladem. A proto můžeme směle říci, že každý, kdo popírá duchovost a nesmrtelnost duše lidské a člověka staví na roveň s němou tváří, jest největším a nejnebezpečnějším nepřítelem a nejzlomyslnějším škůdcem a vrahem lidského pokolení. Poněvadž víra v nesmrtelnost duše jest se samou přirozeností lidskou srostlá, poněvadž jest životní podmínkou bytu společnosti lidské, může se jen člověk zvrhlý na stupeň nerozumného zvířete snižovati. Kdo myslí, cítí a žije po lidsku, ten na věky nebude se za zvíře pokládati.

Jak jsme již svrchu dokázali, jest monismus či pantheismus ve kterékoliv formě ven a ven absurdní. Než prohlašuje-li člověk sebe a všecken ostatní svět za bytost božskou, jest v tomto názoru aspoň něco titanského. „Budete jako bohové, věduce dobré i zlé“¹⁾ vždy lichotilo a bude lichotiti pýše lidské. A proto člověk tak rád zbožňuje a kanonisuje sebe a život svůj. Hrud lidská chová v sobě mocný pud, jenž člověka bez ustání nutká, a by spěl ku předu. Se zimničným zápalem pachtí se po statečích vezdejších, po cti a hodnosti, s úmorným úsilím snaží se vysliditi poslední důvody všech přírodních zjevův a přírodu své službě podrobiti. Neovládá-li však pudu tohoto, stává se, že pak přeceňuje své přednosti a nechťje se ve své pýše a hrdosti jako tvor svému

¹⁾ Gen. 3, 5.

Tvůrci kořiti, pokouší se Boha s trůnu svrhnouti a sám se na něj posaditi. A tak má pantheismus při vši své pitomé absurdnosti přece do sebe jistou vlastnost, kteráž jaksi povznáší člověka nad nízkost hmotného a zvířecího života.

Jinak materialismus. Kdežto pantheismus praví: člověk jest bohem, tvrdí materialismus: člověk jest zvířetem. Dokud však člověk má v sobě jen jiskřičku vlastního sebecitu a sebevědomí, nechce-li býti již mermomocí člověkem, bude vždy raději bohem, než zvířetem. Jen sprostému materialismu více se zamlouvá zvířecnost, než božkost. Proto upírá člověku nesmrtelnou duši a oloupiv jej o tuto nejpřednější a nejvzácnější výsadu, snižuje jej pod jeho přirozený stav a řád a činí z něho němou tvář. Z toho patrnó, jakou ničemnou sprostotu a zvrhlost materialismus v sobě chová. A proto věru pravdu měl královský prorok, když děl: „Člověk, když ve cti byl, nesrozuměl, přirovnán jest hovadům nemoudrým, a učiněn jest podoběn jim.“¹⁾

Jest známo, že žádný živý a zdravý organismus cizího, sobě úplně různorodého tělesa v sobě netrpí. Vlastní svou silou pracuje k tomu, aby je ze sebe vypudil, a tak odstranil překážku, jež úplnému rozvoji a svěžesti jeho života v cestě stojí. Často se stává, že vojn nosí v sobě po mnohá léta kouli, kterouž mu střelná rána v seči do těla vehnala, ale konečně ji přece někde pod kůží proti všemu nadání nalezá a z těla svého odstraňuje. Když však organismus již nereaguje proti cizímu tělesu v sobě obsaženému, podává nezvratný důkaz, že jeho životní síla ochabuje a odumírá.

Poněvadž i člověčenstvo jest organismem, jehož jednotlivé údy jen jeden život proniká a oživuje, jest zcela přirozeno, že i ono nemůže v sobě ničeho trpěti, co se jeho nejvnitřnější podstatě protiví a jeho život ohrožuje, co jej ničí a morí. Jinak v sobě chová nebezpečný zárodek rozkladu a záhuby.

Poněvadž přesvědčení o podstatném rozdílu mezi člověkem a zvířetem jest krví, jež ústrojí společnosti lidské oživuje a udržuje, jest materialismus smrtonosným jedem, jenž působí všeobecný rozklad společnosti lidské. Jest znamením v nynější době na výsost symptomatickým, že tak zvaná moderní společnost lidská moru materialismu namnoze si ani nevšímá. Jed moru tohoto tak hluboko vniknul již do jejího života, že nebezpečí jeho ani necítí a proti němu se nebrání. Moderní společnost již nemá svěží

¹⁾ Žalm 48, 21.

síly, aby tuto cizáckou, její krev otravující látku vypudila ze svých žil. Zjev tento musí zajisté každého, komu blaho člověčenstva opravdu leží na srdci, hrůzou před budoucností naplňovati.

Než přistupme již ku předmětu samému, o němž nám tu především běží, k důkazu totiž, že člověk na prvním místě svým duchovým životem nad zvířetem vyniká.

Darwinismus nemoha popírati, že člověk skutečně duchovým životem jest obdařen, snaží se co možná nejvíce vyplniti mezeru mezi člověkem a zvířetem, a proto připisuje také zvířatům, aspoň vyšším druhům počátky a základy duchových potencií, které od duchových mohutností a schopností člověka se liší toliko nižším stupněm vývoje. V čem však záleží tento domnělý duchový život zvířecí?

Vyšší zvířata se dovedou sice různým okolnostem a podmínkám životním do jisté míry přizpůsobiti. Spálí-li si opice horkým nápojem jazyk a rypák, podruhé jest jistě opatrnější. Vůbec jest známo, že projevy pudu zvířecího jsou často tak podivuhodny, že se podobají rozumovým činnostem lidským. Než lze snad z tohoto zjevu na rozum u zvířat souditi?

Člověk si může věru gratulovati, že zvířata nemají rozumu.

Tisíce a tisíce roků nosí mnohá zvířata jeho jho, konají za něho práce nejtěžší, a za to za vše člověk s nimi namnoze krutě a nelidsky nakládá, bije je, až často klesají vysílením pod jeho ranami. Člověk je honí na jatky, tam je ubíjí, jejich masem a tukem se živí, ostatních částí jejich těla užívá k nejrůznějším potřebám svého života. A ačkoliv tímto způsobem se zvířaty nakládá, přece ještě nikdy nezažil jejich vzpoury, ještě nikdy se nepotkal s jejich odbojem. Jak snadno by se při své ohromné fyzické síle, již nad člověkem vynikají, mohla vymstiti člověku za všechny strasti a svízele, jež jest jim od něho tak dlouho již snášeti! Jak snadno mohla by zničiti ovoce jeho lopotné práce, jeho bohatou úrodu a jeho samého rozdupati, rozmačkati, zardousiti! A přece klidně a spokojeně snášejí trudný osud svůj, nyní právě tak, jako před tisíci, dvěma tisíci roky. Proč nerozlámou okovů, kterými je člověk svázal? Poněvadž nemají k tomu rozumových, duchových schopností, kterými jest člověk opatřen a kterými jim vládne. Těmito duchovými schopnostmi poznává člověk nejen vnější smyslné jevy a vlastnosti hmotných věcí, nýbrž ponořuje se za a pod tyto jevy do samého vnitra věcí a poznává tak jejich bytnost a přirozenost, jejich síly, jakož i zákony, podle kterých síly tyto působí.

Svámi duchovými schopnostmi poznává člověk vzájemnou souvislost mezi jednotlivými bytostmi přírodními a činnostmi jejich a soudí ze zevnějších činností na jejich vnitřní povahu a podstatu. A proto jest ohromný rozdíl mezi nejhloupějším hotentotem a mezi nejchytřejší opicí. I nejsurovější člověk má v sobě duchové potence, které však nemajíce příležitosti se vyvinouti zakrněly. Než i kdyby tato zakrnělost byla sebe větší, přece není naprostá, a proto i nejsurovější lidožrouti jsou vzdělání schopni, což zcela patrně obzvláště na jejich dítkách se jeví. Dítka i nejsurovějších a mravně nejzvrhlejších kmenův afrických, australských a amerických jsou, jak missionáři dosvědčují, právě tak účelivá, jako dítka vzdělaných národů, ano v mnohé příčině ještě nad nimi vynikají, což zejména platí o jejich hudebním nadání. Proto zakládají missionáři i mezi nejsurovějšími kmeny lidskými školy, kterými osvětu a vzdělanost mezi nimi rozšiřují. Ale ještě nikdy ani missionářům, ani nikomu jinému nepřipadlo na mysl, svolávat, po případě skupovati mladá opičata a cvičiti je od rána do večera ve zvláštních učírnách ve čtení, psaní a počítání, ve zpěvu, ve hře, v rozličných řemeslech, v orbě, v zahradnictví atd. Musí tedy býti podstatný rozdíl i mezi nejsurovějším člověkem a mezi nejdokonalejším zvířetem.

Poněvadž nám není možno neprostředně nazírati na duši lidskou, na její podstatu a přirozenost, na její síly a mohutnosti, na její rozdíl od duše zvířecí atd., jako nazíráme na předměty smyslné, nezbyvá nám, než uvažovati její rozličné činnosti a z povahy těchto činností uzavírati pak na povahu vnitřního principu, jenž se těmito činnostmi na venek jeví. Jiného důkazu pro byt duchového principu v člověku není. Jaké má člověk a zvíře činnosti, takový má také životný princip. Neboť „agere sequitur esse“, praví filosofie peripatetická. Poněvadž však tato otázka vlastně do metafysické psychologie náleží, musí nám zde stačiti, vytkneme-li jen hlavní momenty činností, jimiž člověk nad každé zvíře vyniká.

Člověk liší se od zvířete α) sebevědomím, β) řečí, γ) vědou a uměním, δ) náboženstvím a mravností, ε) pospolitým životem, ζ) zdokonalitelností a η) poměrem k ostatní přírodě. Proto ruší darwinismus, jakož i materialismus vůbec, a) mravní řád a b) dějiny člověčenstva.

α) Člověk se liší od zvířete sebevědomím.

§ 53.

Že člověk jest bytostí sebevědomou, nikdo nepopírá, ba ani popírati nemůže. Jakmile člověk do rozumu dospívá, odvozuje všechny své činnosti, jak vegetativní a animální, tak i číře intelektuální, z jednoho a téhož principu, kterýž osobním zájmenem „já“ vyjadřuje, a nabývá tak sebevědomí. Sebevědomím vztahuje člověk všechny své činnosti, vegetativní, animální a intelektuální k jednomu a témuž principu, ku svému „já“, — sebevědomím ví člověk sám o sobě, ví kdo jest a čím jest.

Zvíře čije (cítí) svůj vegetativní a animální život právě jako člověk, a proto má také sebecit. A poněvadž svůj zvířecí (vegetativně-animální) život čije, nazývá se v našem mateřském jazyku velepřípadně a velevýznamně živočichem. Ale ačkoliv zvíře svůj život vegetativní a sensitivní čije, přece není schopno o tomto svém životě přemítati či reflektovati, ono čije svůj život, ale neví o tom, že ho čije, kdežto člověk nejen čije svůj život, ale jest si také vědom, že jej čije. A proto má člověk nejen sebecit, nýbrž také sebevědomí.

Člověk také reflektuje o sobě, o svých citech, myšlenkách, skutecích atd. Reflexe jest jednou z nejpodstatnějších známek rozumnosti a duchovosti duše lidské. Již slovo samo nám její význam naznačuje. „Reflectere“ znamená tolik, jako „zpět ohýbati“. Mysleme si elastický prut $a-b$, a ohněme jej tak, aby druhý konec b s prvním koncem a se spojil. Pak obdržíme tvar $\overset{a}{b} \hookleftarrow$. Tím že konec prutu b byl zpět ohnut, dotýká se, ano v jistém smyslu splývá s koncem a . Něco podobného děje se reflexí v našem sebevědomí. Člověk, jenž do rozumu dospěl, stopuje či doprovází takofka činnosti své a obrací či ohýbá je zpět na svou úsobu jakožto na činný princip, jenž je působí. A uváděje všechny své činnosti na činný princip, z něhož vycházejí, dospívá k poznání svého „já“, jež ve všech těchto činnostech se jeví. Proto pravím: (já) bytuji, (já) žiji, (já) jdu, (já) mám hlad, žížeň, (já) vidím, slyším, (já) poznávám, (já) chci atd. Poněvadž má člověk jen jedno „já“, má také jen jediný činný princip, jenž všechny lidské činnosti, vegetativní, animální i intelektuální působí a v sobě zase jako v zářném bodu soustřeďuje. A tento činný princip nemůže býti hmotný, nýbrž musí býti duchový; jinak by byly všechny činnosti rozumové záhadou nejen naprosto nepochopitelnou, nýbrž holou absurdností.

Vždyť věta: vše, co jest a se děje, musí míti dostatečnou příčinu, náleží k prvním ontologickým a logickým principům. A proto jednoduché, rozumové a duchové činnosti lidské nezbytně předpokládají v člověku také jednoduchý, rozumový a duchový princip, jenž musí býti obsažen v duchové podstatě duše lidské. Kdyby člověk mimo tělesnou část neměl také duchové podstaty, nedá se sebevědomí lidské naprosto vysvětliti. Vždyť v sebevědomí lidském, v lidském „já“, jenž jest jeho konkrétním výrazem, nejen se sbíhají všechny činnosti lidské, nýbrž také se prostupují a pronikají a v jistém smyslu i ztotožňují. Proto kdyby podmět či nositel těchto činností byl hmotou z částí vedlejších složenou, nemohl by člověk naprosto míti jednotného sebevědomí všech činností svých. A kdyby toto sebevědomí nebylo jednotno, musilo by býti složeno. Tertium non datur. Avšak sebevědomí složené musilo by se dáti rozložití na $\frac{1}{2}$ a $\frac{1}{2}$; $\frac{1}{3}$ a $\frac{2}{3}$; $\frac{1}{4}$ a $\frac{3}{4}$ atd., a pak by mohla $\frac{1}{2}$ jeho na př. mysliti sama na sebe a druhá $\frac{1}{2}$ na něco jiného, $\frac{1}{3}$ vzpomínati, co v minulosti činila, $\frac{2}{3}$ však pohlížeti zároveň do budoucnosti atp., což zajisté jen pomyslí jest holou absurdností.

Nynější fyziologie dokazuje, že různé psychické stavy a činnosti mají svůj princip v různých částech mozku. V jiné části mozkové má sídlo láska, v jiné zášť, nenávisť atd. Ale i kdyby se fyziologii podařilo názor tento empirickým pozorováním funkcí jednotlivých částí mozkových dokázati, přece jednota sebevědomí ničeho tím neutrpí. Toho zajisté přírodověda nedokáže, že různé psychické stavy a činnosti mají v různých částech mozku svůj poslední činný princip. Neboť v tomto případě měl by pak člověk tolik různých sebevědomí, kolik má různých částí mozku, aneb kolik má různých, těmto částem mozkovým přiměřených a přizpůsobených činností psychických.

Jednota sebevědomí u každého člověka jest zjevem tak samozřejmým, že všechny pokusy, různé činnosti lidské odvoditi z různých principů, zůstanou navždy bez výsledku. Nanejvýš se může připustiti, že duše lidská používá k různým svým stavům a činnostem různých částí mozku jakožto různých nástrojů.

Dokud tedy materialismus nepodá důkazu, že má zvíře jako člověk sebevědomí, jímž svých vnitřních stavův a činností, své úsoby a svého osobního bytu jest si vědomo, dotud jest nezbytno předpokládati, že se podstatně od člověka liší.

β) Člověk liší se od zvířete řečí.

§ 54.

Že toliko člověk rozumem obdařen jest, dokazuje také řeč lidská.

Poněvadž člověk jest bytostí nejen duchovou, nýbrž i smyslovou, proto musí se zcela přirozeně jeho vnitřní život jeviti zevnějším, smyslným způsobem. K tomu ho nutká sama přirozenost lidská. Příčí se nejvnitřnější podstatě lidské přirozenosti, aby člověk svůj život psychický úplně jen ve svém nitru uzavíral a žádným způsobem smyslným ho na venek na jevo nedával. Mohou sice i zvířata své vnitřní libé i nelibé pocity a stavy rozličnými zvuky a posuňky vyjadřovati. Než tyto zvuky a posuňky dějí se zcela bezděčně a proto také nutně, maně a slepě, podobně, jako když člověk notně se spáliv, s výkřikem ruku od ohně odtrhne. Než těchto bezděčných zvuků, výkřikův a posuňků, jimiž zvíře své vnitřní pocity na venek jeví, nelze nikterak za řeč pokládati. Všechny tyto zvuky a výkřiky zvířecí nepřipouštějí žádného skloňování a modulování, jsouce instinktivními vnějšími známkami a výrazy vnitřních pocitů.

A jako pudy rozličných druhů zvířecích rozličnými způsoby se jeví, tak jsou také projevy a známky vnitřních pocitův a stavů u rozličných druhů zvířecích rozličny. Jinak dává na př. hlad na jevo husa, jinak slepice, kachna atd. A mimo to jsou tyto zvuky u všech druhů zvířecích stále tytéž. Proto říkáme: kuň řehtá, kráva rve, ovce bečí, slepice krákorá, laštovka švitoří atd. V těchto rozličných zvucích není u žádného zvířete pokroku.

Hlas lidský však jeví bohatost zvuků, jež jest téměř nekonečna. Především jeho modulace a barvitost jeví rozmanitost nevystihlou. Jako nejsou dva lidé, kteří by měli týž výraz tváře, tak ani dva nemají úplně stejného hlasu. Všechny, i nejrůznější a sobě nejprotivnější pocity dovede člověk zcela přiměřeně vyjádřiti. Pro lásku a nenávisť, pro bol a slasť, pro hrůzu a úžas, pro všechny druhy vášní nalézá člověk vždy přiměřený výraz a to každý člověk podle své individuálnosti svým zvláštním způsobem.

Mimo to dovede člověk přemnohé zvuky přírodní, obzvláště hlasy různých zvířat napodobovati, a to často tak dokonale, že i tato zvířata oklame. Jest sice pravda, že i někteří ptáci cizí zvuky napodobují. Spisovatel znal špačka, který napodoboval vrzání železné pumpy, která na blízku jeho klece stála, a to tak klamavým

způsobem, že nebylo rozeznati, zdali někdo vodu čerpá, nebo špaček u souseda vrzá. Tak se také vypravuje o jistém druhu bažantů v Australii, že i vrzot vozův a řehtot koní velmi dovedně napodobují.

I kdyby někteří ptáci ze sebe vydávali sebe podivnější zvuky, přece nedovedou svých vnitřních pocitů tak rozmanitým způsobem na venek projevovati, jako člověk, a to proto, poněvadž jejich vnitřní život jest vůbec chudý a prázdný a mimo to nemají také ve svých zvucích žádných souhlásek, ze kterých by mohli slabiky, slova a celé věty skládati a tvořiti. Mimo to dávají zvířata svými zvuky toliko výraz přítomným pocitům a potřebám jejich vegetativního aneb animalního života se týkajícím, nemohouce nikterak tlumočiti nálady a stavy z doby minulé. A proto jak veliký jest rozdíl mezi těmito zvuky zvířecími a mezi řečí lidskou třeba nejsurovějšího křováka nebo patagonce!

Kdežto zvíře vydává jen zvuky přirozené, užívá člověk na vyjádření svých myšlenek, citů, žádostí, přání atd. zvuků libovolných.

Kůň na př. řehťá jedním a týmž způsobem po veškerém světě a totéž platí o všech ostatních živočiších, kteří smyslnými zvuky vyjadřují své vnitřní pocity. Jen člověk jest s to, aby nej-různějším a nejrozmanitějším způsobem dával na jevo svůj vnitřní duševný život. Odtud pochází ohromná různost obyčejův a zvyků, jakož i řečí lidských. Ano, často se stává, že jeden a týž pocit u rozličných národů vyjadřuje se zcela opačným způsobem. Chce-li na př. Tibeťan v Asii někomu vyjádřiti svou úctu a oddanost, nakloní se, vyplázne jazyk a rukou za pravým uchem se zaškrabe,¹⁾ což kdyby u nás v Evropě někdo učinil, pokládá by se za největšího sprostáka. A mimo to může člověk také různými pohyby hlavy, ruky, ukazováčku, ano celého těla vyjádřiti rozličné své myšlenky a city. Člověk může již výrazem své tváře, změnou barvy ve svém obličejí, smíchem a pláčem buď úmyslně aneb bezděčně dáti na jevo, co se v jeho nitru děje. Jak ohromný význam v životě lidském má prostý úsměv, jest všeobecně známo. Člověk se může usmívati sladce, spokojeně, samolibě, milostně, soustrastně, trpce, pochvalně, povážlivě, frivolně, zlomyslně, čtverácky, ironicky, sarkasticky atd. Ačkoliv z pravidla příroda neplýtvá svými dary, můžeme přece a to vším právem říci, že člověka obdařila téměř

¹⁾ Huc a Gabet: *Cesty misijnářské*. Zčeštil Karel Jiudřich. Praha 1887, Str. 325.

nekonečným množstvím prostředků, jimiž svému vnitřnímu životu dává na venek přiměřený výraz. Často užívá na vyjádření svého pocitu i výkonu, jenž má zcela jiný účel fyziologický, jako na př. když úmyslně zakašle.

Ano, všechny tyto přirozené prostředky ještě mu nestačují, a proto běře útočiště k umělým prostředkům a symbolickým znakům: k písmu, k obrazům, sochám, r zličným stavbám, k ohni atd., aby se o své myšlenky sdílel s lidmi nejvzdálenějších dílů světa jak v přítomnosti, tak i v budoucnosti. — Ačkoliv člověk vládne téměř nesčetným množstvím prostředků, jimiž na venek projevovati může své vnitřní pocity, stavy, nálady, vášně atd., přece ještě mnohem pestřejším, rozmanitějším a podivuhodnějším způsobem vyjadřuje svůj život intelektuální, jenž záleží v poznání všeho, co v něm a mimo něj se děje. Člověk jest obdařen řečí.

Ačkoliv zde nemůžeme řešiti otázky o původu řeči, přece můžeme s naprostou jistotou aspoň říci, že řeč jest s přirozeností lidskou tak srostlá, že člověk, pokud dějiny jeho sahají, vždy řečí ode zvířat se lišil. Dějiny lidské neznají ani jednoho kmene lidského, jenž neměl lidské řeči, nýbrž jen po způsobu zvířat své duševné pocity pouhými jednotlivými zvuky instinktivně vyjadřoval. Domněnka, že řeč lidská pouhým vyvojem zvuků zvířecích vznikla, má právě tolik pravděpodobnosti do sebe, jako theorie descendenční vůbec. Zkušenost a dějiny člověčenstva domněnce této naprosto odporují.

Že řeč lidská nemohla zdokonalením zvuků zvířecích vzniknouti, o tom svědčí nekonečná rozmanitost řeči samých. Ačkoliv základní hlásky (souhlásky i samohlásky), až na některé výjimky, jsou ve všech řečích tytéž, přece způsob jejich výslovnosti a skladby v slabiky a slova jest tak nade všecko pomýšlení pestrý a rozmanitý, že se nedá naprosto vysvětliti z pouhého postupného vývoje zvuků zvířecích.

Mezi řečí lidskou a zvuky zvířecími jest právě takový rozdíl, jako mezi člověkem a zvířetem. — Řeč jest neprostředným projevem myšlenky. A proto poznávací a myslicí činnost člověka dochází v řeči svého konkrétního výrazu a vystupuje skrze ni z vnitra duše lidské do vnějšího smyslného světa. Myšlenka jest vnitřním slovem, kterož duch sám u sebe a v sobě mluví, a pak vnějším slovem ztělesňuje. Myšlenka jest takorčka duší slova. Slovo, jenž v sobě žádné myšlenky neobsahuje, není vlastně slovem. Poněvadž jest slovo vtělenou myšlenkou, jest také

věrným obrazem, jest obleskem člověka samého, jenž skládaje se z duše a těla rovněž dává zevně na jevo veškeren svůj vnitřní život svým tělem a činnostmi jeho.

Poměr mezi myšlenkou a slovem jest tak těsný, že zákony řeči (zákony grammatické a syntaktické) v hlavní věci jsou zákonům myšlení podobny. Co se však týká jednotlivých slov, jimiž člověk vyjádřuje určité myšlenky, tu není v řeči lidské žádného nutného spojení mezi myšlenkou a slovem. Žádné určité slovo není přirozeným, a proto jediným výrazem a znakem nějaké určité myšlenky tou měrou, že by myšlenka tato žádným jiným slovem vyjádřiti se nedala. Jeden a týž pojem dá se často v téže řeči vyjádřiti různými slovy, která proto synonyma slují, jako když pravím: pole a role, stezka a pěšinka atd. A co teprv říci o nekonečné téměř rozmanitosti jazyků lidských, v nichž tytéž předměty, věci, pojmy atd. se vyjádřují nejrozličnějšími slovy a jmény! Jakou to bohatost výrazův a jmén chovají na př. jednotlivé jazyky na označení nejvyšší bytosti, již Bohem nazýváme! Hospodin, Bůh, Gott, Θεός, (a podobná jména v jazycích románských: Deus, Dio [vlaš.], Dios [špaň.], Dieu [franc.]), Adonai, Jahve [hebr.] atd. Kdyby poměr mezi slovy a předměty, které vyjadřují, byl zcela přirozený a proto také nezbytný, musilo by též všechno pokolení lidské mluvit jen jedním jazykem.

Nejdůležitější a nejpodstatnější části všeho intelektuálního poznání jsou pojmy, kteréž rozum ze smyslných představ abstrahuje.

Rozum (intellectus agens) vylévá na smyslnou představu, již mu smyslové poznání předkládá, své duchové světlo, tímto světlem, odstraňuje a odluštuje z této představu vše, co má povahu pouhé případnosti a nahodilosti, a ponechává v ní toliko to, co jest v ní podstatného, co činí bytnost oné věci, jejíž smyslnou představou jest. A bytnost tato, již rozum abstrakcí duchovým svým světlem vykonanou takorčaka zachycuje, vtiskuje svůj ideální obraz (speciem intelligibilem) potenci rozumové (intellectui possibili) a tak ji uschopňuje, by sobě všeobecný pojem utvořila, v němž pak jako v nějakém zrcadle na bytnost věci samé duchově nazírá.

Všeobecný, abstraktní pojem odezírá takto úplně od zevnějších jevů věcí, od jejich smyslných vlastností, kterými na naše smyslové mohutnosti působí a v nich smyslné představy vzbuzují, a přihlíží jen k tomu, co za smyslnými jevy věcí v jejich nitru se skrývá, tedy ku vnitřním bytostem věcí. Tak na př. nabyli-li člověk abstrakcí

pojmu rostliny, odezírá úplně od její velikosti, tvaru pně, listí, květu atd. a má na zřeteli toliko živou, ústrojnou bytost, jež potravu přijímá a se rozmnožuje, ačkoliv nečije a samovolně se nepohybuje. Než tato vnitřní povaha a přirozenost rostliny nezáleží v zevnějších jevech rostliny, a proto nemůže býti také smysly postřehnuta. Smysl lpí svou činností jen na zevnějšíku tělesných věcí; co v sobě tento zevnějšík halí, k tomu neproniká. V tom právě liší se pojem od pouhé smyslné představy, že tato nám předmět tak představuje, jak na naše smysly působí, kdežto pojem v sobě zahrnuje a vyjadřuje to, co představa ve svém nitru chová, t. j. jádro, bytnost, přirozenost, podstatu věci. Proto také představa nám vždy jen před oči předvádí jednotlivé smyslné předměty, pokud na naše smysly působí. Nanejvýš se povznáší k tak zvaným obecným obrazům (Gemeinbilder), kteréž v sobě zahrnují jistý počet stejnorodých předmětů podle jejich zevnějších smyslných vlastností. Zajíc na př. utíká před každým člověkem, i když ho ještě nikdy nespatriil. Má tedy obraz člověka vůbec, jehož zajisté také od každé jiné přírodní bytosti rozeznává. Pojem však, an vyjadřuje bytnost věci náležejících k jednomu druhu, rodu atd., zahrnuje v sobě (aspoň z pravidla) množství předmětů, které jsou v nějaké příčině buď podobny nebo stejnorodý.

Kdykoliv nějakou myšlenku pojímáme, činíme tak vždy úsudkem, jenž záleží v úkonu rozumovém, v němž pojmu *A* pojem *B* buď připisujeme aneb upíráme. A proto ku každému úsudku náleží pojem, o němž se něco tvrdí nebo popírá, a pak pojem, jenž se o něm tvrdí nebo popírá. Prvý pojem sluje pojmem podmětným (podmětem), druhý přísudkovým (přísudkem). Podle toho jsou úsudky buď kladny, — člověk jest smrtelný, nebo záporny — duše člověka není smrtelná.

Co se týká poměru mezi podmětem a přísudkem, buď jej můžeme uvažovati se strany podmětu k přísudku, nebo naopak se strany přísudku k podmětu. Pravím-li na př., člověk jest rozumný, pak zahrnují podmět (pojem „člověka“) v širším pojmu přísudku (v pojmu „rozumný“), nebo podmět z objemu pojmu přísudkového vyjímám a vylučuji, jako když pravím: zvíře není rozumno.

Tak jest patrno, že přísudek musí býti pojem abstraktní a zároveň širší a všeobecnější, než pojem podmětu. — Uvažujeme-li však poměr přísudku k podmětu, pak přísudek v podmětu buď vězí nebo nevězí. A poněvadž při každé věci jest rozeznávati rod (genus), druh (species), diferenci, proprium

a accidens, proto vše, co v nějakém podmětu vězí, (nebo nevězí), jest buď genus, species, differentia, proprium, accidens. Všechny přísudky, které lze podmětu připisovati, dají se do těchto pěti kateoremat zahrnouti.¹⁾ Na př. Petr jest živočích (genus), člověk (species), rozumný (differentia), má přímou chůzi (proprium), má bílou pleť (accidens).

Poněvadž řeč jest jen zevnějším projevem a výrazem vnitřního myšlení a poznání, proto musí míti její jednotlivá slova týž ráz všeobecnosti, jako rozumové pojmy, které jsou základem a podmínkou veškeré intelektuální činnosti. A skutečně! Uvažujeme-li o jednotlivých slovech kterékoliv řeči, neznačí-li nějakých individuálních předmětů, jako jména vlastní: Brno, Praha, Vídeň, Řím atd., pak vyjadřují vždy bytnost věcí všem jedincům téhož druhu společnou a proto zahrnují v sobě vždy jisté množství věcí v nějaké příčině sobě podobných anebo sourodých. Řeknu-li na př. papír, stůl, pak nemám na zřeteli toliko papíru a stolu, na kterém píšu, nýbrž papír a stůl vůbec, při kterém odezírám ode všeho, čím se papír od papíru, stůl od stolu liší, nýbrž myslím a vyjadřuji jen to, co činí papír papírem, stůl stolem. A tak se má s každým jiným slovem a jménem (až na jména vlastní). Každé vyjadřuje všeobecný pojem, jenž v sobě obsahuje jen to, co činí věc věcí a co ji od každé jiné věci rozeznává. Kdyby každé slovo nezahrnovalo v sobě všeobecného pojmu, pak by nezbývalo, než každého jedince téhož druhu zvláštním jménem označiti a vyjádřiti. Mysleme sobě ohromný borový hvozd, zajisté o všech jednotlivých jeho stromech říkáme, že jsou to „borovice“. Odezíráme tedy od toho, čím se jednotlivé „borovice“ od sebe liší, a vyjadřujeme slovem „borovice“ jen to, bez čeho žádná borovice býti nemůže. Kdybychom neměli všeobecného pojmu „borovice“, musili bychom každou jednotlivou borovici zvláštním jménem označiti a potřebovali bychom pak tolik jmen, kolik jest v borovém lesu jednotlivých borovic. Jest známo, jak velice nesnadno jest naučiti se čínskému písmu, a to proto, poněvadž Číňan neuzívá písma alfabetského, nýbrž vyjadřuje každé slovo zvláštní známkou. A proto jest se mu přiučiti tolika známkám, kolik má řeč slov. Zajisté není žádnou maličkostí nejméně 5000 takovýchto značek v paměť vštípití a zručně a dovedně je kreslití. A aspoň tolik značek musí každý vzdělaný Číňan znáti.

¹⁾ Fr. Satolli: *Enchiridion philosophiae seu Disciplina humanae rationis*. Brunae 1884. Pars I. complectens *Logicam universam*. Lectio V. p. 28 sqq.

A přece každá značka neznamená toliko individuálního předmětu, nýbrž vždy celý nějaký druh anebo rod. Na př. známka Δ značí člověka vůbec, a nikoliv Petra, Pavla, Jana atd., a tak se má se všemi ostatními značkami, kterých čínština užívá.

Kdyby člověk neměl všeobecných pojmů, ve kterých by vždy množství předmětů v nějaké příčině sourodých myslil a které by pak přiměřenými slovy a jmény zevně v řeči vyjadřoval, pak by člověk vůbec nebyl schopen mluvit, poněvadž jest zhola nemožno, aby každou individuální věc zvláštním jmenem pojmenoval. Proto řeč a všeobecné pojmy co nejtěsněji souvisejí. Dokud dítě v útlém věku svém žije život jen vegetativně-animální, nemluví, a to proto, poněvadž duch jeho, jenž ve svém intelektuálním vývoji na životě sensitivním závisí, v této době ještě není schopen, aby ze smyslných představ, kteréž v jeho smyslovém poznání vznikají, všeobecné pojmy abstrahoval. Teprv později, když již jeho smyslový život přiměřeného stupně dokonalosti dostoupil, tvoří si všeobecné pojmy a vyjadřuje je slovy a výrazy, jimž je okolí jeho přiučuje.

Všeobecnými pojmy poznává člověk všeobecné bytnosti věcí, poznává bytnosti duchové, bytost nekonečnou a neobmezenou, poznává mravnost svých skutků, právo, povinnost, ctnost a nepravost, poznává pojem pravdy, dobra, dokonalosti a krásy atd. atd.

Poněvadž však každá vloha předmětu, k němuž svou činností směřuje musí býti úměrna, proto jest nezbytně v člověku předpokládati princip duchový, jenž ze smyslných představ všeobecné pojmy tvoří a pojmy těmito k poznání ideální pravdy se povznáší.

Zvíře jsouc bytostí vegetativně-sensitivní směřuje svým poznáním jen k jednotlivým hmotným předmětům, které tak, jak na jeho smyslové mohutnosti působí, tedy podle jejich vnějších smyslných vlastností si představuje. A poněvadž není schopno z těchto smyslových představ všeobecné pojmy abstrahovati, z pojmů úsudky tvořiti a z úsudků k soudům postupovati, proto nemá také řeči a nazývá se z této příčiny „němou tvář“. Zvíře nemá řeči, ne snad proto, poněvadž nemá schopných k řeči ústrojů, nýbrž proto, poněvadž nemá duchového principu, jenž jedině jest posledním důvodem řeči lidské. A nemá-li duchového principu, nemá také rozumu, a nemá-li rozumu, nemůže poznati žádné rozumové, ideální, všeobecné pravdy. Zvíře i sebe dokonalejšími mluvidly opatřené nemá řeči, poněvadž nemá, co by touto řečí vyjadřovalo.

Proto nelze vůbec u zvířete o řeči ani mluvití. Snaha, podati důkaz, že lidská řeč od zvířecí „řeči“ se liší jen větší dokonalostí, zůstane proto na věky bez výsledku.¹⁾

Řeč jest propašť mezi člověkem a zvířetem, kteráž se nikdy nevyplní, jest Rubikon, jenž se nikdy nepřekročí.

A proto mezi řeči nejsurovějších kmenův afrických a australských a mezi zvuky nejdokonalejší gorilly jest rozdíl nekonečný. Ačkoliv některá zvířata, jak již podotknuto, dovedou zvuky lidské napodobiti, přece nejsou s to, aby se přiučila některé lidské řeči — a i kdyby to byla řeč některého kmene lidožroutského. Mimo to dějiny svědčí, že celé kmeny, které původní svá sídla opustily a s jinými cizojazyčnými kmeny ve styk přišly, brzy svou mateř-

¹⁾ „Amerikán Garner pojal úmysl právě amerikánský dovršiti studia o opicích a jejich životě, která již po delší dobu s neobyčejnou zálibou a vytrvalostí konal, vyzkoumáním jejich řečí, tak aby nejen zvukům jejím rozuměl, nýbrž i sám pak s nimi se mohl dorozumívati či hovořiti. Umínil si k tomu cíli usaditi se v pralesích západoafrické ekvatoriální kolonie Gabonské takotka mezi opice, k čemuž se i zvláštním způsobem vyzbrojil. Hlavní věcí jest skládací klec z ocelových tyčí, jež mu bude příbytkem a pozorovatelnou, dle okolností také útočištěm a ochrannou pevností, kdyby se jeho činnost opičákům nějak nepodobala. Mluvu opic hodlá Garner vyzpytovatí hlavně telefonem, jež postaví opodál klece v listí stromovém a kolem něhož rozloží všelijaké lahůdky, aby šimpanze a gorilly mlsné přilákal a přiměl je ku projevům radostných a žádostivých pocitů pohledem na pokrmy vzbuzených. Zvuky jejich zachytí se telefonem a přenesou se dráty do fonografu v kleci postaveného. Současně pak hodlá Garner opice momentním aparátem fotografovati, aby měl hned zvukům příslušné posuňky zachyceny. Aby mohl opice zaplašiti, opatří se kuší metající ocelové šípy, napuštěné psotinou a zvláštní kaučokovou nádržkou na čpavek, z níž podle potřeby může na svou obranu čpavek na opice vypouštětí. V největší nouzi uteče se do klece a bude se brániti elektrickými výboji. — Můžeme se tedy brzy těšiti na grammatiku „řečí“ gorillův.“

Ostatně prof. Garnerem zahájené výzkumy v oboru „řečí opičí“ nejsou v podstatě nic nového. Již r. 1800 vyšla ve Vídni knížka s titulem: „Neue Entdeckungen über die Sprache der Thiere“, v níž jakýsi Bohumír Emmanuel Wenzel (nar. r. 1754 v Chocni) tvrdí, že mají zvířata způsoblost navzájem se srozumovati hlasy, které se dají jako řeč lidská vyjádřiti písmenami, slabikami a slovy. Wenzel sestavil i seznam hlásek a slabikám podobných tonů, jež byl v řeči některých zvířat nejčastěji slyšel a zhotovil i slovník o 20 stránkách, k němuž připojil i několik předkladů rozmanitých zvířecích jazyků. Nicméně i Wenzel připouští, že i nejdokonalejší „řečí“ zvířecí jsou nad míru jednoduchy a plny opakování a že se musí mnohonásobné pohyby a posuňky doplňovati.

Sr. „Slovník naučný“: „Wenzel“. Sr. také nejnovější spis o tomto tematě od Dr. Gust. Jägera: *Aus Natur- und Menschenleben*. Leipzig 1893. 1. Lief. S. 25 ff. (Über die Sprache der Thiere.) — G. J. Romanes: *Die geistige Entwicklung im Thierreich*. Leipzig 1891. a téhož autora: *Die geistige Entwicklung beim Menschen*. A. A. de Gruyter. Leipzig 1893. S. 88—107 und 163—194.

skou řeč za řeč svých sousedů vyměnily. Ještě častěji se stává, že národ podmaněný jazyk svých podmanitelů z donucení přijímá, jak na poněmčených polabských Slovanech vidíme.

Každý jazyk lidský jest pokroku a vývoje schopen. Zprávy ze zemí misijnářských nás poučují, že mnozí lidští kmenové, kteří byli ode dávných věkův kanibalismu oddáni, jakmile víru křesťanskou přijali, v krátké době na dosti vysoký stupeň osvěty a vzdělanosti se povznesli a vlastní domácí písemnictví si založili, kterýmž nejen rozličné nauky pěstují, nýbrž i svůj domácí jazyk zdokonalují. To platí především o mnohých kmenech afrických a polynesských.

Není jazyku lidského, jenž by již tenkrát, když ještě ani písma neznal, neměl zcela určitých výrazů na označení hlubokých pojmů metafysických. A proto jest říci, že každá řeč i sebe surovějšího kmene lidského jest v jistém smyslu filosofská. Ano, často se stává, že lid sám tvoří termíny metafysické tak důvtipným způsobem, že ani nejučenější filolog, pokud se týče nejdůmyslnější filosof, není s to, aby tak přesně, tak určitě vyjádřil ty aneb ony pojmy ideální. Proto mluvíme o genui řeči slovanských, řeči romanských atd. Vezměme na př. naše slovo „osoba“. Žádná snad z evropských řečí nevyjádřuje pojmu individuální, rozumem obdařené přirozenosti tak jasně, tak originálně a důmyslně, jako naše, z lidu samého vzaté slovo „osoba“. Latinské „persona“, řecké „hypostasis“ nedá se ani z daleka k naší osobě přirovnati. Jako není dvou lidí, kteří by si ve všem rovni byli a naprosto ani nejmenší vlastností se nelišili, tak také není dvou kmenův, tím méně dvou národů, kteří by neměli svého zvláštního a individuálního rázu. Ráz tento jeví se ve veškerém jejich životě: v životě soukromém i veřejném, ve zvycích a obyčejích, v letoře, v dobrých i špatných vlastnostech, ale na prvním místě v řeči jejich. Řeč každého národa jest takořka zevnějším průmětem (projekcí) veškerého jeho vnitřního života. A proto jaký život jeho, taká také řeč. Z bohatosti a lahody řeči lze také na bohatost a lahodu života každého národa souditi. Pohlédneme-li jen povrehně na povahu kteréhokoliv jazyka kulturního, na jeho bohatost lexikální, na jeho vnitřní podivuhodnou ústrojnost, jak se nám v jeho mluvnicí a syntaxi jeví, na jeho zvláštnosti a přednosti před jinými jazyky, tu otvírá se žasnoucím zrakům našim rozkošná zahrada, plná nejpestřejších květin a stromů, jimiž sama ruka Páně ji osadila. A jako v každém velkolepě zařízeném a pečlivě pěstovaném sadu nejrůznější květy v ladné záhony a koberce rozsázené svou krásou a vůní v duši

člověka nebeskou něhu a lahodu dýchají, podobně také v řeči lidské, v tomto nebeském sadu, jenž svou krásou a vnaudou, svou bohatostí a pestrostí, svou vznešeností a velebností všechny hmotné sady nevýslovně převyšuje, ovívá nás takořka duch Božský, jenž svým dechem duše naší v nejhlubších jejich hlubinách se dotýká a v ní Božský život s veškerou jeho krásou a velebností vzněcuje, pěstí a k plnému rozvoji a rozkvětu přivádí. Každá vlastnost a dokonalost tvorstva jest jen účastí a údělem vlastnosti a dokonalosti Božské. Jen Bůh má všechny dokonalosti v míře nekonečné. Podle různého stupně a postavení, ve kterém jednotlivé bytosti v soustavě a řádu tvorstva stojí, uděluje jim Bůh také různým způsobem účast svých dokonalostí.

Člověk jsa duší svou obrazem a odleskem samého ducha Božského, musí také, ovšem jen podle schopnosti své obmezené a konečné přirozenosti, život Božský dokonaleji, než všechny ostatní světové bytosti v sobě napodobovati a obrážeti. Člověk musí v jisté míře, i kdyby nechtěl, žítí život Božský. Poněvadž však život Božský záleží svou podstatou v poznání pravdy a v lásce dobra, musí i život lidský konečně k poznání pravdy a lásce dobra se odnáseti. Člověk jakožto člověk musí pravdu poznávati a dobro milovati. Jsa však bytostí z duše a těla složenou, musí život svůj, tedy i duchové, rozumové poznání pravdy, zevnějším smyslným způsobem projevovati. A proto není řeč, než vnějším výrazem duchového jeho života, především v poznání pravdy záležejícího. A poněvadž tento duchový život jest účastí a údělem samého Božského života, proto jest i lidská řeč jakožto přirozený a nutný projev a výraz duchového života lidského rovněž účastí a údělem duchového života Božského. Proto můžeme vším právem tvrditi, že lidská řeč, a i kdyby na nejnižším stupni dokonalosti stála, má na sobě zcela určitou pečeť božskosti. Jest sice pravda, že účast lidské přirozenosti v podstatě Božské konečně k mravnému životu, jakožto poslednímu cíli svému směřuje. Jen člověk mravně dobrý a dokonalý jest v plné míře obrazem a podobenstvím Božím.

Avšak tento mravní život závisí na svobodě lidské, již člověk může zneužítí, a proto obraz Boží v této příčině v sobě zastíniti a zohyzditi. Avšak člověk i mravně zvrhlý nemusí ještě v sobě poskvrniti druhé stránky obrazu Božího přirozenosti jeho vštípeného, rozumového poznání a jeho zevnějšího projevu, řeči.

Řeč lidská jest nejzřejmějším, ano nad slunce jasnějším důkazem, že člověk není bytostí jen stupněm nad zvíře se povznáše-

jícím, nýbrž že má v sobě mimo tělo též ducha, jenž jsa obrazem samého Boha, život Božský žije a zevně řečí svou obráží. A proto, kdo tvrdí, že člověk jest jen vyvinutější a dokonalejší zvíře, ten úmyslnou pošetilostí zahmuřuje oči před nejkrásnějším leskem, jež Bůh sám z útrob své nekonečné podstaty vyzařuje a v duši lidskou vylévá, aby mohla tak, jak sama v sobě Bohu podobna jest, tuto bohopodobnost také veškerým svým vnějším životem projevovati.

Každá řeč lidská má na sobě ráz Božský. A tento ráz jest tím zřejmější a patrnější, čím bohatší jest život, jenž v řeči svého konkrétního výrazu dochází.

Popatřme jen na naši překrásnou řeč mateřskou. Vše, co lidské srdce v sladkém rozechvění může pocítiti, každý nejjemnější zvuk, jež ševel lásky ze strun duše lidské vyluzuje, každou touhu, jež člověka nad všední a nízký tento život k dobrům ideálním lepší a vyšší stránce jeho přirozenosti sourodým a soubutným povznáší, každou vroucnost, která svatým zářem lásky k Bohu a k bližnímu duši lidskou naplňuje, jakož i každou vášeň, jež v duši burácí a její hladinu prudkým příbojem děsně rozčeřených vln v nejhlubší její podstatě rozrývá, vše, co pomysliti může lidský rozum, ať se již do vzdušných výšin hvězdnatého nebe povznáší, nebo do útrob země sestupuje a do hlubokosti mořské se ponořuje a tu stopuje ony vznešené a útěchy plné pravdy, které duchu myslícímu z pozorování vnady, něhy a krásy po celém všemmíru rozlité vstříc probleskují a předtuchou nebeské slasti ho naplňují, všechny neprostředné záblesky pravdy Boží, jimiž Bůh sám nitro svého života člověku odhaluje a ducha jeho uschopňuje, aby na perutech víry, naděje a lásky z tohoto pozemského světa do končin nadhvězdných, až ke trůnu jeho zalétal: — všechny tyto pravdy vyjádřuje naše řeč tak rozmanitě, tak určitě a při tom přece tak krásně a lahodně, že každému, kdo jen poněkud do její krásy vniká, podivovati se jest velemoudrosti genia, kterýž řeč tuto vytvořil. Ačkoliv každý jazyk má své přednosti, kterými nad jiné vyniká, přece můžeme směle říci, že snad žádný jiný nemůže se honositi tvořivostí a útvarností, jako jazyk náš.

Jeho tvořivá síla vypěstovala nám na př. naše časoslovo, jímž všechny i nejjemnější odstíny trvání každého děje tak určitě vyjádřujeme. Jdu, půjdu, chodím, chodívám, chodívávám, — jaká to rozmanitost trvání jednoho děje, o jehož přesné vyjádření jiní jazykové marně se pokoušejí.

A co teprv říci u útvarnosti našeho jazyka?

Jiné jazyky jsou namnoze nuceny osvojovati si vědecké termíny z jiných, především klassických jazyků vzaté. Náš jazyk jest však tak ohebný a pružný, že může ze svého vlastního, nevyvážitelného pokladu utvoriti si všechny vědecké termíny, bez nichž žádný jazyk, chce-li ve vědě pokračovati, nemůže se obejít.

Pokrok, jakýž učinil jazyk náš v poslední době poměrně zajisté překrátké, a to přese všechny překážky, které jeho vývoji a rozkvětu nepřizeň na všech stranách v cestu kladla, jest tak úžasný a fenomenální, že u samých nepřátel našich uznání a podiv vzbujuje. A tato naše krásná řeč mateřská má býti pouhým zdokonalením a dalším vývojem ošklivých a odporných zvuků opičích?! Když naši nepřátelé buď z nevědomosti nebo zlomyslnosti tupí nám řeč naši, tu mimovolně každému upřímnému Čechu rychleji krev v žilách probíhá. Hanu a potupu řeči pokládá, a to vším právem, za hanu a potupu své vlastní úsoby, svého „já“.

Ale co znamená veškerá tato potupa a hana proti zlomyslnému tvrzení, že každý lidský jazyk svou nekonečnou bohatostí jest jen pouhým zdokonalením zvukův, jimiž zvířata svůj nízký pud k potravě a pohlavnímu spojení se odnášející vyjadřují?! A co teprv říci o počínání těch, kteří místo aby naši krásnou řečí pěstovali a šířili pravou osvětlu a vzdělanost v národě našem, zneužívají jen nádherné krásy její k líčení nízkých a mrzských chťičů zvířecí části přirozenosti lidské?

Tolik však jest naprosto jisto, dokud bude zvíře jen němou tváří, kterou jest nyní jako před 5000—6000 lety, dotud bude také mezi řečí lidskou a zvuky zvířecími ziti propast, která se nedá žádným způsobem překlenouti.

γ) Člověk vyniká nad zvířetem vědou a uměním.

§ 55.

Poněvadž člověk má ústrojné animální tělo, má také jako všechna (aspoň vyšší) zvířata pět smyslů, kterými zevnější smyslné vlastnosti a jevy hmotných předmětů postřehuje. Člověk vidí, slyší atd. jako zvíře a proto má také postřehy a představy všech oněch předmětů, které na jeho smysly působí. V této příčině jest roveň zvířeti. Ano mnohá zvířata bystrostí svých smyslů vynikají ještě nad člověka. Jest známo, že žádný člověk, a i kdyby byl synem amerických praerií, jenž jemností svých smyslů bezmála všechny ostatní národy země převyšuje, nemůže se přece zrakem svým

orlu a čichem svým psu vyrovnati. Ale čím se člověk ve svém poznání od každého zvířete nekonečně liší, to jest jeho rozumové poznání, kteréž ponořujíc se pod smyslné zevnější jevy snaží se vystihnouti bytnosti věcí, na nichž ideální obor pravdy se zakládá. Člověk se liší od zvířete svou snahou po poznání pravdy. Člověk vystihuje vnitřní souvislost a závislost věcí, poznává síly, které v jednotlivých věcech působí, jakož i zákony, jimiž síly tyto ve svých činnostech se řídí, zpytuje pořádek, jenž ve všemíru jak v jeho celistvosti tak i v jednotlivých a to i nejmenších částech jest uskutečněn, řeší otázku, která každému myslícímu duchu při pohledu na soulad a pořádek všude ve všemíru vládnoucí sama sebou se namítá: odkud a k čemu jest tento svět a všechny jednotlivé bytosti jeho? Duch lidský jest vnitřním pudem, jemuž odolati nemůže, nutkán, aby všude hledal příčin a důvodů všeho, co jest a co se děje. A proto také v poznané pravdě jen tenkrát se kochá, když jasně vystihnul příčiny a důvody její. A poněvadž poznání věcí z jejich příčin nazývá se vědou, můžeme všim právem říci, že každý člověk bez rozdílu v jisté míře věci vědecky poznává, má vědu.

Příčiny, z nichž člověk věci poznává, jsou buď nejbližší, které zase na jiných příčinách závisejí, aneb jsou poslední a nejvyšší, které z vyšších dovoditi se již nedají. A na této vzdálenosti příčin od zjevův a dějů přírodních záleží rozdíl mezi vědami přírodními či empirickými a vědami metafysickými či spekulativními. Kdežto vědy přírodní pozorující zjevy přírodního života, které jsou v nějaké příčině podobny a sourody, zpytují jen nejbližší příčiny: síly totiž, které v těchto jevech působí, jakož i zákony, kterými ve své působnosti se řídí, — nepřestává věda spekulativní na zpytu fysických sil a jejich zákonů, nýbrž snaží se proniknouti až k nejposlednějším a nejvyšším příčinám všeho dějstva a rozřešiti tak otázku, odkud tento svět a na prvém místě člověk sám pochází a jaký konečný cíl a účel jeho.

Pozorujeme-li zjevy přírodní, vidíme, že některé z nich jsou příčinou zjevů jiných a že tento jejich kausální sled jest zcela určitý, takže s úplnou jistotou můžeme souditi, nastal-li zjev *A*, že po něm jistě následovati bude zjev *B*. Takovýto poznatek kausální souvislosti dějů přírodních, nazýváme fysickým zákonem. Tak jedná fysika o zákonu tíže, pádu, kývadla, rozpínavosti vzdušín, vlnění vzduchu atd., a hledí zákony tyto jasně vytknouti a pokud

možno, matematickými formulami zcela určitě vyjádřiti. Tím vystihla nejbližší příčiny dotčených zjevů tíže, pádu, kývadla atd. O další důvody těchto zákonů se nestará, ty již nejsou předmětem zpytu jejího.

Než duch lidský na poznání těchto fysických zákonů ještě nepřestává. Jakási tajuplná pružina jeho přirozenosti pudí ho bez ustání, aby dále o těchto fysických zákonech přemýšlel, až pozná poslední důvod, na němž tyto zákony svojí bytností závisejí. Vždyť jest samo sebou patrné, že nezměnitelnost a nutnost fysických zákonů nemůže míti ve hmotě samé svého posledního důvodu. Hmoty a vše, co ze hmoty se skládá, jest ustavičné změně podrobena, a proto jest zajisté výrok Heraklitův: „πάντα ῥεῖ“ do jisté míry úplně oprávněn. Duch lidský však musí se tázati: jak jest možno, aby nezměnitelnost a nutnost fysických zákonů ve změnitelné a nahodilé hmotě měla poslední původ i důvod svůj? A i kdyby se připustilo, jak nauka atomistická učí, že nejmenší hmotné částice — atomy — jsou naprosto nezměnitelné, přece ještě stálost a nutnost fysických zákonů není vysvětlena. V každém zákonu jeví se rozumnost, jeví se intelligence. A proto duch lidský nemůže stanouti u hmoty jakožto posledního důvodu fysických zákonů, nýbrž jest nucen — a to nutností své vlastní rozumné přirozenosti — posledních a nejvyšších příčin jejich hledati mimo hmotu v nadsvětové intelligentní bytosti. Ze hmoty, která rozumem není obdařena, nedá se zajisté vysvětliti na výsoť rozumná a moudrá zákonnost, která všude ve přírodě vládne. Dějiny filosofie a člověčenstva vůbec svědčí, že duch lidský nikdy nepřestával na pouhém poznání nejbližších příčin zjevů přírodních — na přírodovědě — nýbrž že vždy a všude z tohoto poznání se povznášel k posledním příčinám všeho, co ve přírodě jest a se děje, že se povznášel — k filosofii.¹⁾

Jest sice pravda, že duch lidský ve svých spekulativních pracích namnoze zabředl i do nejabsurdnějších bludů. Uvážíme-li rozličné soustavy filosofské u Řekův a Římanů, a pak obzvláště ony soustavy, které u národů křesťanských vznikly, jakmile filosofie opustila dráhu křesťanstvím sobě vykázanou, tu věru nelze si pomysliti bludu, na kterém by nějaká soustava filosofská nebyla zbudována. Ale při všem poblouzení, do něhož lidský duch u řešení posledních příčin vši jestoty upadl, může se přece vykázati resultáty,

¹⁾ Zde odezíráme od nadpřirozeného poznání posledních příčin věcí, které nám Zjevení Boží podává, a uvažujeme člověka toliko se stanoviska přirozeného.

kteře budou vždy vydávati skvělé svědectví o mohutnosti a vznešenosti ducha lidského. To platí především o spekulacích, které v lůně církve katolické vznikly.

Nynější doba nemůže se dosti nadiviti kráse a velebnosti dómů gotických. Není zajisté žádného stavitelského slohu, v němž by duch hmotu tou měrou ovládal, jako ve slohu gotickém. Vše se tu pne do strmé výšky a směřuje k tomu, aby se veliké prostory obsáhly a uzavřely co nejmenším množstvím staviva. Každá i nejmenší část má na sobě ráz celku. Uvnitř směřuje vše k místu, na kterém oběť smírná za člověčenstvo mystickým způsobem ustavičně se opakuje. Zevnitř končí vše v nebetyčnou věž, která jako prstem ukazuje do nebes výšin, kde jedině původu a posledního účelu člověka hledati jest.

Než středověk zanechal nám ještě jiné gotické dómy, které svou krásou a velebností daleko ještě převyšují všecky jeho dómy z kamene zbudované, a dómy tyto, to jsou jeho filosofské spekulace. — Kdo jen poněkud poznal filosofii středověkou, zamyslí se do hlubokosti její pravdy a zahleděl se do její nebeské krásy, tent' věru nemůže ani pochopiti, jak možno, že nynější věk velebí krásu a velebnost gotických, z kamene zbudovaných dómů křesťanského středověku, a přitom svůj zrak zamhuřuje před dómy křesťanské filosofie z doby této.

Avšak i ony filosofské soustavy, které na lichém principu jsou zbudovány a proto také k bludným vedou sousledkům, podávají nám důkaz, jak důmyslným dovede býti duch lidský, i když ve svém myšlení v zámezném bludišti se ocitá. Vezměme na př. soustavy: Kantovu nebo Hegelovu, kteréž zajisté svou duchaplností, svým důmyslem a důvtipem každého podivem naplňují. Totéž platí o soustavě Schopenhauerově a Hartmannově. Ve všech těchto soustavách ponořuje se duch lidský se zevnějšku věci až do nejhlubších hlubin jejich bytností, a byť i při tomto ponořování narazil na úskalí a vyšinul se ze správného směru, jímž jedině pravdu poznati lze, přece podává jasný a nezvratný důkaz, že řešení otázky o původu a účelu všech věcí jest nezbytným požadavkem rozumné přirozenosti lidské. A jak duch lidský do bytností jednotlivých přírodních předmětů se ponořuje, tak se také nad ně až do výšin nadhvězdných povznáší, hledaje v nekonečném prostoru všehomíru onen zářný bod, s něhož by všechno tvorstvo přehledl a poznal východiště a konečný cíl jeho.

A proto všecky filosofské soustavy, nejen ty, jejichž výsledky

se srovnávají s rozumem a zadost činí požadavkům srdce lidského, nýbrž i soustavy zcela liché a absurdní, podávají jasný důkaz, že člověk jsa obrazem duchové přirozenosti Božské zcela nutně k poznání pravdy ve veškerém jejím rozsahu a dosahu spěje.

Neméně velkolepě jeví se síla a mohutnost lidského ducha a jeho vyvýšenost nad zvířetem v pokroku nynějších přírodověd.

V životě člověčenstva není snad nic podivuhodnějšího a tajuplnějšího, jako dějiny lidských vynálezů. Zdá se, jakoby jakási tajemná ruka zrak lidský po staletí byla zakrývala, aby nepoznal a nerozřešil záhad, jejichž rozřešení často tak blízek byl. A najednou vzdaluje se ruka tato a člověk vidí po životě přírodním rozlévati se světlo tak mocné a jasné, že jeho zrak nezvyklý se až oslňuje. Sotva se pokolení lidské poněkud zpatovalo z úžasu, jež v něm vzbudil první nový vynález tak hluboko zasahující ve všechny společenské poměry, již následoval vynález druhý, prvního ještě skvělejší a podivuhodnější, a na tento zase třetí atd. Kdežto středověk jest dobou dómů, jak kamenných tak i duchových, jest doba novější, počínajíc od století šestnáctého dobou vynálezů, kterými Koperník († 1543), Tycho de Brahe († 1601) a Keppler († 1630) zvrátili dosavadní soustavu astronomickou; Galilei († 1647), Castelli († 1644), Toricelli († 1647) našli statiku země, vody a vzduchu; Newton (1727) objevil mechaniku nebe, Harwey oběh krve, Becker († 1642) a Stahl († 1734) položili základ k vědecké chemii; Boyle († 1691) Lavoisier († 1794) a Priestley († 1804) odhalili pozorováním plynu tajemstva chemického procesu; Richter (1807) a Berzelius (1848) podali návod, jak lze prvky vážit a čítati; Euler († 1783) objevil původ světla; Galvani († 1798) a Volta († 1827) vysledovali električnost v rozmanitých jejích účinech; Huyghens († 1693) vynalezl drobnohled, Galilei, Keppler a Gregory dalekohled, jimiž oko lidské se ozbrojivši může jak neskončeně malé předměty pozorovati, tak i do nezměrných vzdáleností prostoru světového vnikati. A co teprv říci o parostrojích, telegrafu, telefonu, fonografu atd. doby nynější? Každá výstava buď si světová, nebo zemská, nebo krajinská, podává nám důkaz, že pokrok přírodověd v poslední době jest úžasný. Člověku, patří-li na rozličné ty stroje, které téměř hravě nejpodivuhodnější předměty vyrábějí, tají se až dech úžasem nad důmyslem lidského ducha, jenž se v těchto strojích zračí.

Dějiny osvěty člověčenstva nemohou se honositi žádnou druhou dobou, v níž by se byly přírodovědy na tak vysoký stupeň

povznesly, jako za doby nynější. A čím více budou pokračovati a novými výzkumy do tajemství života přírodního vnikati, tím slavnější budou vzdávati hold síle a moci ducha lidského. Každá bytost ve přírodě, tak učí filosofie křesťanská, jest obrazem či odleskem nějaké idey Božské a příroda veškerá jest jen ztělesněnou soustavou těchto ideí Božských, jest knihou samým prstem Božím napsanou, jest velkolepým proslovem Boha samého ku svým tvorům. Kamkoliv přírodopýtec obrátí zrak svůj, všude shledává — i tenkrát, když o tom nechce ničeho věděti — nové stopy moudrosti a všemohoucnosti Božské. A proto úplnou měrou i pro přírodovědu platí slovo královského pěvce: „Kamž bych zašel od ducha tvého? a kam bych před tváří tvou utekl? Byt' bych si vzal křídla záře jitřní a bydlel v končinách moře, i tam by mne ruka tvá provodila a pravice tvá držela by mne.“¹⁾

Čím tedy více přírodověda poznává síly přírodní a zákonnost jejich působnosti, čím hlouběji vniká do velebné harmonie, která při vši nekonečné pestrosti a různosti přírodních zjevů snad se řídí jen jediným zákonem, tím jasněji osvojuje si ony velebné myšlenky, kterým Bůh dal výraz stvořením světa a jeho jednotlivých bytostí.

Jen nerozum a zlovůle může středověku vytýkati, že jen křesťanská víra a scholastická metafysika byla příčinou, že teprv se šestnáctým stoletím, stoletím to reformace, přírodovědy vzaly svůj počátek.

Jest sice pravda, že křesťanský středověk a scholastika nepěstovala přírodověd s tímže úsilím, jak se později od šestnáctého století dělo. Ale příčiny toho jest zcela jinde hledati, než moderní, církvi katolické nepřiznivá věda činí.

Nebude zajisté nikdo, kdo jen poněkud dějiny středověku zná, tvrditi, že středověk nevynikal snahou vědeckou. Středověké university se svým ohromným počtem žactva zůstanou na věky slavným pomníkem vědecké snahy křesťanského středověku. Avšak středověk, jehož život skrz naskrz byl proniknut duchem křesťanským a proto ve všech svých projevech, — v rodině, v obci, ve státu, ve společenském zřízení — zcela harmonicky zařízen, obracel ve svých vědeckých pracích zrak svůj především a na prvním místě k dobrům ideálním, k dobrům, na nichž život lidský podle své duchové stránky jest zbudován a veškerou svou bytností závisí. Odtud se dá vysvětliti, že největší a nejšlechtetnější duchové středověcí se zabývali po výtce otázkami

¹⁾ Žalm 138, 7 slđ.

metafysickými a z výzkumů, ku kterým svými důmyslnými spekulacemi byli dospěli, budovali v pravdě nebetyčné soustavy, jejichž nadzemská krása a velebnost bude na věky vydávati nejskvělejší svědectví o bohonaděné vědecké snaze křesťanského středověku. Tím však, že největší geniové středověcí na prvním místě obraceli zrak svůj k nebes výšinám, odkud člověk pošel a kam mu zase spěti jest, nemohli ovšem stejnou měrou své pozornosti věnovati zkumu a zpytu života přírodního, jako věk pozdější, jenž pozbýváje pořád více smyslu pro nejvyšší a nejsvětější statky lidského pokolení se zimničným zápalem se ponořoval do tajemstev života přírodního. Čím více vědecká snaha se odvracela od otázek metafysických, tím více a úsilovněji se zabývala empirickým zpytem hmotné přírody. Kdežto vědecká snaha středověku měla více ráz ideální, má nynější věk směr po výtce praktický. Avšak nelze tvrditi, že by byl křesťanský středověk k vědám přírodním nějakou nepřízeň choval. Aby duch lidský stejnou měrou pěstoval obojí obor filosofie i přírodovědy, tot' ideál, k němuž se může více méně přibližovati, jehož však nikdy úplně nedosáhne.

Duchová práce, již člověčenstvo v obojím tomto oboru dosud vykonalo, jest tak obrovská, že jednotlivý duch lidský nemůže jí již ani přehlednouti a v sobě obsáhnouti. A tato duchová práce jest jedním z nejskvělejších důkazů, že člověk není toliko bytostí tělesnou, jako zvíře, nýbrž že má mimo tělesnou stránku též ducha, jenž jsa k obrazu Božímu stvořen má účast v samé vševědoucesti a všemohoucnosti Božské.

Lidská věda jest a bude vždy slavným pomníkem, jenž nevyšlovnou vyvýšenost ducha lidského nad veškerou přírodou výmluvněji, než každá chvalořeč hlásati bude všemu světu. A proto jest věru nepochopitelno, jak člověk, jenž jest si vědom, co již ve vědě vykonal, jenž zná svou sílu a moc nad přírodou, může úmyslně se snižovati až k němé tváři. Kdežto každá bytost ve přírodě vyvíjí vlohy své a vývojem tímto se stupně nižšího na stupeň vyšší a dokonalejší vystupuje, činí nyní člověk pravý opak. Jsa svou duší nad přírodu povýšen a svým rozumem a svobodnou vůlí pánem a králem všeho tvorstva ustanoven, místo aby hájil této své důstojnosti naproti ostatním přírodním bytostem a ji všude přiváděl k uznání a platnosti, povrhuje svou královskou korunou a svůj královský ornát se sebe trhá a nohama šlape, jen aby se mohl nerozumnému zvířeti připodobniti. — Myšlenku tuto možno jen zde naznačiti, další rozbor její není předmětem této úvahy.

Než obrátíme již pozornost svou k lidskému umění, jež jest novým důkazem podstatného rozdílu mezi člověkem a zvířetem.

Bůh poznáváje svou nekonečnou bytnost ve všem jejím rozsahu a dosahu poznává zároveň v této své bytnosti všechny způsoby, jimiž se na venek ve tvorstvu může jeviti. A poněvadž Bůh, kdykoliv na venek v tomto světě působí, jen podle svých odvěčných ideí může působiti, jest svět symbolem idey Božské, a proto také nejvelebnějším dílem uměleckým, které si člověk může představití.

Ačkoliv nemůže člověk jako Bůh žádné věci z ničeho stvořiti, přece jest s to, aby svůj vnitřní život, své představy, pojmy, myšlenky, své city a tužby ve hmotě zobrazoval a tak hmotu rozličným způsobem utvářel. A kdykoliv hmotu podle svých ideí vytváří, napodobuje vždy tvůrčí činnost Božskou, již Bůh tento svět podle plánu v jeho rozumu od věčnosti obsaženého z ničeho vytvořil. A proto jest každé dílo člověka v jisté míře nápodobou, jest obrazem a odleskem uměleckého velečila Božského, — světa.

Člověk jsa bytostí konečnou a nahodilou zcela přirozeně směřuje k bytosti nekonečné a naprosté, — k Bohu. Člověk má v rozumu a v srdci svém vrozený pud, jenž ho ustavičně nutká, aby Boha hledal, a když se domnívá že ho našel, pak si utvoří jistý poměr mezi ním a sebou, podle něhož veškeren život svůj zařizuje. Poněvadž jest člověk bytostí také smyslnou, hledí vždy ideu, kterou si o Bohu utvořil, také nějakým smyslným způsobem znázorniti. Znázorňováním a zobrazováním božstva vzalo umění svůj počátek.

Dějiny všech národů svědčí, že umění bylo vždy s náboženstvím co nejtěsněji spojeno. Čím ryzejší pojmy měl ten onen národ o Bohu, tím vznešenější bylo jeho umění. Zatemnění názorů náboženských mělo vždy také úpadek jeho umění za následek.

Ačkoliv s uměním posvátným u každého národa zároveň také umění světské (civilní a hedonické)¹⁾ stejnoměrně se vyvíjelo, přece ono (umění posvátné) bylo vždy vrcholem, k němuž již u pohanských národů umělecká snaha na prvém místě se odnášela.

Nejprvnějším a nejvyšším úkolem stavitelství byly vždy chrámy bohů, nejstarším a nejušlechtlejším předmětem sochařství sochy bohův a bohyň. K životu a vlastnostem bohův a bohyň odnášelo se také na prvém místě malířství, básnictví, dramatické umění a hudebnictví. Všichni národové, pokud dějiny člověčenstva sahají, věnovali vždy svá nejvýtečnější a nej-

¹⁾ Jos. Jungmann: Aesthetik. Freiburg im Br. 1884. 2. Aufl. S. 328.

krásnější umělecká díla úctě a chvále svých bohův a bohyň. Umění náboženské zaujímalo vždy u každého národa první místo.

Pohledně na Řeky. V jejich stavitelství vyniká chrám nade všechny ostatní stavby a budovy. Řecký chrám zasvěcený bohům a úctě jejich podává nám svou prostou souměrností, ryzostí slohu a ozdobností svých jednotlivých částí nejvýznačnější důkaz vkusu a spanilé mysli svých původců, kteří žádnému jinému druhu stavby nevěnovali tolik úsilí a péče, jako velebným sídlům bohů svých. Chrám řecký vypíná se na mohutném, stupňovitém podstavci má ponejvíce tvar obdélníku, jenž buď kolem do kola neb aspoň z předu u vchodu sloupením jest obklíčen. Nevelkou předsíní z předu otevřenou vcházelo se do lodi, v jejímž pozadí stála socha bohova. Barva a plastika doplňovala pak krásu tohoto příbytku bohů, kterýž zůstal ve vši architektuře helenské vždy nezměněným. Každá stavba chrámová vycházela z tohoto typu a jen větším či menším zevnějším bohatstvím závisejícím na místních bohoslužebných poměrech a na hmotných a uměleckých prostředcích nabývala rozmanitosti, kteréž nikdo pro jednoduchost jejího východiště a ušlechtilou prostotu jejich tvarů podivu neodepře.¹⁾

Poněvadž však náboženství řecké neznalo žádných nadzemských ideálů, směřovala umělecká snaha v pohanském Řecku jen ku znázorňování a zobrazování krásy a vnady pozemského života. I olympští bohové ztrácejí se jaksí v lidských podobách lepostí a v nadou zevnějších tvarů zářících. Toto ztotožňování božstva a věcí božských s pouhou lidskostí jest především v řeckých chrámech znázorněno. Poněvadž se jim nedostávalo vyšších ideálů, představovaly a zobrazovaly konečně jen pouhou zevnější smyslounou krásou.²⁾

Ale přes to přese vše zůstal chrám pro vždy východištěm pro vši ostatní architekturu řeckou. Budova chrámová stala se krystalizačním bodem všeho architektonického tvoření. V ní jest obsažena všechna nevyrovnaná geniálnost řeckého ducha ve své podivuhodné harmonii, ve svém překrásném citu a smyslu pro veškerou krásu zevnějších tvarů.³⁾

Velká svatyně na Akropoli v Athénách zasvěcená Palladě Athenské a podle ní „Parthenon“ zvaná, Propylaie, Erechtheion,

¹⁾ Karel B. Mádl: Dějiny umění výtvarných. Starý věk. Praha. Str. 354.

²⁾ Dr. Albert Kuhn, O. S. B.: Allgemeine Kunstgeschichte. Einsiedeln und Waldshut 1892. LXI. f.

³⁾ K. B. Mádl: op. c. str. 350 sld.

chrám Theseův, chrám Niky Aptery, rovněž na Akropoli, veliký chrám Cereřin v Eleusidě, chrám Minervy v Tegei atd. zůstanou navždy výmluvným svědkem umění řeckého.

Se stavitelstvím řeckým těsně souvisí sochařství a malířství.

Dostoupilo-li umění stavitelské v chrámech řeckých tak vysokého stupně krásy a dokonalosti, platí to ještě u mnohem vyšší míře o řecké plastice, v níž Řekové nejen předčili všechny ostatní národy, nýbrž až posud jim slouží za vznešený vzor k následování.

Ráz řecké plastiky byl naskrz posvátný. Čerpavši svůj předmět hlavně z pověsti o svých bozích a hrdinách, měla plastika řecká především na zřeteli jejich oslavu, přičemž však při vši živé obraznosti šetřila přísně zákonů krásy a pravdy. Představující bohy a bohyně v lidské, ponejvíce v typické podobě dodávala jim rázu důstojnosti a vznešenosti.

V době všeobecného rozkvětu Řecka za spanilomyslného Perikla dostoupila i plastika nejvyššího vrcholu slávy své, k čemuž ovšem nejvíce přispěl Fidias (Feidias) od krajanů „božským“ zvaný. Za nejslavnější díla jeho mají se všeobecně velikolepá okolo 70 stop vysoká socha Pallady Athenské, přední to náčelnice boje (Athéne Promachos) na Akropoli Athenské, pak neméně vznešená a přespánilá socha ze zlata a ze slonoviny též bohyně v Parthenu umístěná, a především nade všechny proslulá socha Zeusova rovněž ze zlata a slonoviny (chryselefantina) ve chrámě Olympském, kterouž sami Řekové za pravý div světa pokládali. Přes 800 roků trůnil tento Zeus ve svém chrámě, až pak v V. století po Kristu požár chrám i sochu úplně zničil.

Jako ve stavitelství a sochařství vynikali Řekové i v ostatních odvětvích uměleckých, jako v malířství, básnictví, řečnictví a v umění hudebním a dramatickém. Vůbec lze říci, že Řekové mezi všemi pohanskými národy dostoupili vrcholu umění téměř ve všech odvětvích jeho ukazující nám, na jak vysoký stupeň dokonalosti lidské pokolení svými přirozenými silami může se povznesti. Jako ve vědě tak i v umění předčili Řekové všechny ostatní pohanské národy, tak že je za representanty lidského pokolení vůbec lze pokládati, kdykoliv běží o určení oné výše lidské osvěty a vzdělanosti, kterouž člověčenstvo samo sebou svými přirozenými silami a mohutnostmi si osvojit může. Řekové dosáhli v osvětě a vzdělanosti onoho ideálu, jehož duch lidský vůbec „in statu naturae lapsae“ svými vrozenými silami beze vši vyšší nadpřirozené pomoci schopen jest.

Než mnohem větší dokonalosti, než u samých Reků nabylo umění u národů křesťanských. Tou měrou, jakou křesťanství svou naukou o Bohu a o člověku pohanský názor světový převyšuje, vyniká také křesťanské umění nad uměním antickým.

Křesťanství povznášeje člověka k cíli nadpřirozenému, k synovství Božím u odhaluje zraku jeho zcela novou duchovou říši, plnou krásy a velebnosti, v níž život lidský jsa proniknut a prozářen světlem neprostředně z Boha se ronícím samému životu Božskému se připodobňuje. V říši křesťanské má člověk tajuplnou účast v samé přirozenosti Božské, a účast tato shlazuje v něm všechny skvrny hříchu, krotí jeho smyslnost a nezřízenou náruživost a co jest v něm dobrého, šlechtí, zdokonaluje a povznáší k ceně a důstojnosti téměř nekonečné.

Poněvadž zjevená pravda své nadpřirozené světlo rozlila i po vnější přírodě, ozářila a povznesla i obor přirozené krásy. Člověčenstvo poznalo v Kristu nejvyšší ideál, jenž v sobě jako v zářném ohnisku soustřeďuje veškeru krásu a velebnost, nestvořenou i stvořenou. A ideál tento stal se mu vzorem pro všecken život jeho. K tomuto ideálu odnášel se soukromý i veřejný život jeho, k tomuto ideálu směřovala jeho vědecká i umělecká snaha. Kdežto pohanský starověk i ve svých nejkrásnějších uměleckých dílech zobrazoval a uskutečňoval jen ideály, které se z lidské přirozenosti vynořovaly, vdechovalo křesťanství svým uměleckým výtvorům idey mnohem vyšší a vznešenější, idey, které sám Syn Boží stav se člověkem s nebes výšin snesl. Proto má umění křesťanské zcela jiný ráz, než mělo umění pohanské. Kdežto umělecká díla řecká právě svou prostou jednoduhostí a průzračnou jasností lahodí oku lidskému, jest umění křesťanské obestřeno rouškou nadpřirozených tajův a divů, které člověka povznášejí nad tuto pozemskost do nebeských výšin a tu jej naplňují předtuchou všech oněch slastí, kterých bude požívat v životě záhrobním, až na všechny tyto taje a divy v Bohu samém neprostředně patřiti bude.

Jako pohanský starověk nejvyšší svou uměleckou snahu vynakládal na chrámy svých bohů, tak i církev katolická snaží se uskutečniti ideál umění ve stáncích, jež Bohu eucharistickému buduje. Křesťanský chrám jest jí viditelným výrazem onoho duchového chrámu, který si Nejsvětější Trojice zakládá jak v jednotlivých duších lidských, tak i ve veškeré církvi sv. zde na světě, obzvláště však v nebeském Jerusalemě. A proto také církev vždy co měla nejdražšího a nejvzácnějšího obětovala na okrasu a ozdobu svých chrámů.

Jak velebné jsou již křesťanské basiliky a románské chrámy se svými klenbami křížovými, vyrůstajícími často ve smělé kopule, jež představují nám nadhvězdnu nebes báni, se svými velebnými kobkami, jejichž stěny nám ve svých obrazech jako v nějakém velkolepém divadle před oči stavějí jak dějiny člověčenstva, tak i slávu blažených nebešťanů. Avšak duch křesťanský ještě výše zaletaje, láme všechny okovy, jež ho ku hmotnému tomuto světu poutají, a povznáší se na perutech víry a lásky až k samému nebes trůnu.

Na okrouhlý oblouk chrámů románských následoval oblouk lomený dómů gotických, v nichž massivní zdi se mění v jistý počet pilířů jen tenkými náplňovými zdmi spojených. Vnitřní svobodně stojící sloupy nesou lehce a směle klenbu, a kde k tomu samy nestačí, tam přijímají část tlaku opěrací pilíře z venku, které celou budovu obstupují.

Gotická stavba se svým velebným průčelím, jehož nádherné okno mystickou růží zvané do střední lodě se otvírá a v září slunečního světla čarokrásně plápolá, se svými vysokými od pilíře k pilíři sahajícími okny, jimiž magické světlo po prostoru chrámovém se rozlévá, se svými k nebi se pnoucími a pořád více se sужujícími věžkami jest velkolepou symbolikou, kteráž spočívajíc na základní formě kříže tlumočí nám převelebně všechna tajemství vznešené nauky křesťanské. Zrak zaletá od sloupu ke sloupu, od oblouku k oblouku pořád dál a dále. Velkolepá perspektiva, která se tu oku otvírá, budí v duchu představu bytosti nesměrné a nekonečné. Sloupy, které ze země do světlých výšin se povznášejí, obrazy svatých, kteří tu na bojující a trpící člověčenstvo vážným zrakem patří, vše tu budí v duši lidské předtuchu věčnosti. V gotickém chrámu jest všechno oduševněno, vše pne se vzhůru k nebesům. Gotický chrám jest tak říkáje v kameni uskutečněnou, ztělesněnou architektonickou myšlenkou veškerého křesťanství, jež vyznívá ve slova: „Sursum corda“.

Stěny a okna chrámů křesťanských zdobí malby, v nichž slavila církev nejslavnější triumfy. Tím, že umění malířské dovedlo přiměřeně rozdělití světlo a barvy, že poznalo a určilo zákony perspektivy, mohlo tělesnost oživití a oduševnití, mohlo smyslným tvarům vtisknouti duchový a ethický výraz a vdechnouti jim život nebeský.

Křesťanství není pouhou filosofskou soustavou, tak jak jest na př. filosofie Platonova, Aristotelova, Kantova, Fichtova atd., nýbrž jest událostí, kteráž v dějiny člověčenstva co nejmocněji zasahuje. Směr křesťanství jest na výsost praktický.

Jako sluneční světlo v sedmero hlavních barev a tyto zase v nekonečný počet nejrozmanitějších odstínů se rozkládají, tak také nejvznešenější ideál vši krásy a velebnosti, Kristus, jeví nejrůznějším způsobem svůj boholidský život ve světcích a světicích církve katolické. A proto podává křesťanství umělecké snaze v životě Krista Pána a jeho svatých nepřebornou látku pro výtvarné umění, především pro malířství. V Kristu stal se Bůh člověkem a přebýval mezi námi. Kdo jej vidí, vidí Boha Otce. V Kristu zjevila se nám Božská svatost a spravedlnost, Božská dobrota a milosrdenství. Kristus posvětil všechny poměry života lidského, především chudobu a nízkost, bolest a smrt. Jak velký rozdíl mezi bohem Laokoonovým a Kristem! Laokoon klesá ve smrtelném zápasu pod tíží necitelného osudu, Kristus snáší bol mnohem těžší, ale bol tento ozařuje nekonečná jeho láska, kterou se za člověčenstvo obětuje. Nad temnem, v něž se příroda bolem nad smrtí Bohočlověka zahalila, jeví se jitřenka smíru mezi Bohem a člověčenstvem. Nioba bezejmenným zármutkem zkameněla, že ji pomsta božstva zastihla a dítky její usmrtila, a Matka bolestná v nejhlubším zármutku do vůle Boží odevzdaná, — jaká to protiva! Jako křesťanství vůbec člověčenstvu zcela nový myšlenkový obzor otevřelo, vytklo také umění zcela nové motivy, o nichž umění pohanské při vši své kráse a dokonalosti ani tušení nemělo. Obrazy andělského Fiesola (Fra Giovanni da Fiesole, s přijímím Angelico) jako jeho: Narození svatého Jana Křtitele, Madonna s Ježíškem, (v galerii Degli Uffizi ve Florencii), Poslední soud (ve sbírce lorda Warda v Londýně), Korunování P. Marie v Louvru Pařížském atd. jsou vlastně jen zobrazené modlitby. Ideální postavy Leonarda da Vinciho, velkolepé koncepce Michel-Angelovy, obrazy Madonny, jak je Murillo a Raffael maloval, plné spanilosti a něhy spojené s důstojností a velebností Matky Boží, jsou umělecké plody, které ve svou vpravdě nebeskou krásu vypsely v teple a světle zcela jiného slunce, než bylo to, ku kterému umělci pohanského Řecka svůj zrak obraceli. V uměleckých dílech křesťanských slučují se nejhlubší a nejněžnější city srdce lidského s nejvznešenějšími ideami náboženskými v nejkrásnější harmonický celek, jenž při prvním již pohledu srdce lidské dojíká v nejhlubších jeho hlubinách a naplňuje předtuchou krásy nebeské. Umění křesťanské jsouc obleskem krásy Kristovy vede zase přirozeně k tomu, jenž jest „nejkrásnějším mezi syny lidskými“.

Jakým způsobem malířství idey křesťanské v sebe přijalo,

ukazují nám nástěnné malby v katakombách. V malbách těchto jeví se nám zcela nový princip, zcela nový život. Co přijalo a podrželo křesťanství z umění antického, jest tu úplně obrozeno. Starý Zákon a evangelia poskytují netušené bohatství nových myšlenek, které nového výrazu vyžadují. Abraham obětující syna svého, Mojžíš, jenž vstupuje na horu Horeb, Isaiáš, jenž předpovídá pannu, jež počne a pannou zůstane, atd. — o všech těchto vznešených myšlenkách neví ničeho antické umění. V první době křesťanské lze pozorovati, že umělec pro ideu novou, kterou chce znázorniti, nenalzá ještě přiměřeného zevnějšího tvaru. Kdežto umělci antičtí především váhu kladli na úměrnost tvarů, jest v umění křesťanském hlavním předmětem výraz tváře, oka. Oko ozařuje tu celou postavu. Klid, útrpnost, péče o beránka, jehož dobrý pastýř na svých bedrách nese, prosebný pohled beránka na pastýře, u jehož nohou leží, — vše to hlásá počátek nové epochy v umění.

Kdežto umění stavitelské bohoslužbě křesťanské chrámy buduje a malířství je svými velebnými obrazy okrašluje a vyzdobuje, naplňuje posvátný z p ě v vlnami svých tonů jejich prostory a leje v srdce věřících pocity víry, naděje a lásky, kajicnosti, vděčnosti k světa Spasiteli. Stavitelství a malířství svolává nebe k zemi, posvátná hudba povznáší zemi k nebesům. I křesťanská hudba má svůj původ v katakombách.

Že církve hned z prvních počátků své existence posvátnou hudbu vším úsilím pěstovala, plyne již z její povahy. Křesťanství, jež vytýkajíc člověku spojení s Bohem za nejvyšší cíl jeho pozemského života ladí všechny struny srdce lidského v harmonický souzvuk a ze strun těchto vyluzuje nejkrásnější zpěvy chvály a díky k Bohu, Tvůrci nebes a země, musilo od svých prvních počátků v říši tónů hledati výrazu oněch citů, které se kamenem, obrazem a barvou vyjadřiti nedají. Hudba stala se podstatnou částí bohoslužby a měla úkol, aby pocit nekonečnosti a nesměrnosti bytosti Božské v srdci věřících vzbuzovala a utvrzovala. Celý svět vznešených pocitů skrývaly v sobě ony melodie, které Řehoř Veliký sebral a v bohoslužbu uvedl. Prvé zpěvy, kterými křesťané v temných a úzkých chodbách římských katakomb čest a chválu svému Spasiteli vzdávali, byly zcela jednoduchy. Ale poněvadž všechny mohutností prvních křesťanů byly harmonicky uladěny a v této vnitřní uladěnosti a sjednocenosti k jednomu jen předmětu — ku Kristu vši svou vroucností obráceny, vyroňoval duch jejich láskou ku Kristu vzňatý chorály, jejichž krása a velebnost zůstala pro všechny

věky ideálem nedosažitelným. Kostelní hudba pozdější doby až na časy naše vyvinula se z gregoriánského chorálu, jehož nevyvinuté ještě zárodky Palestrina, Orlando di Lasso, Allegri, Pergolese, Scarlatti a m. j. svými nesmrtelnými skladbami k nejvyššímu rozkvětu přivedli. Zdrcující a zároveň povznášející síla této nebeské hudby, jež spojuje v sobě podivuhodným způsobem vznešenost a spanilou líbeznost, vážnost a milou něžnost, velebnost a srdečnou vroucnost, ničí v hrudi lidské vše, co jest v ní nízkého a hříšného, a pronikajíc ji étherem nebeského světla naplňuje ji mírem a blahem, v němž již zde na zemi na Boha patří a nebeského blahoslavenství požívá.

Oživující a obrozující síla křesťanství jeví se také v poesii. Víra v Krista Spasitele vdechla poesii zcela nový život citů nejčirějších, nejhlubších, nejsvětějších. V církevních hymnech a písních druží se k sobě city nejhlubší úcty, touhy, bolu a zármutku s city nejvroucnější slasti, něhy a důvěry. Žalmy, tyto nejvznešenější výrony srdce bolem nad hříchy zdrceného a důvěrou a láskou k Bohu vzňatého, jež církev ze Starého Zákona přijala a ve svou bohoslužbu vetkala, jsou a zůstanou věčnými chvalozpěvy Božského milosrdenství. Pokud na zemi bude bít lidské srdce, jež po Bohu svém toužíc z temné noci hříchu se povznáší ku světlu nového duševního života a hledá přiměřeného výrazu svého hlubokého bolu nad hříchy spáchanými a nejvroucnějšího díku za milostivé smilování a odpuštění, potud bude člověk Bohu žalmy zpívat. A poněvadž Kristus založil pro spásu člověčenstva novou říši, říši milosti, v níž se oko věřících všude s divy a zázraky nevystihlého milosrdenství Božího setkává, vyroňuje církev sv. své city lásky a vděčnosti k Bohu dobrotivému ve svatém vytržení velebnými hymny, jejichž krásu dovede pocítiti jen duše, která čerpá život svůj ze studnice „vody živé vytryskující do života věčného“.¹⁾

Ale i světská píseň prýští se tu jaře z hrudi veselé, kteráž nejsou spjata a ujařmena pouty slepých sil přírodních těší se z pozemského života, z jeho dober a statků. Náboženství křesťanské, ano pojí sílu s něhou, krotí prudkost a divokost přirozené povahy lidské, zduševňuje lásku pohlavní, šlechtí radost a veselí, mírní bol a zármutek, — podává zároveň profánimu básnictví vůbec a písní zvláště nejkrásnější, nejdojemnější, nejušlechtilejší motivy.

V Marii, Panně a Matce, zazářil křesťanskému světu nejvznešenější ideál ženy, jenž ženské pohlaví povznesl a posvětil. Ve

¹⁾ Jan 4, 14.

světě křesťanském zbavena žena své dřívější poroby, postavena na roveň s mužem a poskytnuta jí možnost, aby podle sil svých účast brala v duchové práci člověčenstva.

Pohanský starověk potlačil a udusil v srdci ženině všechny rodinné a společenské ctnosti, jejichž zárodky sám Tvůrce do něho byl uložil, a snížil ženu na pouhou hříčku vášni mužových. Křesťanství zase probudilo a vypěstilo ctnosti tyto a zbudovalo na nich novověkou osvětu a vzdělanost. Srdce ženy stalo se bohatým zdrojem blaha a štěstí pro život křesťanských národů. Tím, že žena nabyla své přirozené důstojnosti a stala se rovnoprávnou družkou muže svého, zušlechtěna také láska manželská. Manželství povzneseno byvši k důstojnosti svátosti novozákonné bylo prodechnuto a provanuto vroucností, čistotou a ideálností, o níž starověk ani tušení neměl. Svátost rodiny Nazaretské vylila bohatý zdroj své nebeské, ideální krásy na všechny rodiny křesťanské a povznesla je k oné mravní dokonalosti, která v životě manželů vše, i to co jest nízkého v přirozenosti lidské, zušlechtuje, zduševňuje a do řádu nadpřirozeného povyšuje. Povýšení ženy a povznesení manželství na důstojnost svátostní nemohlo zůstatí bez mocného ohlasu v poesii křesťanských národů, jak o tom především svědčí středověk, jenž jsa proniknut úctou k Marii Panně ženské pohlaví a lásku k němu obzvláštní romantickou září obestřel. A když po všeobecném stěhování jednotliví evropští národové stálá sídla zaujavše umělé básnictví počali pěstovati, hledali v úctě a lásce k ženě, jež jaksi z úcty k Bohorodičce se prýštíla, nejhlavnějšího předmětu svých plodů básnických, tak jak to u Trubadorův a německých Minnesängerů vidíme.¹⁾

Než jako dómy gotické nade všechny ostatní chrámy křesťanské vynikají, tak převyšuje Dantova „Božská komedie“ všechny ostatní básnické plody křesťanského středověku. Báseň tato na širokých základech vznešené filosofské soustavy Andělského Učitele zbudovaná a jejím duchem proniknutá pojímá a soustřeďuje v sobě všechny duchové poklady, které svět pohanský a křesťanský, církev a stát, vědy a umění v sobě obsahovaly. Slasti nebeské a hrůzy pekelné, řeč Božská a řeč lidská, hromová slova Božského soudu a něžné zvuky omilostněné duše, radostný ples oslavencův a vzteklé skučení zatracenců — vše zní zázračnou harmonií v tomto díle vznešeném. Božská komedie jest dílo nejvelebnější, které kdy duch lidský vytvořil, jest epos církve v jejích třech stadiích boje, utrpení

¹⁾ Wilh. Lindemann: Geschichte der deutschen Literatur. Freiburg im Br. 1879. 5. Aufl. S. 182 f.

a vítězoslávy, jest dílo umělecké první velikosti, jež vzniknuvši z ducha církve jako květina ze semene ducha tohoto v nejzářnější jeho kráse a velebnosti nám před oči předvádí.¹⁾

Vrcholem poesie jest drama.

Starověk nerozřešil záhady života o původu a cíli člověka, o poslední příčině mravního a fysického zla. Tu kráčela noha neúprosného, vše drtícího osudu po hlavách ubohých smrtelníků. Teprv křesťanství odhalilo a vysvětlilo nám význam a cenu lidského života a strastí jeho. V utrpení a smrti světa Spasitele postavilo člověčenstvu před oči ideu nejvyšší tragiky záležející v podivuhodné shodě věčné spravedlnosti a slitovné lásky, Božské prozřetelnosti a lidské svobody. V křesťanství neovládá člověka slepý, naprosto neodvratný osud, nýbrž moudrost a dobrota Božská, jež nechce smrti hříšníka, nýbrž aby se obrátil a živ byl. A proto upadne-li člověk nicméně do záhuby věčné, jen jeho zloba ji zavinila.

Syn Boží, jenž potupnou smrtí na dřevě kříže zemřel, ale na to slavně z mrtvých vstal, jenž lží a zlobou lidskou smrti zdánlivě podlehl, ale přece smrt přemohl a novou říši pravdy, lásky a milosti založil, — Syn Boží rozřešil konečně záhadu lidského života. Lidský život nebyl sice Kristem zbaven a sprostěn bídý a strasti, jež jej od kolébky až do smrti doprovázejí, ale Kristus svou milostí a svým příkladem zmírnil a oslavil všecky útrapy lidského života, i nejvyšší vrchol jejich — bolestnou smrt. Smír, jež Kristus člověčenstvu zjednal, byl úplný a všestranný, proniknul až k nejhlubší přirozenosti lidské a zjednal a zabezpečil člověku jistou naději na život věčný. Z církevního kultu, jenž záleží v zobrazení a tajuplném opětování velikého divadla vykoupení světa, vyvinuly se zcela přirozeně duchovní hry, které, ačkoliv nyní již všude zmizely a moderním činohrám a truchlohram ustoupily, přece ještě v malém zbytku, jenž se nám z oněch dob dochoval, podávají skvělý důkaz, jak mocně srdcem věřícího lidu hýbaly. Kdo byl hrám pašijovým v Oberammergavě v Bavořích přítomen, zajisté nikdy nezapomene, jak mu v bolném rozechvění mezi tím, co oko se blaze kochalo v překrásných sceneriích a ucho se ztápělo v nebeských melodiích, mocným pohnutím nad utrpením a smrtí světa Spasitele bohaté proudy hořkých slzí z očí se ronily.

Na základě duchovních her středověkých zbudoval Španěl Calderon, tento básník tajemství víry křesťanské, své nesmrtelné

¹⁾ Hettinger: Apologie des Christenthums. Freiburg 1869. 3. Aufl. 2. Bd. 3. Abth. S. 144—155.

Komedie a Autos, jejichž krásám nyní ovšem neporozumí, kdo vpraviti se nedovede v plnou a horoucí víru katolického básníka, kdo nepojal jako Španěl oné doby zcela zvláštního názoru o věrnosti a oddanosti manské a o lásce dvorné a kavalířské, jež tvoří pozadí a podklad, na němž dramata tato jsou zbudována.

Nad Calderona vyniká Shakespeare, první dramatický básník anglický a jeden z nejgeniálnějších básníků všech národův a věků. Ačkoli v jeho dramatech křesťanský živel tou měrou nepřevládá, jako u Calderona, přece všechny jeho postavy, které nám v nich s věrností nevyrovnanou předvádí, hlásají nám křesťanský názor světový. Shakespeare otvírá nám hluboký náhled v nejtajnější skrýše duše lidské. Stejnou mistrností líčí ušlechtilou stránku přirozenosti lidské, jakož i její divoké vášně a náruživosti. S pravdivostí až úžasnou líčí vítězství věrnosti nade lstí a zradou (v Cymbelině), kmetovskou důvěru, kterou odměňuje nevděčnost (v Learu), náruživost lásky (v Romeu a Julii), ctižádost (v Macbethu), pýchu (v Coriolanu) a žárlivost (v Othelu). Pohnutky tyto lidské spracoval veliký tento genius způsobem rovněž tak důmyslným, jak důrazným a velikolepým, učiniv vznikání těchto náruživostí zároveň motorickým živlem všeho dramatického jednání. Dramata Shakespearova mají mimo to i tu přednost do sebe, že vyličují a znázorňují velikou zásadu, že dějiny jsou výsledkem činu lidského, a tento že jest skutkem rozumného a svobodného charakteru a nikoliv pouhým účinem slepého osudu. Záhuba rekova nejeví se tu býti ani nutností, ani náhodou, nýbrž nabývá významu mravního. Hyne-li rek bezuzdností a nemírností svého charakteru, jeho záhubou vítězí vždy harmonie mravního řádu světového. Tragičnost v dramatech Shakespearových není temnou, slepou, vše zdrcující mocí, tak jak se jeví v truchlohrách antických, nevznáší se nad člověkem, jakožto neodvratná moc, již člověk žádnou měrou neujde, nýbrž jest obsažena v něm, v jeho svědomí jsouc účinem a výsledkem jeho vlastního svobodného jednání, jeho vlastního mravního života.

Jako antické umění mělo za předmět výraz ideálu přirozeného, číře lidského, obmezeného a konečného, tak směřuje umění v křesťanství k ideálu nadpřirozenému, nekonečnému. Proto si vypěstovalo náboženství křesťanské své zvláštní umění a básnictví, které v sebe pojalo vše, co v umění a básnictví antickém krásného a ušlechtilého, ale zároveň povzneslo a povýšilo do řádu, v němž přirozenost lidská jak sama v sobě, tak také ve všech svých projevech, tedy také ve vědě a umění, Božského života stává

se účastnou. Z uměleckých děl duchem křesťanským provanutých vyzařuje ideál krásy nestvořené, Božské, kteráž zde na světě především v říši nadpřirozené milosti Kristovy, v církvi katolické dochází svého nejvelebnějšího výrazu.

Zde nám budiž dovoleno ještě na jeden vedlejší moment ducha lidského upozorniti.

Jako duch lidský sám v sobě jest jednotný, tak také ve všem, co myslí a co koná, jednotně se jeví. Proto jest také vztah co nejtěsnější mezi vědeckou prací člověka a mezi uměleckou snahou jeho. Umění jen zobrazuje a uskutečňuje idey, kterými duch lidský v té neb oné době jest proniknut. Mezi vědou a uměním jest ten poměr, jako mezi ideou a jejím zevnějším projevem a obrazem. Proto lze z povahy vědy souditi na povahu umění a naopak. Když Plato a Aristoteles budovali své filosofské soustavy, v nichž duch lidský dostoupil chlumu pravdy přirozeně poznatelné, stavěli také Řekové bohům svým nejvelebnější chrámy. Největší rozkvět řecké filosofie a řeckého umění spadá v jednu dobu. Jakmile však filosofie s této své výše počala klesati, nastal také úpadek umění řeckého.

Římané, jak známo, neměli své zvláštní samostatné filosofie. Duchové jejich po hlubším poznání pravdy dychtící ponořovali se do soustav řeckých vybírajíce a sobě osvojující z nich, co se jim subjektivně nejvíce zamlouvalo. Římané byli ve filosofii ponejvíce eklektiky, jak na př. na Ciceronu, hlavním to reprezentantu římské spekulace, vidíme.¹⁾ A poněvadž neměli své vlastní filosofie, neměli také svých vlastních stavitelských slohů napodobující ve svém stavitelství jak posvátném tak i světském slohy řecké.

Křesťanství nemohlo na počátku svého trvání na budování soustav filosofských pomýšleti. Křesťané nejsou před svými katany na povrchu zemském ani okamžiku jisti, vyhledávali po staletí podzemních skrýší římských katakomb, aby tam naukou Kristovou a jejími prostředky spásy se připravovali na smrt mučednickou, kteráž každou chvíli na ně čekala. Křesťané krvácejíce po tři sta let za svobodu svého náboženského přesvědčení budovali poznenáhla zcela nový svět, jenž světu pohanskému z konců byl protivný. Budovali novou rodinu na základě nerozlučnosti svazku manželského, budovali novou společnost zásadním oddělením moci církevní a státní a připravovali tak půdu pro novou osvětu a

¹⁾ Dr. Paul Haffner: Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1887. S. 198.

vzdělanost', pro novou vědu a nové umění. Proto bylo zcela přirozeno, že křesťané v této době méně dbali umění antickéhoho, jež s pohanstvím tak těsně bylo srostlé, že se nedalo od něho odloučiti. Mělo-li křesťanství zvítěziti a svůj řád náboženský, mravní, společenský atd. k úplné platnosti přivesti, nezbyvalo, než povaliti chrámy a sochy bůžků pohan-
ských a na jejich místě stavěti chrámy nové, chrámy zasvěcené Bohu Trojjedinému a hrdinským rekům a rekyním, kteří za Něj krev svou velkodušně vycedili. Čím více křesťanství se šířilo a svou naukou společenské poměry na nových základech upravovalo, tím větší úpadek umění antickéhoho v církvi musil následovati. Kdežto v prvých stoletích Církev řídila se více méně ještě vzory antickými, odvracela se později od nich pořád více a kladla základy k umění svému, k umění křesťanskému. Čím více život křesťanský mohutněl, tím více také zkvétala křesťanská věda a s ní spojené křesťanské umění. A když pak církev ve středověku po vítězných bojích s mocí světskou nabyla úplné svobody a svou naukou a svými zákony zcela pronikala a řídila společnost křesťanskou, tu počala ihned na širokých a skalopevných základech, o nichž od svého počátku až do této doby s napnutím všech sil v potu tváře, ano v krvi své pracovala, budovati nebetyčné soustavy filosofské, které budou vždy nejskvělejší svědectví vydávati o mohutnosti, velkoleposti a vznešenosti duchové práce křesťanských národů. Nad filosofskou soustavu sv. Tomáše lidské pokolení ani v pohanském starověku, ani po Kristu ničeho velkolepějšího a velebnějšího nevytvořilo. Tato soustava jest vrcholem a chludem, k němuž dosud duch lidský se povznesl. Rozum lidský, jak překrásně praví Sv. Otec Lev XIII. ve své světodějně encyklice: „Aeterni Patris“ ze dne 4. srpna 1879., byv na perutech sv. Tomáše až na chlum filosofické vědy povýšen, nemůže se téměř výše již odvážiti.

A když vznešený, Božím světlem z Krista se ronícím ozářený a až do nejvyšších výšin nebeských zalétající duch sv. Tomáše okršlek světa nebeskou září své nauky osvěcoval a teplem svých ctností zahříval, tu stavěny také gotické chrámy křesťanské, v nichž stavitelství, jak směle tvrditi můžeme, nejvyššího vrcholu dokonalosti a slávy dostoupilo. Tyto gotické chrámy, jejich bohatá rozčleněnost, jež velevhodnou příležitost podává k umístění přebohaté ornamentiky, jejich tenké a svižné sloupy, které nemohouce samy lomené křížové klenby nésti o její tíži se zevnějšími opěracími pilíři se dělí, jejich pasy a lomené oblouky, jejich kružby a křížové kytky, jejich štíhlé pyramidy atd., — což to jiného, než v kameni vytesaná filosofská

soustava středověká se svými syllogismy, svými distinkcemi a konklusemi, se svými posicemi, sekcemi atd.? Pokud kvetla scholastická filosofie a theologie, jak především ve velkolepé soustavě sv. Tomáše se jeví, dotud budovali katoličtí národové nádherné gotické chrámy. Jakmile však scholastická věda neporozuměvši potřebám pozdějších věků počala se své ideální výše klesati, a místo aby podle příkladu nejslavnějšího svého representanta, sv. Tomáše, pokračovala ve všestranném řešení nejhlubších záhad lidského života, se zabývala otázkami podřízenými, subtilními, ano často i malichernými, — tu i v chrámech gotických zaváděny rozličné nevkusné novoty a odchýlky. Dřívější jednoduché, pravidelné formy přeplňovány různými okrasami. V chrámech těchto převládá již mělkost v rozvrhu, jednotlivé části stavby zbaveny vzájemného souladu. Povrchní dekorace nabývá práva, jež jí nepřisluší, ana sobě proti všemu estetickému vkusu podřizuje i základní formy. V oknových kružbách dosud kružidlem dle měřických forem pravidelně vytvořených objevuje se tvar plamenitý, tvar tak zvaných jeptišek (Fischblasen). Opěrací pilíře stávají se hrubšími, taktéž i fiály a řezby lupenův a kytek na pilířích, portálích a štítech pozbývají své dřívější ztepilosti. Na podstavcích zjevují se kroucené a všelijak vyhraněné sloupce, oblouky nezavírají se již křivými čarami přísně kružidlem provedenými, nýbrž bývají buď prohnuty (tak zvané oslí hřbety) nebo nehezky stlačeny. Byla to vůbec doba, kde stavitelé si mnoho zakládali na provádění všelikých uměleckých choutek. Slovem: s úpadkem vědy scholastické nastal také současně úpadek středověkého slohu gotického.

Když však před reformací mnozí učenci od scholastiky se odvraceli a filosofskými teoriemi starých Řeků se zase zabývali, tu i ve stavitelství antické vzory zase ožily a veliké obliby a platnosti v renaissanci nabyly. Čím více po reformaci pravá křesťanská filosofie zanedbávána, tím více klesalo také umění.

Jest s dostatek známo, s jakým vandalismem v minulém století, ve století největšího úpadku křesťanské vědy, nakládáno s nejkrásnějšími památkami stavitelskými, především se stavbami gotickými. Zášť a nepřátelství proti církvi a vědě její měly zcela přirozeně za následek nevážnost a pohrdání nejvelebnějšími pomníky stavitelství křesťanského — gotickými dómy. Věk, jenž ztratil smysl pro nejvelebnější duchovou práci církve katolické, jenž nerozuměl již kráse a vznešenosti scholastické filosofie, musil také nezbytně pozbyti pravého estetického vkusu pro vší pravou krásu a vznešenost.

Teprve nynější století, v němž učený svět počíná zase oceňovati filosofii scholastickou, vrací se také ku vznešeným vzorům stavitelství středověkého. Velebná krása slohu gotického již se všeobecně uznává a plnou měrou oceňuje. Staré gotické chrámy ve svém původním slohu se opravují a dostavují, a nové podle těchto vznešených vzorů se znova budují.

Co platí o poměru mezi filosofií a stavitelstvím, platí též o poměru, v němž filosofie k ostatním uměleckým oborům stojí.

Než tyto krátké rysy musí zde stačiti. Jinak bylo by nám psáti dějiny literatury a umění všech národů, jak pohanských tak i křesťanských.

Avšak již z těchto všobecných náčrtků jest patrnó, jak obrovskou prací v oboru vědy a umění se dosud již člověčenstvo proslavilo. Díla, která duch lidský v obou těchto oborech vykonal, dokazují jasněji nad slunce polední ohromnou přemoc a převahu člověka nade všemi ostatními bytostmi přírodními. Svými díly ve vědě a umění zpečetil duch lidský svůj Božský původ a dokázal tak zvrhlou pitomost nauky moderní, že člověk má se zvířectvem stejný původ a že se od něho jen vyšším stupněm vývoje liší.

Poněvadž nynější materialistická věda nemůže popírati této obrovské práce lidské a přitom přece nechce připustiti ducha lidského k obrazu Božimu stvořeného a nad zvířetem nekonečně vyvýšeného, snaží se podati důkaz, že i mnohá zvířata uměleckými pudy jsou obdařena a proto také rozličných nástrojů ku svým činnostem používají. Tak prý šimpanz, jak praví Darwin,¹⁾ roztlouká kamenem ořechy, jichž jinak otevřítí nemůže, a o orangutanovi jest prý známo, že se v noci listím z rostliny Pananus zvané zakrývá, — jakož i o paviánech, že své hlavy od vedra slunečního zvláštním stínítkem chrání. A Brehm²⁾ vypravuje, že v Abyssinii dva druhy paviánů zcela strategicky často proti sobě válčí. Jedna tlupa vyleze prý na kopec a hází celou spoustu kamení na tlupu nepřátelskou v údolí postavenou, která však nedbajíc tohoto deště kamenného přes to přese vše žene prý útokem nahoru, načež prý následuje pračka na život a na smrt. A Darwin vidí v těch a podobných opičích výjevech prvě stopy a počátky umění lidského!

Nedá se popírati, že mnohá zvířata skutečně jeví činnosti, jež se vyznamenávají podivuhodnou zručností a důmyslností. Než vše, co se uměním u zvířete nazývá, záleží v pouhé mechanické zručnosti.

¹⁾ Die Abstammung des Menschen. I. c. S. 89—91.

²⁾ Das Thierleben. 2. Aufl. I. Bd. S. 163—166.

Krásný zajisté a utěšený jest pohled na úl včel, v němž královna doprovázena jsouc několika dělnicemi kolkolem ve věnci ji obklopujícími po plástu si velebně vykračuje. Kamkoliv pokročí, ihned jako na povel všechny včely, byť i sebe hustěji plást byly obsedly, jí uhýbají a jen osobní komonstvo její v uctivé od ní vzdálenosti mají hlavu vždy k ní obrácenu ji obklopuje a obsluhuje. Královna než položí svůj plod do bunice, tuto bunici prvé zkoumá a teprv potom klade do ní vajíčka buď včelná nebo trubčí. Co se týká ostatních včel, tu některé nosí med, jiné pel, opět jiné budují z vosku plásty, živí červíčky atd.

Než všechny tyto zručnosti, jakými se často některé druhy zvířecí vyznamenávají, pohybují se jen v určitých mezích, v nichž se sice různým okolnostem přizpůsobují, z nichž však nikdy nevykračují. Zručnosti tyto slouží vždy zcela určitým, veškerému druhu společným potřebám, a dějí se jen instinktivně, beze všeho rozlišování, beze všeho vědomého poznávání zákonův a pravidel, jimiž ve svých výkonech jsou podmíněny. Z toho se dá také vysvětliti, proč tyto umělecké zručnosti namnoze jen u zvířat nižších se objevují, proč jich nemají zvířata, která organicky na vyšším stupni stojí, proč jimi všichni jedinci hned od přirozenosti a to beze všeho učení a cviku jsou opatřeni, a proč konečně nepřipouštějí ani pokroku ani úpadku ve svém vývoji. Kdyby byla zvířata v těchto svých zručnostech rozvahy a rozmyslu schopna, kdyby se v nich vědomě poznanými zákony řídila, musila by také své zkušenosti a vědomosti, jichž by průběhem svého života v této příčině nabyla, s pokolení na pokolení přenášeti a tak pokrok, pokud se týče, také úpadek, ve svém životě jeviti. Proto nelze u zvířete, i kdyby jeho výkony byly sebe podivuhodnější, o umění ani mluvit, právě tak, jako u dítěte, jež při svých hrách zcela nevědomě a bezděčně zákonů statiky a mechaniky následuje. Život zvířecí jest projevem přirozeného pudu, jenž svým na výsost účelným zřízením toliko moudrost Stvořitele, nikdy však zvířete samého na jevo dává.¹⁾

Než všechny i sebe podivuhodnější činnosti zvířecí nedají se ani zdaleka přirovnati k technickým a uměleckým zručnostem, které si osvojuje člověk, a to i ten, jenž stojí na nejnižším stupni vzdělanosti, jako na př. Nigr Australský. Často zhotovuje nejjednoduššími prostředky a nástroji předměty vysoké umělecké ceny, jimž ani vzdělaný Evropan podivu nemůže odepřiti.

¹⁾ Wieser : op. c. S. 39 f.

Jak známo, vynikají Číňané svojí prastarou kulturou nade všechny národy asijské. Jejich výrobkům porculánovým připisuje se namnoze větší ještě cena, než porculánu evropskému. Uvážíme-li však, že Číňan při výrobě tohoto zboží neužívá téměř žádných, aneb jen nad míru primitivních a jednoduchých prostředků technických, zajisté ještě větší měrou budeme se diviti hlubokému důvtipu a neobyčejné dovednosti tohoto v každé příčině zajímavého národu. A toto platí více méně o každém národu. Zde upozorňujeme jen na př. na překrásné výšivky a jiné umělecké výrobky národní, jimiž se obzvláště různí kmenové slovanští vyznamenávají. Věru nelze si ani přibližně představit, co to různých vloh a schopností v každém duchu lidském drímá. Tyto vlohy však nevyvíjejí se samy sebou, jako u zvířete, nýbrž musí býti prvé probuzeny, a podle toho, jak se cvičí, dostupují vyššího nebo nižšího stupně dokonalosti.

Slovem: Člověk liší se od zvířete svým duchem, jenž není slepou, přírodou ovládanou potenci, nýbrž mocí, která přírodu v její nejnvtírnější dílně stopuje, její síly jakož i zákony, podle kterých tyto síly působí, zkoumá a zpytuje a pak podle své libovůle s nimi nakládá, buď jich užívá nebo jejich činností překážeje. Tímto svým jednáním dokazuje, že jest obrazem toho, jenž podle svých odvěčných ideí vesmír jakožto slabý odlesk své nekonečné krásy a harmonie stvořil.¹⁾

δ) Člověk liší se od zvířete náboženstvím a mravností.

§ 56.

Ačkoliv člověk podle své tělesné stránky jest v přírodním životě ponořen a pohřížen, náleží přece duchem svým ku světu vyššímu, v němž jej paprsek Božské intelligence vyšší měrou, než všechny ostatní tvorstvo, proniká a prozaňuje a v pravém a vlastním smyslu obrazem Božím činí. A tento obraz Boží jest specifickou a charakteristickou známkou přirozenosti lidské. Co člověka nade všechny ostatní tvory povznáší, jest myšlenka jeho rozumu a svobodný skutek jeho vůle. Poněvadž však člověk jest bytostí konečnou a obmezenou, musí jeho nejhlubší a nejvznešenější myšlenka a jeho nejslechetnější skutek směřovati k poznání a lásce bytosti nekonečné — k Bohu. Jako dítě byvši

¹⁾ Wieser: op. c. S. 41.

vyrváno náručí mateřskému cití nevýslovnou touhu po matce a nepřestává po ní toužiti, dokud zase k srdci jejímu se nepřivine, tak prahne srdce lidské po Bohu. Myšlenku o Bohu nosí v mysli své každý člověk. Vždyť Bůh sám vkládá ji v rozum a srdce všem smrtelníkům. Světlo jeho obličejů zračí se ve přírodě jako v čistém zrcadle, a kdo nezkaleným zrakem v zrcadlo toto patří, vidí tu Boha ve vši jeho kráse a velebnosti. A proto má úplně pravdu sv. Augustin, ¹⁾ praví-li, že člověk může spíše o pravdě své vlastní existence pochybovati, než o bytu Božím, jenž oku jeho z veškerého tvorstva září.

Idea Boha jest mysli a srdci každého člověka nezrušitelně vtisknuta, jest okem jeho vnitřního života, jest duší jeho duše, jak překrásně kterýsi indický mudrlec praví. Idea tato náleží k bytosti a podstatě rozumné lidské přirozenosti. V ní mluví tajuplně k duši naší sám Bůh, v ní chová člověk ozvěnu onoho slova, které Bůh k němu pravil, když ho byl stvořil: „Učiňme člověka k obrazu a ku podobnosti našemu.“ ²⁾

Idea Boha jest slovem, jímž všemohoucí Tvůrce každému člověku jeho lidskou důstojnost na čelo napsal, jest jménem, jímž ho ode všech stvořených bytostí odlišil, jest pečeti jeho velikosti, jest korunou jeho panství, které mu Bůh jako nesmrtelnému obrazu a podobnosti svému nad přírodou odevzdal. V ideji Boha, již každý člověk ve své hrudi nosí, sklonilo se nebe k zemi, věčnost k času, nekonečnost ke konečnosti. A jako slunce v nekonečném počtu krůpějí rosy se zrcadlí, tak se jeví Bůh v milionech duchů lidských. V ideji Boha nosí člověk v srdci svém nebe, a rozumí-li ideji této, cítí v ní již zde na zemi předtuchu slasti nebeských. A tato idea, jež jest nejvlastnějším životem duše, nemůže zůstat v duši neplodná. Ona musí žiti a se vyvíjeti, právě jako každý zdravý organický zárodek klíčí a ze sebe vydává stonek a listí a konečně celou květinu. A květina, kteráž z idey Boha do duše lidské samým Tvůrcem jejím vložené vyrůstá a se vyvíjí, toť náboženství. Každý člověk, jakmile dospívá do rozumu a o této ideji nabývá vědomí, kloní se zcela přirozeně k náboženství. Proto dítě tak rádo naslouchá slovům své matky, svého učitele, když mu vypravují o Bohu, světa Stvořiteli, Spasiteli a Posvětiteli, a sotva dovede slovo „Bůh“ vysloviti, ihned bezděčně ruce spíná k vroucí modlitbě. A tato zbožná mysl jeví se u dítěte

¹⁾ Confess. I., 10.

²⁾ Gen. 1, 26.

všude, kde nebyla bezbožeckým okolím otrávena. A co platí o dítěti, platí o každém člověku. Jen tenkrát, když vášně duši zcela pokazily a zaslepily, praví, jak královský pěvec dí, „nemoudrý v srdci svém: není Boha.“¹⁾

V pojmu tvora tkví již poměr jeho k Bohu. Každá bytost v tomto všemíru obsažená jsouc podle idey Božské stvořena směřuje konečně k Bohu jakožto ku svému vzoru, z něhož vyšla a k němuž se zase musí vrátiti. Než veliký jest rozdíl v této příčině mezi bytostmi nerozumnými a mezi člověkem rozumem a svobodnou vůlí obdařeným.

Bytost nerozumná, nerost, rostlina a zvíře, spěje jak k neprostřednému tak i k poslednímu cíli svému, k Bohu, nutností fysickou, od které v řádu přirozeném podle fysických zákonů není odchýlky.

Člověk jsa rozumem a svobodnou vůlí obdařen má poznati a svobodně uznati, že z Boha vzal svůj původ a že jen v Bohu má poslední cíl svůj. Vztažnost člověka k Bohu jako bytosti konečné k bytosti nekonečné jest nezbytným podkladem a podmínkou náboženství, náboženstvím však samým ještě není. Právě proto má člověk rozum a svobodnou vůli, aby tuto svou vztažnost k Bohu poznal, a se přesvědčil, že vše, co jest a co má, od Boha vzal, a proto také jemu vším jest zavázán.

Poněvadž má člověk od Boha vše: svůj rozum, svou svobodnou vůli, a i zevnější projev těchto vnitřních mohutností, své slovo, svou řeč, jest jeho povinností, aby Boha svým rozumem poznával, svou vůlí miloval a svým slovem ctil a velebil. Poznání, láska a úcta Boha, toť pojem, toť obsah náboženství.

Jako lidská přirozenost nemůže býti bez idey Boha, tak také nemůže býti bez náboženství. A proto jest náboženství zcela nutným projevem rozumné přirozenosti lidské. Člověk, jenž jako člověk žije, musí míti také náboženství. Člověk bez náboženství nežije životem lidským. Člověk, jenž nemá náboženství, jenž obrací vši svou snahu jen k životu vegetativnímu a animálnímu, tenť popírá nejvyšší a nejslechetnější stránku své přirozenosti, jíž se od zvířete liší, a přirovnává se ke zvířeti, k němé tváři. Člověk vzhledem ku své rozumnosti, jíž se nad zvíře povznáší, nazývá se „animal rationale“, kdežto zvíře, ano rozumnosti nemá, jest „animal irrationale“. Poněvadž však nejvyšší a nejvelebnější

¹⁾ Žalm 52, 2.

projev rozumnosti lidské záleží v náboženství, proto vším právem staří filosofové definovali také člověka „animal religiosum“. Jako živočich bez rozumu není člověkem, nýbrž zvířetem (animal irrationale — brutum), rovněž i člověk bez náboženství, v němž záleží právě vrchol, ano „nota specifica et characteristica“ rozumnosti, není člověkem. I kdyby se byl Bůh člověku pozitivním, nadpřirozeným způsobem (skrze patriarchy a proroky ve Starém, a skrze Krista v Novém Zákoně) nezjevil, i tenkrát musilo by člověčenstvo míti náboženství. Nebo duch a srdce lidské touží zcela přirozeně po Bohu, jako květina po světle a po teple, jako jelen po studnicích vod,¹⁾ k poznání, lásce a úctě Boha směřuje všechen život jeho. Bez těchto úkonů, jimiž člověk tak říká na perutech ducha svého se povznáší do své pravé vlasti tam nad hvězdami, odkud na tuto zemi sestoupil a kam každou myšlenkou rozumu a každým pocitem a každou tužbou srdce svého zase mu spěti jest, — bez náboženství — jest život lidský prázdný, bezpodstatný, nemá světa, nemá tepla, nemá naděje, tapá ve tmě, v níž nevidí ani před sebe, ani za sebe, ba ani pod sebou té hrozné propasti, té „země bídy a temnosti, kdežto stín smrti, a žádný řád, ale věčná hrůza přebývá.“²⁾

A proto každé pozitivní náboženství zbudované na neprostředném zjevení Božím, předpokládá náboženství přirozené. Náboženství přirozené plynoucí ze samé přirozenosti lidské jest základem náboženství nadpřirozeného.

Známa jest báje starých Egyptanův o sloupu Memnonově v poušti Egyptské. Nepohnutě a mlčky stojí tu v široširé pustině. Jakmile ranní slunce vystoupí na dalekém obzoru a svým prvním papryskem dotkne se temene jeho, ihned vyluzuje čarokrásné zvuky z nitra jeho. Podobně i srdce lidské. Jakmile člověk dechem Božím byv dotknut probouzí se k rozumnému životu a v sebe vnímá první paprysky pravdy Boží, tu zároveň se ozývají nebeské zvuky v duši jeho, a posvátná psalmodie: „Otče náš, jenž jsi na nebesích“ dere se ze stísněné hrudi jeho. Člověk se modlí.³⁾

V čem záleží modlitba? Modlitba jest pozdvižení mysli k Bohu. Z modlitby čerpá člověk svůj duchový život, modlitba jest dechem jeho duše, jest jejím dnem svátečním, jejím hodem, její věčnou poesii. Modlitba jest nejvyšším a nejkrásnějším činem

1) Žalm 41, 2.

2) Job 10, 22.

3) Hettinger: l. c. S. 378.

člověka, jest nejvznešenějším projevem jeho života, jest svatým ohněm, jenž tříbí a čistí podstatu jeho, jest nebeskou září, která se rozlévá po všech skutcích jeho a jim dodává pravé ceny. Kdo se nemodlí, ten po lidsku nežije, nýbrž jen živoří. Kdyby duše člověka byla opatřena všemi pozemskými dary, kdyby v sobě soustřeďovala vši vědu a umělost, pak-li se nemodlí, podobá se krásnému obličejí, jemuž oči byly vyloupeny. Duše učence, jenž se nemodlí, stojí nevýslovně níže, než duše chudé prosté ženy, jež své mozolovité ruce spíná ku vroucné modlitbě. Proto vším právem můžeme říci, že člověk má rozum a svobodnou vůli, že jest na světě jen proto, aby se modlil. Slovem: člověk, chce-li po lidsku žítí, nemůže býti bez modlitby, poněvadž nemůže býti bez náboženství.¹⁾ Kdo se nemodlí, nemá také náboženství.

Jako člověk nemůže se sebe svléci své přirozenosti, tak se nemůže také zbaviti potřeby náboženství. Náboženství jest všeobecným a nutným zákonem veškerého člověčenstva. Pravdu tuto dokazují dějiny. Kdekoliv lidé bytují, tu bytuje také náboženství, kde lidská bytosť dýchá, tu dýchá také jeho duše, a dech duše, toť náboženství, toť modlitba. Kámen oltární, na němž člověk své dary Bohu obětoval, byl zároveň vždy základním kamenem, na němž jednotliví národové své říše budovali. A proto praví již Plutarch: „Snadno spatříš města bez hradeb, bez zákonů, bez peněz, bez písma, ale národa bez Boha, bez modlitby, bez náboženských výkonův a obětí ještě nikdo neviděl.“²⁾ A Cicero připojuje: „Není národu tak surového, jenž by necítil potřeby víry v Boha.“³⁾ Nejstarší dějiny člověčenstva jsou zároveň dějepravou náboženskou. Bohoslužba a osvěta mají společný původ a zdroj ve svatyni víry v Boha. Lidští kmenové, kteří se vzdali víry v Boha, vzdali se také osvěty a vzdělanosti. Čím hlouběji poklesl některý lidský kmen v názorech náboženských, tím nižší byl také stupeň jeho osvěty a vzdělanosti. Ale i kdyby se člověk zvrhl v lidožrouta a své nahoty ani částečně nepokrýval, kdyby klesl na nejnižší stupeň lidskosti, přece není prost všech názorů náboženských. Víra v Boha jest tak hluboko vryta v hrudi každého člověka, že jest zhola nemožno, úplně ji vyhladiti. Často se stává, že člověk místo pravého Boha, vševědoucího a všemohoucího Stvořitele nebe i země, uctívá slunce, měsíc, hvězdy, oheň, rozličná zvířata, rostliny nebo nějakého

¹⁾ Hettinger: l. c.

²⁾ Adv. Colot. c. 31.

³⁾ De legg. I. 24.

ošklivého bůžka, kterého si svým uměním urobil. Ale i v těchto případech vidí člověk v předmětu své úcty jakousi tajuplnou moc, která může mu býti v mnohé příčině buď užitečna nebo škodlivá. Zajisté nejnižší stupeň modlářství jest tak zvaný fetišismus. Avšak i cititelé fetišů vidí ve svých bůžcích vtělené vyšší mocnosti. Jinak nebylo by ani možno vysvětliti si jejich úctu k těmto fetišům. Jest pravda, že až úžasny jsou absurdnosti, do kterých člověk v této příčině často upadá. „Když některý řemeslník tesař v lese vytne dřevo rovné a uměle z něho všecku kůru oloupá a pravidelně dle řemesla svého, s pilností dělá nádobu užitečnou k pohodlí života, odeskú pak toho díla užívá k přípravě pokrmů: a ostatek toho, ježto není k ničemu užitečné, dřevo křivé a sukovaté, vyrývá pilně za prázdné doby své, a důmyslně podle řemesla svého tvoří a podobí je v obraz lidský, nebo některému z živočichů připodobňuje je, potíraje hrudkou a červenou líče je barvou a všelikou poskvrnu na něm zatíraje; pak dělá jemu slušný příbytek a na stěně staví je a upevňuje železem a tak pečuje o ně, aby snad nepadlo, věda, že nemůže sobě samo spomoci: neboť obraz jest a potřebuje pomoci: — pak o statku svém a o synech svých, i o svadbě sliby čině, (na něm) vyptává se. Nestydí se mluvit s věcí bezdušnou: a (tak) o zdraví zajisté žádá mdlého a o život prosí mrtvého, a o pomoc nuzného vyzývá, a o (šťastnou) cestu žádá toho, kterýž nemůže choditi, a o zisk a o dílo, i o zdar všech věcí žádá toho, ježto ve všem jest neužitečný.“¹⁾ Těmito živými barvami líčí již mudrlec starozákonný nerozum a nesmysl modloslužby starověké. A že i v nynější době žijí národové a kmenové lidští, kteří si své bohy z rozličných látek vyrábějí a jim se klanějí, majíce o nich pojmy nejnesmyslnější, o tom nám podávají úplně spolehlivé zprávy především katoličtí misijníci.

Obyčejně se mají australští Tasmaniové za nejzvrhlejší lidský kmen na zemi. Než i oni věří ve dvojí bytost: dobrou, jenž ve dne panuje a člověku jak jen může dobrodiní prokazuje, a zlou, jenž v noci vládne a člověka pronásleduje. Rovněž věří v nesmrtelnost duše, a proto kladou svým mrtvým do hrobu rozličné zbraně, aby prý i po smrti bojovati mohli.²⁾ Také obyvatelé Nové Britannie, kteří rovněž na velmi nízkém stupni vzdělanosti stojí, nejsou prosti všech pojmů náboženských. Mají své dřevěné bůžky, jimž všude

¹⁾ Sap. 13, 11—19.

²⁾ Dr. Wilhelm Schneider: Die Naturvölker. Paderborn und Münster 1886. 2. Bd. S. 125.

pokrmu: ovoce a rozličné ptáky v oběť přinášejí.¹⁾ Obyvatelé ostrovů Novohebridských věří v množství rozličných bohů, ochránců lesův a polí, pramenův a řek, ročních počasí, rybolovu, honitby atd. Jejich pohlavár, jenž jest zároveň veleknězem, přinášeje nejvyššímu strážnému duchu z prvotin ovoce oběť takto se před shromážděným lidem veřejně modlí: „Milosrdný otče! tu máš něco pokrmu, pojez a buď nám pro tento dar milostiv.“²⁾

Také v Africe není národa, jenž by neměl žádného náboženství. Mnozí ethnologové prohlašovali Hottentotty za úplné atheisty, kteří nemají ani nejjednoduššího ponětí o nějaké vyšší bytosti. Než i tento hluboce pokleslý národ věří v nejvyšší bytost, jež všecko stvořila, řídí a spravuje, jež má dokonalosti, kterých prý žádný lidský jazyk nedovede vysloviti. A poněvadž důstojnost kapitána jest největší, kterou znají, nazývají tuto nejvyšší bytost „velikým kapitánem“.³⁾ Také Křováci věří v neviditelného muže na nebi, jenž svět řídí a spravuje. K tomuto muži se modlí a provozují k jeho cti náboženské tance, kdykoliv jest jim proti nepříteli do boje táhnouti. Také mají kouzelníky, kteří prý mohou déšť a bouři na smrtelníky svolávat.⁴⁾

Ale ani v Americe není jediného kmene bez náboženství. Darwin staví obyvatele Ohnivé země na střední stupeň mezi zvířetem a člověkem a upírá jim veškeru víru v nějakou vyšší bytost. Než na druhé straně sám sobě odporuje. Ve svém díle o „Původu člověka“⁵⁾ vypravuje, že na loď „Beagle“, na níž se okolo jižní Ameriky plavil, vzali do Anglie také jednoho muže z Ohnivé zemi, jenž spatřiv, že kdosi z plavců zastřelil divokou kačenu a pak kůži její vycpal, slavnostným hlasem zvolal: „Ó Mr. Bynoe (tak se jmenoval střelec), mnoho deště, mnoho sněhu, mnoho větru.“ Slovy těmito dal zajisté výraz obavě, že jeho Bůh všecky, kdož jsou na lodi, za zastřelení ptáka přísně potrestá. I tento surový kmen má tedy víru v bytost vyšší, na níž příroda i člověk závisí. Vypravujeť sobě o velikém černém muži, jenž se lesy prochází, všecko slyší a vidí, a lidem podle jejich dobrých anebo špatných skutků posílá buď krásné nebo špatné počasí.⁶⁾

Vůbec lze říci, že nynější ethnologie nezná na světě ani jediného lidského kmene, jenž by neměl naprosto žádného nábo-

¹⁾ Dr. Wilhelm Schneider: op. c. S. 363.

²⁾ l. c. S. 365.

³⁾ l. c. S. 63 f.

⁴⁾ Dr. Bonif. Platz: Die Völker der Erde. Afrika. Würzburg. Col. 85 f.

⁵⁾ Die Abstammung des Menschen. S. 105.

⁶⁾ Dr. Wilhelm Schneider: l. c. S. 71 f.

ženství. Pojmy jeho o Bohu jsou často zatemněny a úžasnou pověrou až k nepoznání znetvořeny. Ale všemi náboženstvími, i nejhorším a nejstupidnějším fetišismem prokmitá přece víra ve vyšší bytost, ať jest již dobrá a člověku nakloněna, nebo zlá a člověka po všech cestách života jeho krutě pronásledující. Člověk naprosto nemůže býti bez náboženství. Není-li pro svou mravní zvrhlost schopen, aby povznesl se k víře v Boha všemoudrého a všemohoucího, Stvořitele nebe i země, nebo je-li jeho myšlenkový obzor tak úzký a těsný, že si této nejvyšší duchové nade hmotný svět povznesené bytosti nedovede pomyslit, ztotožňuje si božstvo s bytostmi aneb silami přírodními, které buď svou velikostí aneb svým blahým, pokud se týče, svým neblahým vlivem na přírodu vzbuzují v něm podiv, úžas anebo bázeň a strach. A klesl-li ještě hlouběji, robí si rozličné sošky a věří, že v nich jeho bohové buď se vtělili aneb aspoň tajuplným způsobem přebývají. Člověk raději se drží náboženství lichého a bludného, než aby byl úplně a zcela beze všeho náboženství.

Tuto nutnost náboženství pro každého člověka líčí převelebně jeden z největších veleduchů lidského pokolení, sv. Augustin.

Jednoho večera, tak vypravuje ve svých „Vyznáních“,¹⁾ procházel se na břehu mořském, právě když slunce na dalekém obzoru zapadalo. Moře, jehož vlny majestátně šuměly, rozprostíralo se před zraky jeho ve své vznešené velkoleposti do nedozírné dálky. Světec zadíval se v toto velebné divadlo a byv pohledem tímto v hlubinách duše své dojat zvolal: „O moře, o přírodu, pověz mi, jsi-li ty mým Bohem, jenž duši mé může mír poskytnouti.“

Na tomto stanovisku stojí náboženství, jež síly přírodní, jež hmotu samu zbožňuje. — Ale vlny mořské šuměly, jakoby k němu volaly: „Quaere super nos! Nos non sumus deus tuus.“ „My nejsme tvým bohem, my jsme pouhými tvory, a nemůžeme želaného míru vlít do srdce svého. Hledej výše Boha svého, hledej výše!“ Mezi tím zmizelo slunce na obzoru a na temném blankytu, jehož ani jediný mráček nepokrýval, zatřpytilo se tisíce a tisíce jasných hvězd. Sv. Augustin pozvedl zraků svých k nebeské jejich kráse a zvolal: „Vy hvězdy, povězte mi, jste-li vy mým Bohem, jenž srdci mému může pokoj dáti? — Toť náboženství esthetiky, toť kult krásna v básnictví a umění, jenž zbožňováním zevnější formy se jeví. — Tu však sv. Augustinu připadalo, jakoby hvězdy divůplnou

¹⁾ Confess. X. 6.

harmonii se rozzvučely a s blankytu nebeského k němu volaly: „My nejsme tvým Bohem, my jsme jen jeho tvory a naše krásná harmonie nemůže vlítí míru do srdce tvého. Quaere super nos, hledej výše Boha svého.“ A duch jeho zalétal výše až nade hvězdnaté nebe k duchům před trůnem Božím stojícím. I zvolal k nim: „Vy vznešení duchové, povězte mi, jste-li vy mým Bohem, jenž srdci mému pokoj může dáti?“ — Toť kult genia, jež mnozí obzváště v nynější době za náboženství budoucnosti prohlašují. — Ale i odtud dotknul se hlas sluchu jeho: „My nejsme tvým Bohem, my jsme jen jeho tvory a nemůžeme dáti míru srdci tvému. Quaere super nos. Hledej výše Boha svého.“ A tu povznesla se duše ještě výše nad přírodu i nade všechny duchové bytosti až ku trůnu Božímu. A tu se již netázal: pověz mi, jsi-li Ty mým Bohem, nýbrž klaněl se Bohu a Pánu svému a v duši jeho nastal blažený klid a z tohoto klidu vystupovala k nebes trůnu modlitba: „Srdce mé nemělo pokoje, pokud nespočinulo v tobě. Ty jediný vrátil jsi pokoj duši mé, proto jsi můj Bůh, v němž jedině věčného pokoje nadíti se mohu.¹⁾

Dějiny dosvědčují, že člověčenstvo od počátku vždy náboženství mělo, vždy nějakou nejvyšší bytost etilo, vždy naději v nesmrtelnost duše a život záhrobní věčně trvajícím se kojilo a zemřelé s náboženskými obřady pohřbívalo. A tyto dějiny podávají také zároveň důkaz, že žádná instituce nezasahovala tak hluboce do života národův a pokroku osvěty a vzdělanosti tak účinně nepodporovala, po případě nezastavovala, jako právě náboženství. Z důvodů náboženských rozlicovaly se často kruté války, kterými mocné říše byly vyvráceny, celé kraje zpustošeny a potoky lidské krve vyceděny. Idea náboženská určovala směr dějin všech jednotlivých národů. Jaké měl ten neb onen národ náboženství, takou měl také osvětu a vzdělanost, také měl dějiny. Osvěta jest výplodem a dalším sousledkem ideí náboženských. Jak ohromný jest rozdíl mezi osvětou národů křesťanských a národův islamu oddaných! Kdežto křesťané kráčeji v osvětě a vzdělanosti stále ku předu, jeví mohamedáni všude jen zkréhlost a ztrnulost. Tomuto tvrzení nevádí dřívější vzdělanost Arabův a výše, na níž stáli Maurové ve Španělech. Ke kultuře arabské nedal podnět Korán, nýbrž vzdělanost oněch národů, s nimiž mohamedáni na svém vítězném pochodu po Asii, Africe a Evropě v bližší styky vešli. Kde však výhradně jen Korán vládl, tam mečem a ohněm zničena veškera osvěta a vzdělanost

¹⁾ Confess. libr. IV. cap. 10, 11. Cf.; cf. Hettinger: l. c. S. 388 f.

podmaněných národů. Jak bídný jest nynější stav hmotný i duševný, v němž národové mohamedánští, jakož i ostatní národové pod jařmem islamu úpící v Evropě, Asii a Africe jsou postaveni! Národové mohamedánští pořád více zmírají, a kdyby nebylo hamiznosti evropské politiky, jistě by panství půlměsíce již dávno bylo zatlačeno do těch koutů, ze kterých silou elementární svého ukrutného, vše zdrcujícího fanatismu po všech vůkolních krajích daleko se bylo rozšířilo. Mohamedanismus nemá v sobě žádné obrozující síly, již by se zase ze svého nynějšího úpadku mohl povznesti a národy, kteří jej vyznávají, k novému životu osvěžití a vzpružití. Zánik turecké říše, v níž mohamedanismus doposud jaksi zosobněn, jest pouhou otázkou času. Tím však nechceme říci, že mohamedánští národové nejsou již schopni onoho hrozného fanatismu, jenž mohamedanismu hned při prvním vzniku jeho tak úžasnou rychlostí cestu klestil.

Jest sice pravda, že i život křesťanských národů v Evropě jeví na sobě mnohé známky, které zcela zřejmě věští všeobecný rozklad jejich života. Obzvláště otázka sociální, kteráž den ode dne stává se palčivější, otvírá nám hrůzoplnou vyhlídku do budoucnosti.

Dokud však organismus reaguje proti cizím látkám, které do něho vnikly a život jeho ohrožují, dotud trvá naděje, že tyto škodlivé látky ze sebe vypudí a tak dřívějšího zdraví zase nabude. A poněvadž církev katolická činí všude nadějně pokusy, otázku sociální rozřešiti na základě křesťanském a hrůzoplne protivy, které společenský život z jeho křesťanských základů vyvracejí, zase vyrovnati zákonem Kristovým, není žádné příčiny, abychom nad budoucností zoufali. Církev katolická, jež již jednou tvářnost země obnovila, když na místě vyžilé římské říše novou evropskou společnost založila a k netušenému rozkvětu přivedla, má dosud touže Božskou moc ku blahu člověčenstva všech věkův a všech míst sobě Kristem svěřenou a může zajisté i podruhé a potřetí atd. zažehnati veškero nebezpečí, životu evropských národů hrozící.

Poněvadž náboženství jest dějem všeobecným, musí také míti všeobecnou příčinu. Jinak zůstane zjev tento hádankou naprosto nepochopitelnou. A proto nelze příčiny jeho hledati mimo přirozenost lidskou. Kdyby bylo náboženství zevnější nějakou příčinou člověku vštípeno, bylo by mu něčím cizím, nahodilým, teprv mimotně (per accidens) k jeho přirozenosti přistupujícím. Co však jest člověku jen nahodilým a mimotným, nikdy s ním tak

těsně nesroste, aby se od jeho přirozenosti nedalo naprosto odloučiti.

Poněvadž jest náboženství se samou přirozeností lidskou co nejtěsněji srostlé, musí jeho poslední důvod v této přirozenosti samé býti obsažen.

Náboženství jsouc požadavkem a projevem samé rozumné přirozenosti lidské, předpokládá nutně v člověku duchový, rozumem a svobodnou vůlí obdařený princip. Bytost, která Boha poznává, ctí a miluje, musí míti duchovou duši, a nemůže býti pouhým zvířetem třeba sebe dokonalejším, tak jak darwinismus učí.

Kdyby nebylo podstatného rozdílu mezi zvířetem a člověkem, musilo by také zvíře míti aspoň začátečné nějaké náboženství. Právě-li prof. Braubach,¹⁾ že pes ku svému pánu skutečně jako ku svému bohu pohlíží, dává tím na jevo, že nemá o náboženství ani nejslabšího ponětí. Zajisté ještě nikdo na světě nepozoroval, že by pes — a co platí o psu, platí o každém zvířeti — ctnost miloval a nepravost nenáviděl, že by dobrovolně se postil a i jinak se umrtvoval, aby si získal zásluhy pro život věčný, ještě nikdo neviděl, že by pes vůbec na život věčný pomýšlel, že by poslým psům zbožnou zpomínku věnoval. Pes nikdy ještě nectil a nevzýval bytosti neviditelné a nikdy jí také veřejné úcty společně s ostatními psy nevzdával. Poslouchá-li pes pána svého a je-li mu věrně oddán, činí tak z pouhé pudové náklonnosti a dokazuje tak bezděčně, že člověk jest vyšší bytostí, jež mu pána přírody a zástupce samého Boha v panství tomto představuje.²⁾

Kdo tedy o „zvířecím náboženství“ mluví, ten věru zneužívá posvátného slova náboženství.³⁾

Materialismus, jenž člověka pokládá za nejvyvinutější zvíře, musí také zcela důsledně i náboženství lidského pokolení prohlašovati za pouhý rozvoj náboženských pojmův a principů již ve zvířeti v začátku a zárodku se jevících. Proto také dovozuje nauka materialistická vesměs náboženství monotheistické z polytheismu, a tento ze surového fetišismu proti všemu svědectví dějepisu, jenž učí, že všichni národové, jejichž dějiny až ke kolébce jejich lze

¹⁾ Religion, Moral usw. der Darwin'schen Artlehre. 1869. S. 53. Sr. Darwin: Die Abstammung des Menschen. I. c. S. 105.

²⁾ Wieser: op. c. S. 58 f.

³⁾ Homo versus Darwin. Aus dem Engl. Leipzig 1872. S. 179—194.

stopovati, čím blíže stáli této své kolébky, tím čirější a vznešenější měli také názory náboženské. Tak na př. vyznávali staří Indové ethický monotheismus, věřili ve stvoření světa, v původní rájský stav člověčenstva, jeho hřích a pád, v nesmrtelnost duše, ano i v těla vzkříšení.¹⁾ Rovněž i Peršané vyznávali víru v jednoho Boha, Stvořitele světa duchového a hmotného, v nesmrtelnost duše, ve všeobecný soud atd.²⁾ Totéž lze říci o všech ostatních kulturních národech starověku, jak o Babyloňanech, Assyrech, Egyptanech, Řecích a Římanech. Nestranný dějepis podal nezvratný důkaz, že tyto národové s výše monotheismu průběhem času pořád více klesali, až upadli v polytheismus a konečně i v úplnou nevěru. A co platí o těchto národech, per analogiam jest souditi o všech ostatních národech a kmenech lidských.

Jednotliví národové nepostupovali z fetišismu k polytheismu, a z polytheismu konečně k monotheismu, nýbrž opačně z monotheismu klesali k polytheismu a někdy se zvrhli až ku sprostému fetišismu. Není pravda, co Darwin³⁾ praví, že nemáme žádných důkazů, že člověka hned od počátku zušlechťovala víra v existenci všemohoucího Boha. Nemůžeme sice o každém jednotlivém národu dokázati, že s původního monotheismu do polytheismu a do modloslužby sklesl. Ale tolik jest jisto, že čím dále kterýkoliv národ k jeho původu můžeme stopovati, tím čirějšími, ušlechtilejšími a dokonalejšími shledáváme jeho názory náboženské.

Jak nejpřesně a směřně materialismus postup náboženství z fetišismu k monotheismu vysvětluje, důkaz toho podává nám sám Darwin.⁴⁾ Původní náboženství člověka záleželo prý ve víře v neviditelné čili duchové síly. Jakmile se jeho nejdůležitější mohutnosti obrazivosti, podivu, zvědavosti, a vůbec přemyšlivosti poněkud jen vyvinuly, snažil prý se ihned porozuměti věcem a dějům, které okolo něho se děly. I připisoval tyto děje a zjevy zvláštním duchovým bytostem. Také prý není pravdě nepodobno, že těmto duchovým bytostem daly sny člověka původ. Neboť divoch prý nerozeznává mezi dojmy subjektivními a objektivními. Když se mu něco zdá, myslí prý si, že duše jeho byla na cestách, ze kterých pak se s rozličnými zpomínkami vrací. Poněvadž divoch

¹⁾ Dr. Engelbert L. Fischer: Heidenthum und Offenbarung. Mainz 1878. S. 102 ff.

²⁾ Dr. Engelbert L. Fischer: I. c. S. 113—161.

³⁾ Abstammung des Menschen. S. 103.

⁴⁾ I. c. S. 103.

duchovým silám, jimž různé zjevy přírodní připisuje, přikládá tytéž náruživosti a city, jimiž jeho vlastní nitro bývá zmítáno, musila prý se víra jeho v tyto síly zcela přirozeně proměnit ve víru v rozličná božstva. Než však dostoupila tohoto stupně dokonalosti, musily prý jeho intelektuální a mravní schopnosti tak býti již vyvinuty, aby byly schopny citů odvislosti, bázně, úcty, vděčnosti, naděje atd.

Jako darwinismus spojuje druh opičí a pokolení lidské mnohými přechodnými tvary, tak spojuje pouhé a naprosté bezbožectví nižších tvarů zvířecích a náboženství monotheistické, jež nejvzdělanější národové nynější doby vyznávají, rovněž mnohými středními stupni, jako jsou: cit oddanosti, poslušnosti a věrnosti, jaký na př. u psa vzhledem k člověku shledáváme, víra v duchové bytosti, jakožto příčiny všech zjevů přírodních, fetišismus a s ním spojený šamanismus či kouzelnictví, polytheismus a monotheismus. Poněvadž darwinismus pokládá člověka za pouhé, jen poměrně nejvíce vyvinuté zvíře, nemůže také v jeho náboženství ničeho jiného viděti, než nejvyšší vývoj oněch citů bázně, oddanosti, vděčnosti atd., kterými se výše organisovaná zvířata vyznamenávají. Je-li, jak materialismus praví, největší vy-
možeností tohoto století jasné a nezvratné poznání, že nestvořil Bůh člověka, jak se až doposud za to mělo, nýbrž že stvořil člověk Boha, pak ovšem pojem tohoto Boha závisí na stupni vývoje, na kterém právě člověk stojí. A poněvadž člověk vzniknul ze zvířectva a po mnohých teprv přechodných tvarech dosáhl své nynější tělesné a psychické dokonalosti, i náboženství jeho prodělalo tentýž proces vývoje z pouhé zvířeckosti až k nejvyššímu tvaru svému, jakého v monotheismu došlo.

Ale jako postupný organický vývoj člověka z opice a vůbec tvarů vyšších ze tvarů nižších jest pouhou apriorní jen o analogii se opírající hypotésí, jež dosud ani jediným empirickým dějem není dokázána, tak také názor materialismu, že náboženství člověka již v životě zvířecím má svůj kořen, a že se z tohoto kořene s touže nutností vyvinulo, s jakouž člověk podle své tělesné a psychické stránky ze zvířete svůj původ vzal, jest jen libovolnou smyšlenkou, již dějiny člověčenstva co nejrozhodněji odporují.

Dějiny všech národů jakož i denní zkušenost nad slunce jasněji dokazují, že i ve příčině náboženství mezi člověkem a zvířetem jest ohromná propast. Zvíře nemá náboženství, kdežto člověk, i kdyby stál na nejnižším stupni

lidskosti, uznává a ctí nějakou vyšší bytost, má náboženství.

S náboženstvím co nejtěsněji souvisí mravnost.

Poněvadž jediný člověk již svou přirozeností jest určen, aby Boha poznával, ctil a miloval, jest také jen on sám schopen mravných skutků, mravnosti. Základem a podmínkou mravních skutků jest jejich svobodnost a přičetnost ze svobody plynoucí. Každý člověk jest si vědom, že se může zcela svobodně ku svým činnostem určit. Dnes může učiniti nejpevnější předsevzetí, že to neb ono vykoná, zítra na toto předsevzetí buď zapomíná, neb úmyslně proti němu jedná. Každý člověk jest sobě úplně vědom, že jeho myšlenky, tužby, snahy a skutky jsou úplně jeho vlastnictvím, o něž nemůže ho nikdo oloupiti. Koná-li něco, jest úplně přesvědčen, že toho může také opomenouti.

Každý člověk jest přesvědčen, že se mu ve všech skutečích řídití jest podle svatého, nezměnitelného zákona, který ho zavazuje, ale nikterak fysicky nenutí, aby dobré činil a zlého se varoval. Každý člověk jest přesvědčen, že nad vyplněním tohoto zákona, ježž mu jeho zdravý rozum ohlašuje, bdí nejsvětější a nejspravedlivější soudce, jehož ani jediná myšlenka, ani jediná žádost, ani jediný skutek nemůže býti tajným. Každý člověk jest přesvědčen, že před tímto soudcem bude mu kdysi z veškerého života přísné účty skládati. A proto jest si také každý člověk vědom, že jest za své skutky vyšší bytostí zodpovědným. Přestoupí-li nějaký mravní zákon, tu mu ihned jakýsi vnitřní tajuplný hlas, ježž svědomím nazýváme, věští, že jednal nesprávně, že skutek jeho trestuhodný. Svědomí jest s přirozeností lidskou tak srostlé, že ho lze sice poněkud otupiti a ohlušiti, ale nikdy úplně potlačiti. A svědomí toto jest nejzřejmějším svědkem svobody lidské.

Přesvědčení o svobodě jest co nejhluběji vryto v duši každého člověka. Proto pravdu má sv. Augustin, praví-li o svobodě lidské: „Což nehlásají lidské svobody pastýři na horách, básníci v divadlech, učenci v knihovnách, učitelé ve školách, sluhové Boží v chrámech a lidské pokolení na veškerém okršku světa?“¹⁾

Každý člověk ze své vlastní zkušenosti předobře ví, jaké boje jest mu ustavičně podstupovati proti vlastnímu tělu a jeho smyslné, nezřízené žádosti, chce-li jednati tak, jak mu svědomí velí. Člověk jest tak říkáje ve svém nitru rozdělen. Jakási tajná moc jej usta-

¹⁾ De duabus anim. c. 11. n. 15.

vičně vábí a táhne k rozkošim smyslným a požitkům tělu lahodícím, ale jiná moc mu zároveň velí, aby přese všecken půvab těchto tělesných rozkoší a požitků poslechl hlasu svědomí a konal, čeho zákon mravní na něm žádá. Člověk nalezá takto ve svém nitru dva zákony sobě odporující, zákon mravnosti a zákon smyslnosti a mezi těmito dvěma zákony jest uprostřed postaven, maje mezi nimi volbu úplně svobodnou. Svou bytností a přirozeností není ani k jednomu ani k druhému determinován a proto nemusí se nikdy oním zákonem řídit, který větší mocí na něj působí. Někdy útočí smyslnost na člověka až záchvatně, a člověk jí přece odolá a koná, co mu Bůh hlasem svědomí velí.

Jako fysický řád ve světě jest založen na fysickém zákonu, tak jest život lidský ve své nejvnitřnější bytnosti podmíněn a opřen mravním zákonem, jenž člověka sice ve svědomí zavazuje, ale přitom přece fysické svobody mu neodnímá. A tato fysická svoboda náleží k samé přirozenosti lidské. Bez této svobody neobstojí žádná lidská společnost. Každá společnost, ať jest to rodina, obec, stát, atd., vychází z přesvědčení, že člověk jest pánem svého jednání a proto ho činí zodpovědným za všechny skutky, které její blaho ohrožují. Každá společnost má své určité zákony, jejichž přestupitele přiměřenými tresty stihá. — U zvířete však není ani stopy po svobodě. Zvíře řídí se ve veškerém životě vrozenými pudy, proti nimž samo sebou nikdy nemůže jednat. Nevědouc ničeho o mravních zásadách a povinnostech nemůže se nikdy ve svém jednání poznányi a všestranně uváženýi účely řídit. Život zvířete nemůže se proto ani mravným ani nemravným nazývati. Tichá ovce nemá, co se mravnosti týká, žádné přednosti před dravým vlkem, prostá holubice přede lstivou a nevěrnou kočkou. Kdyby byl člověk ve všech svých skutcích právě jako každé zvíře podroben fysické nutnosti, dopouštěl by se stát největšího bezpráví, kdyby člověka státní zákony přestupujícího trestal, zvířeti však skutků jeho mnohdykrátě společnosti lidské ještě škodlivějších nepřičítal. Když kůň se splaší a jezdcе k smrti usmývá, nikomu nenapadne před porotu jej pohnati a žádati, aby jej k smrti aneb aspoň k doživotnímu žaláři odsoudila. Dopustí-li se však člověk tohoto zločinu a zavraždí-li bližního, i kdyby tak učinil v největším vzteku, žádá každý člověk, jenž ve svém srdci má ještě jiskru citu pro spravedlnost, aby vrah byl náležitě potrestán. Kdyby neměl člověk svobody, nebylo by také žádného rozdílu mezi jeho dobrými a špatnými skutky, a následovně ne-

mohl by také ani za své nejpodlejší a nejhanebnější skutky nikým býti trestán. A poněvadž člověk od přírody jest vždy ku zlému více nakloněn, než k dobrému, musel by jako divá šelma stále na řetěze uvázan býti, aby nezardousil svých spolublížních, kteří by se mu jen poněkud v cestu postavili. Kdyby se lidská společnost proti zlosynům nebránila přiměřenými tresty, zajisté by neobstála. A proto materialismus a jeho nynější darwinský representant stavě člověka na stupeň pouhého zvířete a podrobuje veškeren život jeho pouhé fyzické nutnosti, podkopává všechny základy, na nichž lidská společnost jest zbudována.

Kdyby člověk neměl duchového života a tímto životem nebyl postaven do řádu mravního nad řád fyzický povzneseného, řídil by se ve svém životě jen smyslnými pudy a byl by v projevech těchto pudů fyzickým zákonům právě tak nutně podroben, jako každé zvíře. Než jak ohromný rozdíl jeví se nám v životě zvířecím a v životě lidském!

Všecky zvířecí činnosti směřující k zachování života individuálního každého zvířete jakož i zvláštního druhu jeho jeví se hlavně ve dvou pudech: pudu potravním a pohlavním. Tu jest však obzvláště jednu okolnost míti na zřeteli. Žádné zvíře nemůže pudu potravního a pohlavního zneužití a vykročení z mezí, jež příroda sama každému pudu vytkla. Zapudí-li zvíře hlad, uhasí-li žízeň a vyhoví-li, přijde-li jeho doba, pudu pohlavnímu, ukájí se jeho pochoť, a zvíře nežádá si ani pokrmu ani nápoje, ani dalšího spojení tělesného. Nikdo ještě neviděl, že by se zvíře přepilo, nebo přílišným ukájením pudu pohlavního své zdraví zničilo. Příroda sama otočila obojí tento pud jistou ohradou, již zvíře nemůže překročiti. A co vidíme u člověka? I člověk jakožto bytost smyslná cítí v sobě týž pud potravní a pohlavní. Ale čím se od zvířete podstatně liší, to jest výsada jeho lidskou důstojnost na výsoť pokořující, že může tomuto pudu i přes přirozené meze jeho úzdu popustiti a tak nejen ku zvířeti se snížití, nýbrž ještě pod zvíře klesnouti. Že člověk tohoto dvojího pudu často zneužívá, o tom podává jak denní zkušenost tak i dějiny všech národů přesmutné doklady.

Kdyby člověk ve svém životě jako každé jiné zvíře fyzické nutnosti byl podroben, nedaly by se vysvětliti ony smutné zjevy, které nejen jednotlivci předčasný hrob připravují, nýbrž i celé národy v propast záhuby uvrhují. Jako se může člověk na perutech víry a lásky k Bohu samému povznesti a jemu svým životem se

připodobniti, tak může i pod němou tvář klesnouti. Obojí tento zjev povznesení i ponížení jeho dokazuje, že není člověk železnou nutností řádu fysického jako zvíře spjat, nýbrž že svým duchovým životem nad tuto nutnost se povznáší do řádu vyššího, jenž se řídí zákony vyššího druhu, zákony mravními. A proto jest člověk nejen pánem svého duchového života, nýbrž může i svůj tělesný život (potravní i pohlavní) ovládati, zákonu mravnímu podrobovati a přizpůsobovati a tak jej do řádu mravního povznášeti. Kdo však podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem popírá a člověka jen za nejdokonalejší zvíře prohlašuje, popírá také svobodu člověka, jakož i každý mravní zákon a následovně i všechen mravní řád ve světě Bohem samým založený.

Liší-li se člověk od zvířete svou podstatou, náleží-li do vyššího řádu, jež řádem mravním nazýváme, jest mu nezbytně také plniti povinnosti, které mu tento mravní řád ukládá. A poněvadž plnění těchto povinností jest často spojeno s nemalým sebezapíráním, k němuž mnohý člověk nenalezá v sobě dosti sil, proto nechce býti člověkem, jenž mimo tělesný život má také nesmrtelnou, Bohu podobnou duši, nýbrž chce býti raději zvířetem. Tot nejhlavnější důvod, proč materialismus v nynější době nabyt tak ohromného vlivu na všechny vrstvy společnosti lidské.

Kdykoliv tedy člověk se snižuje ku zvířeti jako ku svému pokrevnému bratru, nečiní tak pro rozumné důvody, které by mu snad tuto jeho zvířecí sourodnost doporučovaly, jako spíše z podnětu zvrhlé vůle své, které se zvířecí život beze vší obmezenosti a zodpovědnosti před vyšší bytostí na výsost zamlouvá. Pokažená vůle lidská čili lidská mravní zvrhlost a ničemnost a nikoliv věda, jak materialismus a jeho darwinští stoupenci tvrdí, bojuje proti vznešené křesťanské nauce o původu a cíli člověka. Aby tato mravní ničemnost tím spíše došla cíle svého, předstírá rozumu rozličné klamně, ale na první pohled pravdě podobné důvody, jimiž rozum, pozbyv již vší pravé a upřímné touhy po jasném poznání pravdy, dává se často přemluvíti a přelstíti. Z této příčiny odvracejí se nyní tisíce a tisíce od nauky křesťanské a vrhají se v náručí bohopustému materialismu. Jen kdo ve svém mravním životě až ku zvířeti klesá, může bez zardění tvrditi, že zvíře až ku člověku se povznáší.¹⁾

¹⁾ Wieser: op. c. S. 59 ff.

ε) Člověk se od zvířete liší také svým životem pospolitým.

§ 57.

Abychom duchovost člověka, již se nad každé zvíře povznáší, všestranně poznali, nestačí člověka uvažovati jen jakožto jedince o sobě a pro sebe existujícího, nýbrž jest nezbytno i jeho poměr ku společnosti lidské místnější úvaze podrobiti.

Materialismus zcela důsledně učí, že člověk není od přírody bytostí společenskou, nýbrž že se jen znenáhla z přírodního stavu, v němž se netovaryšným zvířatům na vlas podobal, povznesl k životu tovaryšnému a společenskému.

Byl-li však původní stav lidský stavem zvířecím, pak jest tento stav člověku přirozený a proto naprosto nezměnitelný. Pokud však lidská zkušenost sahá, neznáme ani jediného druhu zvířecího, jenž by byl původní způsob života svého v nějaké podstatné věci pozměnil. Každé zvíře žije nyní právě tak, jako před 1000, 2000 . . . lety. O nějakém postupném vývoji života zvířecího zkušenost naprosto ničeho neví. Zvířata, která žila původně buď osamoceně nebo v páru, nebo ve větších tlupách, žijí doposud tímto způsobem. Věda, jako nemůže konstatovati ani jediného případu, v němž by se byl vyšší druh vyvinul ze druhu nižšího, nemůže také ze zkušenosti ani jediného dokladu uvesti na důkaz, že by byl některý druh zvířecí svůj přirozený způsob života pozměnil. A co platí o zvířectvu, platí také o člověku. Pokud člověka v jeho životě lze stopovati, potud vedl život pospolitý.

Darwinismus v této příčině jednoduše předpokládá, co se má teprv dokázati, a z tohoto předpokladu dovozuje pak větu, o níž nám tu běží. Podle darwinismu byl člověk původně jen výše vyvinutým zvířetem, a poněvadž zvířecí stav, z něhož se na stupeň své nynější lidské přirozenosti povznesl, nebyl pospolitý, ergo i přirozený život člověka nebyl pospolitý. Závěr tento byl by, jak patrně, jen tenkrát správný, kdyby bylo pravda, že člověk ze zvířete se vyvinul. Poněvadž však zdravý rozum již a priori nezvratnými důvody dokazuje nemožnost vývoje člověka ze zvířete a přírodověda z empirie neuvádí pro něj ani jediného dokladu, nezbyvá, než stav, ve kterém člověk nyní na svět přichází, míti za stav přirozený a původní. Jiné možnosti není. Nynější stav člověka však nezbytně žádá života společenského.

Každý člověk přichází na tento svět ve stavu nevyvinutém a nedospělém. Jeho potence a vlohy dřímají v něm a čekají na svůj postupný vývoj, jímž teprv docházejí svého zdokonalení a tím také svého dovršení a úplného uskutečnění. Po narození žije dítě jen život vegetativní a teprv později počíná jeviti život sensitivní a intelektuální. A co zde především jest na zřeteli míti, dítě nemůže samo sebou jeviti žádné své potence, ani vegetativní, ani animální, ani intelektuální, jsouc vesměs odkázáno na pomoc a podporu cizí. Co se týká vegetativního a animálního života, jest věc sama sebou zřejmá. Bez pomoci matky, bez pomoci rodičů musí každé dítě zhynouti, nemohouc sobě po dlouhou dobu ani potřebné potravy ani ostatních k životu nezbytných prostředků započísti. A když se přibližuje doba, kde člověk normálně se vyvíjející do rozumu dospívá a život intelektuální jeviti počíná, tu potřebuje pomoci rodičův a učitelů ještě větší měrou. Rozum, jako vůbec každá potence, podobá se semeni do duše lidské vloženému. Jako každé semě, má-li klíčiti, se vyvíjeti a konečně v rostlinu vypsěti, potřebuje zevnějšího vlivu vláhy, světla a tepla, tak i vloha rozumová jen tenkrát do činnosti přechází a rozličné vědomosti si osvojuje, působí-li na ni jiná již vyvinutá intelligence vkládajíc do ní poznatky a idey, kterými sama jest opatřena. A proto dítě jen tenkrát může se vzdělati, má-li vzdělané rodiče a učitele, kteří mu vštípiti dovedou rozličné vědomosti a zručnosti od prvých počátků každé osvěty a vzdělanosti, od abecedy až k relativně nejvyššímu stupni té neb oné vědy. A co platí o vědě, platí rovnou měrou také o každém řemesle a umění.

Ale i když člověk duševně úplně se vyvinul a zaujal stálé postavení ve společnosti lidské, má tolik rozličných potřeb v životě svém, že jest zhola nemožno, aby jim sám svými vlastními silami vyhověl. Řemeslník a průmyslník na př. potřebuje namnoze velikého množství rozličných nástrojů, bez kterých nemůže naprosto svého řemesla a průmyslu provozovati. Těchto nástrojů nedovede si však sám zhotoviti a proto jest odkázán na řemeslníky a průmyslníky jiné atd. Totéž platí o učencích, kteří rovněž bez popudův a pokynů učenců jiných v té neb oné vědě na slovo vzatých se neobejdou.

Vůbec lidská přirozenost chová v sobě nesčíslné téměř množství vloh a schopností, kterých nemůže sama sebou bez pomoci vnější vyvinouti.

A proto jest každý člověk bez výjimky od svého narození

až do smrti odkázán na společnost lidskou, bez níž jak jeho organický, tak obzvláště intelektuální život musí úplně zakrnětí.

Ve přírodním životě pozorujeme, že každá bytost vyvíjí potence a vlohy, jež v sobě chová. Příroda sama stará se o možnost tohoto vývoje. Odporuje účelnosti všude v přírodě vládnoucí, jakož i rozumu vůbec, aby příroda, čili správněji řečeno, aby Tvůrce přírody nějakou bytost opatřil mohutnostmi a vlohami, kterých nikdy nemůže upotřebiti a tak dosíci dokonalosti těmto vlohám přiměřené. A proto jest zhola nemožno, aby Bůh člověka opatřil tak mnohými a vzácnými vlohami a schopnostmi, jichž by nikdy nemohl uskutečniti. Kdyby však člověk nežil jakožto člen společnosti lidské v těsném svazku a ustavičném styku s jinými lidmi, přemnohé tyto vlohy zůstaly by navždy ležeti ladem. Ve společnosti lidské, v níž jednotlivci s celkem jako údové s organismem jsou spojeni, pracuje jednotlivec pro veškero lidské pokolení a toto pokolení pečuje navzájem zase o každého jednotlivce. Seč nejsou síly jednotlivého člověka, toť má vykonati celek, co přesahuje síly jednoho pokolení, toť stává se úkolem pokolení následujícího, a nestačí-li ani jeho síly k dokonání díla tohoto, ponechává se pokolením budoucím. Tak pokolení podává ruku pokolení, odevzdávajíce mu veškero bohatství práce již vykonané a zároveň ho zavazujíc, aby v práci této jak ku blahu jednotlivce tak i celku pokračovalo. Jako jednotlivý člověk svým animálně-duchovným životem jest souborem a representantem veškeré přírody, tak jest svými schopnostmi zároveň také representantem všeho pokolení lidského, ačkoliv vývojem svým a prací svou jest jen nepatrným článkem v tomto nepřehledném řetězu jednotlivých lidí, kmenů, národů a jejich pokolení od počátku až do konce světa.

Přirozenost každého člověka zahrnuje v sobě jako v zárodku veškeru společnost lidskou a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že člověk již přirozeností svou jest bytostí společenskou, určenou k životu pospolitému, v němž jedině cíle svého dojití může jak vzhledem ku své stránce tělesné (vegetativně-animální), tak i duševné.

S tím úplně souhlasí pudy a náklonnosti lidské. Každý člověk miluje život společenský. Mrzoutství jest znamením buď duševné nebo tělesné choroby. I ti, kteří jinak samotu milují, rádi se zdílejí se svými bližními o své slasti a strasti a to často větší ještě měrou, než lidé, kteří ve společnosti žijí. I oni mají potřebu, aspoň občas se svými známými vyměnití myšlenky a city, jimiž hárá duše jejich.

Jako člověk vůbec nade všechny bytosti přírodní se vyznamenává podivuhodnou všestranností, tak také jeví ve svém společenském životě tak úžasnou rozmanitost a pestrost, že po ní u žádného zvířete neshledáváme ani nejmenší stopy. Podle různého stupně vzdělanosti, náboženství, podnebí atd. nabývá společenské zřízení jednotlivých národů tvarů nejrůznějších. Jak dosvědčují cestovatelé, kteří navštívili rozličné kmeny a národy na povrchu zemském, mají všichni kmenové lidští, i kdyby stáli na sebe nižším stupni vzdělanosti a snad se skládali jen z několika rodin, své zvláštní společenské zřízení s nějakým pohlavárem v čele, jenž větší nebo menší moc nad kmenem provozuje, rozličné daně a dávky od jednotlivých členů kmene přijímá, v čas války jak výbojně tak i obranně vojenskou výpravu řídí atd. Bez určitého společenského řádu žádný národ neobstojí. A tento řád musí býti tím určitější a složitější, čím četnější jest počet lidí, kteří se za nějakým účelem vespolek slučují a čím jest vyšší stupeň vzdělanosti jejich. Pouhá horda lidí bez hlavy, bez zákonodárné a výkonné moci, bez soudnictví atd., nedá se ani mysliti. Nebo v takové zběři musil by se rozzuřiti boj všech proti každému jednotlivci a jednotlivce proti všem, a boj tento by neustál, až by se celá horda úplně vyhladila a zničila.

Když r. 1881. derviš Mohammed Ahmed za pravého proroka (za Mahdiho) se prohlásiv podrobil sobě všecky arabské kmeny v egyptském Sudanu, Kordofanu atd. a táhl na Chartum, tu se podobalo jeho vojsko ohromným spoustám vod, které elementární silou ku předu se valí a všechny stopy lidské vzdělanosti ničí. Jakmile však Mahdi zbořil Chartum a zvolil Omdurman za své sídlo, ihned počal rozličnými zákony v nevázanou a nekázanou zběř svého vojska jakýsi společenský řád uváděti, v čemž pak po jeho smrti jeho nástupce Abdullahi ještě dále pokračoval.¹⁾ Měly-li tyto ohromné hordy jen pohromadě se udržeti, musily se jim jejich povinnosti, a pokud se týče, i práva aspoň poněkud ustanoviti. A totéž se musí státi všude, kdekoliv jisté množství lidí pohromadě bydlí. Způsob a tvar tohoto zřízení může býti ovšem nejrozmanitější.

Nejpůvodnější a nejstarší lidská společnost jest rodina, v níž jsou obsaženy všecky hlavní a podstatné momenty každého společenského zřízení a řádu. Z rodiny vyvinuly se kmeny, z kmenů národy. Jako kmen tak i národ může míti zase nejrůznější společenské a státní zřízení. Jak historie člověčenstva a vlastní naše zkušenost dokazuje, mohou míti státy zřízení monarchické nebo

¹⁾ Jos. Ohrwalder: Aufstand und Reich des Mahdi. Innsbruck 1892. S. 235 ff.

republikánské. Monarchie jest zase buď neobmezena neb obmezena, což se děje buď stavy nebo lidem samým. Také republika může míti dvojí tvar, buď aristokratický nebo demokratický. A ve všech těchto jednotlivých státních a vládních zřízeních může sejeviti téměř nekonečný počet různých odstínů. A i jeden a týž státní tvar v rozličných zemích a u rozličných národů zase rozličně se jeví. Vezměme na př. říši ruskou, tureckou a čínskou. Všude jest císař neobmezeným samovládcem, a přec jak ohromný rozdíl mezi Ruskem a Tureckem s jedné, a mezi oběma těmito říšemi a mezi říši středu s druhé strany! A totéž platí o republice Francouzské a republice států v severní Americe.

Ačkoliv člověk k pospolitosti přírodou samou jest určen, přece požívá neobmezené svobody co do rozmanitosti tvarův a způsobů společenského zřízení. A tato ohromná rozmanitost nedá se nikterak z animálního života vysvětliti, nýbrž předpokládá nezbytně v člověku princip duchový, jenž ve svých zevnějších projevech nejsa vázán a podmíněn zákony fysickými, jen k jednomu určitému cíli směřujícími těší se téměř neobmezené svobodě.

Než tu nám činí materialismus námitku: z pospolitosti lidského života nelze nikterak na podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem uzavíratí, poněvadž i mnohá zvířata, jako včely, mravenci atd. též společenský život vedou.

Na prvý pohled jest zřejmo a patrnó, jak nesmírný jest rozdíl mezi pospolitostí zvířecí a společenským životem, tak jak v lidském pokolení se nám jeví. Pospolitost zvířecí směřuje jen k zachování života jednotlivců jakož i celého druhu. A poněvadž má jen tento dvojí účel, jest také způsob, kterým jednotlivá pospolitě žijící zvířata ku společnému účelu spolupůsobí, velice obmezený a jednoduchý. Buď všechna zvířata k tomuto účelu stejnou měrou pracují, nebo rozdělují svou práci podle její různosti mezi různé třídy. Tak na př. v každém včelstvu koná jinou práci královna, jinou včely medonosné a jinou trubci. Avšak u všech zvířat, která žijí společně, pohybuje se jejich pospolitý život v úplně určitých a nezměnitelných mezích, z nichž nemůže vystoupiti a nějakým novým způsobem sejeviti. Proto má každá pospolitost života zvířecího ráz vždy stálý, beze vsí změny, beze všeho pokroku a beze všeho úpadku. Pokud vědomost lidská sahá, skládá se vždy každé včelstvo z královny, z dělnic či plástnic a z trubců. Královna vždy snáší do buněk vajíčka, plástnice vždy sbírají med a pel, staví plásty, krmí plod atd., kdežto trubci mimo oplozování královny nekonají

jiné práce. Zvířecí stát záleží pouze ve společné domácnosti, v níž jednotliví členové všechny práce vždy stejným způsobem konají. Avšak v žádné společnosti zvířecí není vzájemné výměny výrobků, v žádné není soukromého majetku, v žádné není rodin, obcí, spolků atd., které mimo zájem a prospěch celku ještě zvláštní účely si vytýkají. Život společností zvířecích jest ve všech svých projevech přírodou samou tak dopodrobna určen a vymezen, že v něm není žádné odchýlky a výjimky. Všude vládne táž stejnoměrnost beze vsí změny. A jako příroda v každém jedinci téhož druhu jeden a týž exemplář vždy poznovu opakuje, podobně také činí s každou společností zvířecí. Jako jednotlivé včely nynější doby na vlas se podobají včelám, které žily před 100, 500, 1000 lety, tak také mezi rojem včel nyní a před 1000 lety není naprosto žádného rozdílu.

Z toho nutně následuje, že žádná zvířecí společnost nemůže býti dílem a účinem duchového života. A kdyby nás takovýto zvířecí stát se svými samečkami a samičkami, se svými dělníky a vojáky, jako na př. u včel kousavých, naplňoval sebe větším podivem, přece nesmíme zapomínati, že stát tento jest výplodem přírody samé, kteráž jej s toužou mistrovskou umělostí jako všechny ostatní organické tvary a soustavy v přírodním životě vytvořila.¹⁾

Společnost lidská má sice nějakou podobu s pospolitostí zvířecí, jako vůbec člověk svým životem vegetativním a animálním nalezá svůj obdobný obraz v říši rostlinné a živočišné. Nicméně má společnost lidská podstatně a netoliko kvantitativně vyšší ráz, než všechny společenské tvary, se kterými se v životě zvířecím setkáváme.

Že člověk svým společenským životem zachovává nejen sebe a svůj rod, nýbrž stává se účastným mnoha jiných dober jak hmotných tak i duchových a ideálních, toť zajisté každému s dostatek známo. Všecky skvělé vymoženosti osvěty a vzdělanosti, jimiž se lidské pokolení vším právem honosí, mají vznik a původ v blahodárném vlivu společenského lidského života.

Co lidské pokolení v osvětě vykonalo, vykonalo jen součinností všech jednotlivých stavův a vrstev společnosti lidské. — Osvěta a vzdělanost lidská nezabývá se toliko životem vegetativním a animálním, nýbrž směřuje také k dobrům duševním a ideálním, pro kteréž zvíře nemá naprosto žádného smyslu. A čím vyšší a dokonalejší jest tato osvěta, tím složitější a všestrannější musí býti vespolná součinnost všech jednotlivých členů společnosti lidské.

¹⁾ Wieser: op. c. S. 69 f.

Kdežto každé zvíře, jež s jinými zvířaty téhož druhu vede život společenský, koná svoji práci ku blahu celku pouhým přirozeným pudem, má každý jednotlivý člověk svoji vlastní osobnost a není pouhým údem či členem jednotného lidského organismu. Každý člověk má svůj vlastní cíl, jenž se od cíle společnosti lidské liší, a proto není jen výhradně pro společnost lidskou. Ano v jistém smyslu lze říci, že společnost jest pro člověka, poskytujíc mu jak příležitost, tak i různé prostředky, jichž má potřebí, aby zde na světě došel cíle svého podle obojí části své přirozenosti, podle těla a duše.

Proto má člověk nároky na soukromý majetek, bez něhož nemůže ani svých vloh a schopností všestranně vyvíjeti, ani potřebám přírodou samou přirozeností lidské vstípeným vyhověti. Ačkoliv schopnosti a vlohy přirozenosti lidské specificky jsou tožny, přece kvantitativně či stupněm nekonečně od sebe se různí. Nejsou dva lidé, kteří by ve svých přirozených darech, náklonnostech, schopnostech a vlohách atd. sobě byli úplně a zcela podobní. A proto jest člověk odkázán na člověka, člověk doplňuje člověka, an jeho nedostatečnost v jednom směru nahrazuje, kdežto v druhém směru zase ku svému prospěchu používá jeho přednosti, jíž nad něho vyniká. Tím vznikají mezi jednotlivými lidmi nejrozmanitější vzájemné vztahy a výměny myšlenek, vědomostí, přirozených a uměleckých plodův a výrobků, prací, služeb atd.

A poněvadž dosažení mnohých dober, nejen duševních nýbrž i tělesných, předpokládá celou řadu nejrozmanitějších prostředků, k jejichž opatření různých sil a schopností jest potřebí, proto se tvoří ve společnosti lidské postupem a vývojem osvěty přemnohá společenstva a družstva, která ku společnému cíli buď souřadně aneb podřadně, pokud se týče nadřadně, — ale vždy harmonicky pracují. A tyto vzájemné styky a vztahy neobmezují se toliko jako v říši živočišné nejbližším okolím, nýbrž vztahují se často až na nejvzdálenější kruhy, ano v jistém smyslu na veškeru zemi, poněvadž není na světě ani jediného místa, jež by potřebám a zájmům člověka v nějaké příčině nesloužilo. Ku mnohým vymoženostem, jimiž se lidské pokolení honosí, spolupůsobili často různí národové a to nejen z jednoho, nýbrž ze všech dílů světa.¹⁾

Vespolný vztah a styk lidského pokolení neodnáší se toliko ku přítomnosti, nýbrž zasahuje také do minulosti a budoucnosti. Člověk osvojuje si plody tělesné i duchové práce předešlých po-

¹⁾ Wieser: op. c. S. 71.

kolení, zpomíná na jejich činy, jak slavné tak i potupné, bere si z nich příklad aneb výstrahu. A jako žije ve stálém vztahu ku svým předkům, tak také stojí v těsném svazku se svým potomstvem snaže se v jeho příští osud účinně zasahovati, o ovoce práce své s ním se zdíleti a tak v jeho vděčné paměti stále žíti.

Co však nejvíce dokazuje vyšší ráz společnosti lidské a její podstatný rozdíl od každé zvířecí pospolitosti, jest duchová povaha svazků, které ji vespolek spojují a v tomto spojení stále udržují. Co jednotlivce, rodiny, kmeny a národy spojuje v jednotu, to jsou jejich nábožensko-mravní názory, jejich řeč, jejich právní zásady, zákony, smlouvy, jejich uznané vrchnosti atd. A svazky tyto, ačkoliv člověka ku člověku vážou podle jejich tělesné stránky, nejsou již rázu tělesného, nýbrž přihlízejíce k duchovému životu člověka, vtiskují každé společnosti lidské ráz duchovosti. Přitom však nechceme popírati, by přirozené pudy, náklonnosti a potřeby nebyly prvou podmínkou každé pospolitosti lidské. Vždyť v člověku, jenž jest bytostí smyslně-duchovou, jest smyslnost podkladem také jeho života duchového, jenž jen na tomto podkladě může jestovati a se vyvíjeti. Avšak z toho nikterak neplyne, že společnost lidská má povahu výhradně tělesnou, sloužíc posledním svým účelem jen náklonnostem a potřebám smyslného života lidského. Tyto náklonnosti a potřeby, ačkoliv jsou podmínkou všeho života lidského, přece nejsou hlavním a posledním cílem společnosti lidské. Společnost lidská jest věrným obrazem člověka samého. Jako v tělesnosti člověka obráží se jeho duchovost, tak i ve společnosti lidské jeví se nejen tělesná, nýbrž také duchová část přirozenosti lidské.¹⁾

Ačkoliv takto společnost lidská přihlíží i k tělesnému životu člověčenstva, přece snaha její odnáší se konečně vždy k dobrům ideálním, která všechny rozdílily jak mezi jednotlivci, tak mezi různými kmeny a národy vyrovnávají a tak lidské pokolení přese všechny meze času a prostoru v jediný mravní celek slučují. A poněvadž tato ideální dobra jsou povahy nejrozmanitější, vzpružuje se člověčenstvo ku své námaze a práci nekonečným množstvím podnětů či motivů, které ohromnou bohatostí vloh v lidské přirozenosti drímajících probouzejí a do nejrozmanitějších činností uvádějí. A proto jeví život lidský, ať na něj pohlížíme se kterékoli strany, nekonečné množství nejrozmanitějších tvarů, a každý jednotlivý tento tvar připouští zase nekonečný počet nejrůznějších odstínů.

¹⁾ Wieser: op. c. S. 73.

A tato bohatost útvornosti lidského života tím více roste, čím více lidské pokolení v osvětě a vzdělanosti pokračuje. Kdežto život každého zvířete, jakož i každé společnosti zvířecí jest sevřen zcela určitými a vždy tožnými mezemi, jichž nikdy nemůže překročiti, jest obor lidského života a lidské činnosti téměř nekonečný. V životě zvířecím vládne úplná ztrnulost, v životě lidském však vývoj a pokrok, jehož mezi nikdy nelze určit. Tu vše ustavičně běží, běží v před, běží v pravo a v levo, ale běží také vzad. Obor života lidského jest na všechny strany neobmezen. Jen jedním směrem má zcela určité hranice, kterých nemůže překročiti. Kdyby člověk ve svém intelektuálním a nábožensko-mravním životě sebe více se zvrhl, přece nikdy neklesne úplně na stupeň zvířete. Jistou měrou může se až pod zvíře ponížiti, ale přece se s ním úplně nikdy neztotožní. I mezi nejzvrhlejším člověkem a nejdokonalejším zvířetem zůstává vždy propast, přes niž se zvíře nedostane ku člověku a člověk ku zvířeti.

Poněvadž lidský život ve všech svých projevech, v rodině, v obci, ve státě, ve vědě, umění atd. honosí se neobmezenou a nevyčerpatelnou rozmanitostí, musí také zákony a principy, na kterých zbudován jest, podstatně a bytně se lišiti od zákonů života zvířecího. A proto musí míti člověk mimo tělesný život také život duchový, jimž do života přírodního ve všem jeho rozsahu může pořád hlouběji vnikati a své službě jej víc a více podrobovati. Neobmezená rozmanitost lidského života dokazuje s naprostou nutností rozumnost a svobodnost lidské přirozenosti a tím také její podstatnou rozdílnost od přirozenosti zvířecí.

Všestrannost, kteráž člověku jakožto bytosti smyslně duchové jest vlastní, a kteráž především v jeho společenském životě svého výrazu dochází, dokazují světové říše, které, jak dějiny člověčenstva svědčí, národové vždy zakládali, kdykoliv nadějí na příznivý výsledek jen poněkud se mohli kojiti. Poněvadž však lidské pokolení se skládá ze kmenův a národů, kteří při vsí shodě lidské přirozenosti vždy liší se od sebe přemnohými zvláštnostmi, neměly tyto světové říše nikdy příliš dlouhého trvání. Jak násilným spojením různých národů vznikly, tak zase v různé části se rozpadly. Avšak jedna říše obepíná veškeren svět a shromažďuje ve svém lůně národy všech pěti dílů světa, národy, kteří stojí poměrně na nejvyšším jakož i na nejnižším stupni vzdělanosti, a říší touto jest církev katolická.

Ríše tato jest zjevem, jenž v dějinách člověčenstva nemá nic podobného. Kdyby někdo popíral její ráz nadpřirozený a nechtěl uznati její Božské pravdy, krásy a vznešenosti, přece její existence tím neodčiní. Církev katolická, která přes osmnácte století již trvá a nyní po všem vzdělaném i nevzdělaném světě se rozprostírá, jest skutkem, jehož ani nejprepjatější materialista nemůže popírati. A panství katolické církve není založeno ani na přirozené sourodnosti, ani na přirozených pudech a potřebách, ani na hmotných zájmech a statech vyznavačů. Páska, která katolické křestany k sobě váže a poutá, záleží v nadpřirozené účasti samého života Božského. A páska tato spojuje i nejružnější národy po všem okršku zemském. A ačkoliv tito národové jsou si jinak zcela cizí, přece jsou všichni jedinou duchovní rodinou, kterou spojuje a oživuje jedna víra, naděje a láska k Bohu a bližnímu. Církev katolická sahá svými kořeny jistou měrou až k samému původu a počátku lidského pokolení a svým cílem až na konec světa. Církev katolická opírajíc se o dobu předkřesťanskou snaží se svou naukou a svými prostředky milosti a spásy pronikati život všech národů. V církvi obrazy se světové dějiny jako ve svém žárném bodu. Jako jest Kristus středem církve katolické, tak jest také středem dějin lidského pokolení.

Jako dějiny před Kristem svou nejhlubší podstatou záležely ve přípravě člověčenstva na příští Mesiášovo, tak záležejí po Kristu v účasti všech národů v ovoci vykoupení Kristem dokonaného. Ačkoliv církev katolická ukládajíc svým vyznavačům povinnosti, které se smyslné povaze lidské na výsost protiví, budí proti sobě odpor a nepřátelství u všech lidí tělesných, přece se pořád více šíří po okršku světa a zasahuje svým mocným vlivem v osudy všech národů. A i nyní, kdy vzdělané člověčenstvo se pořád více rozstupuje ve dva nepřátelské tábory, které bojem na život a na smrt se vespolek utkávají, jest církev katolická hlavním předmětem, okolo něhož světový boj se vlastně otáčí. Ačkoliv církev katolická o tento svět a přirozený lidský život se opírá, má přece její povaha, její cíl, jakož i prostředky, jimiž k tomuto cíli pracuje, na prvním místě a popředně ráz ideální, duchový, nadpřirozený. A poněvadž církev katolická hlavně k tomu směřuje, aby smyslnou stránku přirozenosti lidské, která se z poddanosti a poslušnosti k lidskému rozumu vymyká, zase duchu podrobila a člověka k nadpřirozené výši mravní dokonalosti povznesla, jest zhola a naprosto nemožno, aby velebná budova církve katolické

ze zvířecího života se vyvíjela a vyrůstala a se pnula až do výšin nebeských, kam jen duch na perutech rozumu světlem nebeským osvětleného může zalétati.

Všecky ostatní společenské a státní útvary jsou tím pevnější a trvalejší, čím jest větší stejnorodnost jednotlivých částí, ze kterých jsou složeny. Jest zákon přirozený, že „simile simili gaudet“. Jak dějiny svědčí, chovají v sobě státy, jejichž občané vyznávají náboženství sobě z konců protivná, zárodek rozkladu a úpadku. Říše s jedním náboženstvím a s jednou národností mají poměrně nejdelší trvání. Velkolepý organismus církve katolické však zahrnuje v sobě všechny národy, ať již stojí na vysokém, anebo na nízkém stupni vzdělanosti, ať se sebe více liší řečí, zvyky, obyčeji, schopnostmi. Národové všech plemen lidských mají v ní dosti místa, všichni mohou se v ní podle svých vloh, svého individuálního národního rázu a způsobu vyvíjeti a vzdělávati.

Jako každý jednotlivý člověk má postupně své mládí, svůj věk jinošský a mužný a své stáří, tak také v jistém smyslu každý národ a útvar společenský.

Ale církev katolická, ačkoliv již na dva tisíce roků trvá a po veškerém okršku světa jest rozšířena, zachovává stále svou mladistvou sílu beze změny. Život její rozlévá se bez ustání plným tokem po veškerém světě, a kde se rozleje, tam přináší úrodu a požehnání. Církev katolická dovede svými prostředky milosti a spásy každý národ, i kdyby se již potácel nad hrobem smrti a záhuby, opět k novému životu probuditi a obroditi. V církvi katolické žádný národ stářím neumírá, leč by sám od církve se odvrátil a z Božských jejích pramenů obrozující a oživující síly čerpati přestal. A uvážíme-li ohromnou různost národů, které ve své jednotě soustřeďuje, nebudeme zajisté pochybovati, že společenský organismus církve katolické všechny ostatní sociální organismy daleko převyšuje. Rozdíly a protivy, které jinak všem státním společnostem záhubou hrozí, církev katolická vyrovnává a spojuje ve vyšší nad veškeru hmotnost a smyslnost přírodního života povznesené jednotě. Ačkoliv ničeho, co jest dobro a oprávněno v životě jednotlivých národů, jak těch, kteří světlo své osvěty na ostatní národy rozlévají, tak i těch, kteří teprv poznenáhla ze surovosti na výsluní lidské vzdělanosti se vynořují, k vůli své jednotě neničí a nehubí, přece uvádí všechny i sebe různější národy v tak harmonický lad, že se život jejich podobá nejkrásnější a nejvelebnejší hudbě, kterou vůbec lidský duch zde na světě sobě jen

představiti může. Každý katolický křesťan vydává ze sebe takořka zvláštní tón, každý křesťanský národ zvláštní akkord a z těchto akkordů vzniká ona symfonie lidského života, která jest obrazem a odleskem onoho nebeského chvalozpěvu, jímž kúrové andělští se všemi svatými a světicemi Tvůrce a Pána všehomíru na věky oslavují. Toť ovšem jen ideál, k němuž církve se sice pořád více přibližuje, jehož však nikdy zde na světě úplně nedosáhne. Dokud církve bude zde na světě, nikdy ze života křesťanských národů všechny liché a drsné zvuky nevymizí. Církev katolická se svými přerůznými národy, podobá se pěveckému sboru, který se teprv k veřejné produkci cvičí. Jako každý sbor má mimo dobré a úplně spolehlivé pěvce obyčejně také začátečníky, kteří často, obzvláště když v těžší partituru se cvičí, chybují a povšechný libozvuk celé skladby svými lichými tóny částečně ruší, tak i církve katolická má jednotlivé členy, kmeny, národy, kteří vybočující částečně ze zákona Kristova všeobecné harmonii života křesťanského jsou na závalu. Ale jinak nemůže ani býti. Církve zde na světě cvičí teprv národy v onom velebném světovém chorálu, jež teprv na věčnosti Bohu trojjedinnému bude v úplné kráse a lahodě propěvovati. Církev katolická jest nejvyšší, nejobsáhlejší a nejvelebnější společností, která kdy v člověčenstvu se byla utvořila. A proto již skutečnost církve katolické sama o sobě podává nezvratný důkaz, že všechny materialistické a pantheistické názory o světě a o člověku, hlavně však nauky darwinské o původu člověka ze zvířectva jsou absurdní. Kdo si ještě jen jedinou jiskřičku zdravého rozumu zachoval, tenť i kdyby nechtěl, musí připustiti, že církve katolická, tento ve veškerých dějinách člověčenstva jinak nevidaný a neslýchaný zjev, nedá se naprosto na základě darwinistickém vysvětliti. I kdyby materialismus církve katolickou se vším, co pro lidské pokolení vykonala, prohlašoval za pouhé poblouzení ducha, přece zjev tento, ať jest již poblouzením anebo nejvyšší slávou ducha lidského, žádá neúprosně vysvětlení. „Nihil sine ratione sufficienti“, tak zní jeden z prvních a základních zákonů logických. Poněvadž vznik církve katolické, její podstata, působnost, všeobecnost, nezrušitelnost atd. z pouhé tělesnosti a smyslnosti lidského života vysvětliti se nedá, nezbyvá, než předpokládati u člověka mimo tělesnou také duchovou stránku.¹⁾

¹⁾ Wieser: op. c. S. 74 ff.

§) Člověk liší se od zvířete zdokonalitelností všech tvarův a projevů svého života.

§ 58.

Ačkoliv jsme dosud při všech jednotlivých vlastnostech, jimiž se člověk od zvířete liší, jako při sebevědomí, řeči, vědě a umění, náboženství a mravnosti, společenském životě poukazovali k tomu, že člověk není podroben přirozenému pudu podobně jako zvíře, nýbrž že jest jakožto bytost rozumná a svobodná ve všech projevech svého života schopen stálého pokroku, přece míníme o této lidské vlastnosti ještě zvláště zde pojednati, a to proto, poněvadž materialisté i zvířeti zdokonalitelnost v jisté míře připisují.

Každému jest zajisté známo, jak veliký jest na př. rozdíl mezi jednotlivými plemeny skotu a bravu, koní atd. Přirovnáme-li divokého koně, z něhož všecka plemena koňská vznikla, k ušlechtilému oři arabskému, zajisté nebudeme popíratí, že kůň zdokonalení schopen jest. A totéž platí více méně také o ostatních druhích zvířecích. Avšak všecko zušlechťování a zdokonalování zvířecích druhů týká se jen jejich tělesného ústrojí a jejich přirozených vloh a jest proto také úzkým kruhem vlastností druhových zcela určeno a vymezeno.

Jak zkušenost učí, nikdy se ještě nepodařilo, nějaký druh zvířecí zušlechtiti a zdokonaliti tou měrou, aby vystoupil z mezí své specifické dokonalosti a přešel v druh zcela nový, podstatně vyšší a dokonalejší. Proto také pohybuje se každý umělý i přirozený výběr vždy jen v mezích a hranicích druhových.

Jest sice pravda, že i člověk průběhem času ve svých přirozených vlohách a schopnostech mnohým změnám byl podroben. Přece však nelze tvrditi, že tyto přirozené vlohy člověka stále se zušlechťují a zdokonalují. Zkušenost učí, že ten aneb onen národ nezušlechťuje a nezdokonaluje touže měrou svých přirozených vloh a schopností, kterou v osvětě a ve vzdělanosti pokračuje. Mnohý poměrně na nízkém stupni vzdělanosti stojící národ převyšuje přirozenou silou těla a ducha národy osvětou vynikající. Proto musí obyvatelé měst svoje ochabující fyzické síly stále doplňovati a osvěžovati čerstvými silami venkovskými. Jinak by zakrněli tělesně i duševně. Mimo to má zušlechťování a zdokonalování přirozených sil u člověka poměrně velmi úzké a těsné meze. Naše pokolení nevyznašenává se zajisté většími a bohatšími dary těla a ducha, než naši předkové. Ano poněvadž společenské poměry stávají

se nyní u všech vzdělaných národů den ode dne pro život lidský nepříznivějšími a nepřirozenějšími, můžeme naopak vším právem tvrditi, že v nynější době všichni vzdělaní národové, aspoň jejich pracující třídy, tělesně klesají a hynou. A poněvadž „mens sana“ jest jen „in corpore sano“, má úpadek tělesný pravidelně za následek i úpadek přirozeného duševního nadání. Člověk se stanoviska své tělesnosti a svého duševního nadání nemůže se honositi ani onou měrou zušlechtění a zdokonalení, jakou se některá domácí zvířata vyznamenávají.¹⁾ A přece jak veliký rozdíl mezi životem zvířecím a životem lidským!

Kdyby se přirozené vlohy jednotlivých zvířat zdokonalily sebe více, jest tato zdokonalitelnost jen kvantitativní čili stupňová, sahajíc jen k jisté míře a výši, t. j. jen k mezím, jimiž vlastnosti a dokonalosti každého druhu jsou uzavřeny. Mimo to není si zvíře svého zušlechtění a zdokonalení nikdy vědomo, jsouc při tom podrobno zevnějším přírodním vlivům, nejvíce však rozumné součinnosti člověka samého.

Mluvíme-li však o zdokonalitelnosti jakožto charakteristickém rozdílu člověka od zvířete, nerozumíme kvantitativního zvýšení jeho tělesných vloh a schopností. Ani o kvantitativní zdokonalení duševních schopností nemůže zde běžeti. Neb i tyto vlohy zůstávají v člověčenstvu v celku beze změny. Jejich pokrok a vývoj jeví se jen v jistých mezích a proto jest poměrně jen nepatrný.

Zdokonalitelnost lidské přirozenosti jeví se předně a hlavně ve všestranném rozvoji vloh a schopností člověka ve všech oborech života jeho.

Že člověk v jistém smyslu neobmezeného pokroku schopen jest, o tom nás poučuje již pohled na dějiny člověčenstva. Uvážíme-li člověčenstvo před Kristem a člověčenstvo doby nynější, pohledneme-li na kterýkoliv národ evropský před jeho pokřtěním, pak postupem dalšího jeho vývoje až ke stupni jeho vzdělanosti, na kterém nyní stojí, jak ohromný pokrok všude znamenáme! A pokrok tento plyne již z povahy lidské přirozenosti. Člověk má ve všem, co koná, vždy nějaký účel na zřeteli, a užívá k tomuto účelu potřebných, pokud se týče, prospěšných prostředků. A aby těmito prostředky tím snáze dosáhl účelu sobě vytknutého, usiluje ustavičně o jejich zdokonalení. Přitom bere útočiště ku své vlastní jakož i cizí zkušenosti. A jako sám ovoce cizí práce a námahy si osvojuje, tak

¹⁾ Wieser: op. c. S. 78.

také se zděluje o výsledky vlastního důmyslu se svými bližními, s nimiž stojí ve společenském styku. Tak vzdělává sám sebe a spolupůsobí zároveň podle sil svých k pokroku a vzdělanosti veškerého lidského pokolení.

Člověčenstvo nejsou organismem fysickým, neřídí se také ve svém vývoji a pokroku zákony fysickými. Vloží-li se sémě do země, klíčí, roste a vydává ze sebe květ a ovoce. Poněvadž však každý rostlinný organismu jest podle své individuální a specifické povahy ve svém semeni preformován, bere se vzrůst a rozvoj jeho jen jedním směrem, děje se jen jedním způsobem. Z bukvice vyvíjí se jen buk, že žaludu jen dub. A vývoj tento jest jak při buku tak i při dubu podroben svému zvláštnímu fysickému zákonu. Zcela jiný tvar má vývoj a pokrok člověčenstva.

Poněvadž obor pravdy jest nekonečný, nemůže člověk, jenž přese všecko své duševní nadání, jímž nade zvíře vyniká, zůstává vždy bytostí konečnou, veškeré pravdy ve svém rozumu obsáhnouti. Každý jednotlivý člověk — a totéž platí o veškerém člověčenstvu, — podobá se ve příčině poznání pravdy a pokroku osvěty a vzdělanosti plavci, jenž se svou lodí po hladině nekonečného oceanu pluje. Kam svůj zrak obrátí, všude se kolem něho až do nedozírné dálky rozprostírá širošíře moře, z něhož na všech stranách větší a menší ostrovy vystupují. Z bodu, na kterém právě stojí, jako ze středu kruhu může plouti nesčetnými směry k obzoru, jenž moře zraku jeho kolkolem uzavírá. A dá-li se jedním směrem, tu může nanejvýš poznati jen tu řadu ostrovů, která na cestě jeho leží. Avšak ani tu žádných mezi nedojde. Čím dále se plaví, tím více před ním ustupuje obzor, na němž zase nové a nové ostrovy se objevují. Všechny ostatní ostrovy, které v jiných směrech leží, zůstanou vždy nepřístupny zrakům jeho.

A tak se také daří člověčenstvu s jeho pokrokem ve vědě a vzdělanosti. Také věda a pokrok lidský nemá mezí. Člověčenstvo může se k těmto mezím sice víc a více přibližovati, ale úplně jich nikdy nedojde. Naprosto řečeno může se ovšem život lidský při své neobmezené tvárnosti všemi možnými směry vyvíjeti a zdokonalovati. Avšak obyčejně se stává, pokračuje-li jedním aneb druhým směrem, že ostatní zanedbává. V nynější době kvetou přírodovědy, kdežto vědy, jež pravdu nadsmyslnou za předmět mají, ještě nikdy tak jako nyní nepoklesly. Způsob a míra pokroku závisí nejen na duševních vlohách člověka a okolnostech, ve kterých žije, nýbrž na prvním místě na svobodné mravní vůli jeho. Může

se státi, že dva lidé, jejichž kolébky současně na témže místě stály, se berou ve svém životě zcela opačným směrem. A co platí o jednotlivcích, platí také o rodinách, kmenech a národech.¹⁾

Poněvadž lidé mohou jeviti svou svobodnou vůli rozličnými směry, a i když ji jedním směrem jeví, uskutečňovati ji s rozličnou energií, má také osvěta a vzdělanost, jak dějiny člověčenstva svědčí, v rozličných dobách a u rozličných národů zcela různý ráz. Jak ohromný jest rozdíl mezi osvětou řeckou a římskou a osvětou křesťanskou! V nynější době mimo Japonce vynikají zajisté Číňané nade všechny ostatní národy pohanské. Ve mnohé příčině předstihují i národy křesťanské. A proto bychom mohli se domnívati, že Číňané náboženství křesťanskému musí býti bližší, než všichni ostatní národové pohanští. Zatím zkušenost dokazuje, že žádný jiný národ mimo Mohamedány křesťanství s tak houževnatým úsilím neodporuje, jako právě Číňané. A příčina tohoto odporu tkví v jejich starobylé vzdělanosti, kteráž majíc na zřeteli jen život vezdejší a hmotné zájmy jeho nedá se nikterak srovnati se vznešeným idealismem náboženství křesťanského.

A i v lůně křesťanských národů běře se nyní osvěta a vzdělanost dvojím směrem z konců sobě protivným, směrem křesťanským a směrem materialistickým. Církev katolická snaží se vzdělanost, na níž život národů v dřívějším věku postavila, na základě nauky křesťanské zcela důsledně dále vyvijeti a potřebám nynější společnosti lidské přizpůsobiti. Proti této vzdělanosti křesťanské zakládá nevěra a s ní spojený materialismus osvětu novou, tak zvanou osvětu moderní, kteráž popírá a ničí vše, co v životě národů má ráz nadpřirozený a nadsmyslný, a usiluje vývoj a pokrok člověčenstva jen na základě tělesné smyslnosti zbudovati. Dvoji tento názor, o nějž vzdělanost křesťanská a moderní se opírá, přiostrňuje se tou měrou, že všechny národy křesťanské ve dva nepřátelské tábory dělí, které se bojem na život a na smrt pořád více utkávají.

Jako se pokrok osvěty a vzdělanosti různým, ano často zcela opačným směrem může bráti, tak také může se v jednom a témže směru různě jeviti, podle toho, s jakým úsilím člověčenstvo, pokud se týče, jednotliví národové v té neb oné době o své osvětě pracují.

Je-li na př. toto úsilí obráceno na prvém místě a povýtečně k zachování hmotného života, nemůže k pokroku osvěty směřovati. Dokud slovanští národové na Balkáně pode jhem tureckým

¹⁾ Wieser: op. c. S. 82.

úpěli a při vši práci a námaze sotva dovedli svého hmotného bytu obhájit, nemohli na pokrok své osvěty pomýšleti. Národ, jemuž jest všecky síly ustavičně napínati, jen aby svého hmotného života obhájil, nemůže v osvětě a vzdělanosti nikdy se měřiti s jinými národy v příznivějších hmotných poměrech žijícími, i kdyby jinak přírodou samou byl nadán sebe většími dary těla a ducha. Ale také se přihází, že mnohý národ jinak nadaný a přírodou štědře obdařený nemá dostatečné energie, aby s jinými národy o palmu vítězství v pokroku vědy a osvěty v zápas se pustil. Následek toho bývá, že konečně podlehne svým energickým soupeřům. Tak se stalo v Americe. Jest sice pravda, že kmenové plemene amerického nebyli s to, aby ve vzdělanosti se měřili s Evropany, kteří je z rodných jejich zemí vyháněli, ale přece mohli aspoň z velké části pány ve své domovině zůstat, kdyby byli hleděli si osvojit osvětu evropskou a pak spojenými silami energicky hájili své vlasti od sobeckých a samozvaných vetřelců.

Slovem: pokrok osvěty a vzdělanosti lidské jest tak mnohovětvorný, jak mnohovětvorná jest duchová povaha lidské přirozenosti.

Zvířeti jest však veškeren obor jeho života zcela přesně vymezen a vymezen. Jeho život běře se vždy jen jedním určitým směrem. Může-li člověk na nekonečném oceanu pravdy z každého bodu, na kterém právě stojí, všemi možnými směry lodičku svoji k duchovému obzoru řídit, jest zvířeti jen jediný směr vykázan, a ani tímto směrem nemůže postupovati do nekonečna, nýbrž dochází v něm jistého cíle, jehož nemůže překročiti. Tímto cílem končí se veškeren život jeho. A směr jakož i cíl jeho jest zcela přesně určen fysickým zákonem vegetativního a animálního života zvířecího.

Z každého jednotlivého individua lze souditi na všechna ostatní individua, kteráž k témuž druhu náležejí, a to nejen v přítomnosti, nýbrž i v budoucnosti. Jak žije na př. kočka domácí, kteráž v našem domě myši chytá, tak žije každá kočka domácí na celém světě, tak žila v minulosti a tak bude žiti v budoucnosti. Známe-li život kteréhokoliv zvířete, známe také život veškerého druhu v přítomnosti, minulosti i budoucnosti. Každý jedinec representuje celý druh, a to nejen v jeho vlohách, nýbrž i ve veškerém jeho životě. Jaké má vlohy jedinec, jak žije, také vlohy a taký život má i druh, k němuž náleží. Život každého zvířete, jakož i každého zvířecího druhu jest věčné „idem“, beze všeho pokroku a beze všeho úpadku. Každý pták staví se své hnízdo nyní právě tak,

jako před tisíci roky. Jiříčka (*Hirundo urbica*) staví si je vně na staveních, celé je vyklene, nechávajíc jen na straně otvor k vyletání. Sýkorka moudivláček (*Parus pendulinus*) buduje si z vlny a tenkých vláken rostlinných velmi umělé, váčku podobné hnízdo, jež na tenkých větvičkách anebo rákosí nad vodou dovedně upevňuje.

A i způsob, kterým si zvířata svoji potravu opatřují, zůstává vždy beze změny. Tak na př. uchvacuje lev kořist svoji ve skoku, tygr číhá na ni nejraději v hustém lese a hubí ji a vraždí, i když jí k ukojení hladu nemá potřebí. Totéž platí o všech jiných zvířatech. Odchýlky od tohoto způsobu života jsou jen případny a nepatrný, závisejíce na zvláštních poměrech (místních, klimatických atd.), ve kterých to neb ono zvíře náhodou žije.¹⁾ A i když některá zvířata poněkud pozměňují způsob života, který jest jejich druhu vlastní, přece jejich tělesné ústrojí zůstává přitom (aspoň v podstatě) beze změny. Tak praví na př. Darwin, že fregatky (*Tachypetes aquila*, *Fregattenvogel*) a šedé či divoké husy mají nohy plovacími blanami opatřené, ačkoliv prý jen velmi zřídka nebo nikdy na vodu nesedají, že žluny žijí i na místech, kde není žádného stromu, že buřňáci (*Procellaria glacialis*, *Sturmvogel*) žijí často po způsobu alk (*Alca impennis*), že skorec vodní (*Cinclus aquaticus*, *Wasseramsel*), ačkoliv k rodu drozdovitých náleží, zdržuje se u vod, do kterých se rád potápí.²⁾

Každé zvíře dovede se sice do jisté míry místním poměrům přizpůsobiti. Ale toto přizpůsobení týká se vždy jen vedlejších věcí. A souvisí-li zároveň s podstatnou změnou celého organismu, jako na př. při žlunách v Severní Americe žijících, jenž mají mnohem delší křídla, než žluny naše, a proto při svém rychlém letu hmyz ve vzduchu lapají, běží tu zajisté o různé druhy, jenž k jednomu společnému rodu náležejí, a nikoliv o pouhé odrůdy jednoho a téhož druhu. Změnilo-li zvíře způsob svého života, jest zajisté změna tato nepatrná. A proto lze všecken vývoj a pokrok, všecku změnu, kterou ve zvířectvu jest pozorovati, přirovnati k čáře vlnité, která však k jistému bodu jako k cíli a konci přímě směřuje. Ačkoliv čára tato od přímky na pravo a na levo se poněkud vyšínuje, přece ve směru s přímkou úplně souhlasí.

Jen člověk nenalezá ve svém vývoji a pokroku žádných mezí. Pokrok člověka proti pokroku zvířete má ráz všestrannosti a všeobecnosti. A tato všestranná a všeobecná zdokonalitelnost, která všemi možnými směry díti se může, a přitom

¹⁾ Wieser: op. c. S. 83.

²⁾ Darwin: Entstehung der Arten. 7. Aufl. S. 202 f.

přece v žádném z těchto směrů mezi a hranic nedochází, jest charakteristickou známkou, již se člověk bytně a podstatně od zvířete liší.¹⁾

Že člověk v jisté míře jest schopen neobmezeného pokroku, dokazuje nad slunce jasněji moderní přírodověda. Neuplyne ani roku, ba ani měsíce, kde by duch lidský sil přírodních novým nějakým způsobem nekrotil a svým službám nepodroboval. Pokrok věd přírodních změnil všecky dosavadní poměry společenské. A přitom nelze ani tvrditi, že tento pokrok jest již ukončen. Kdož může nyní říci, jakým způsobem přírodověda v budoucnosti lidské službě podrobí síly přírodní, jaké vynálezy ještě učiní, jak dosavadní vynálezy ještě zdokonalí! Zde podotýkáme jen, jak ohromné pole zjevy elektrické přírodovědě otvírají, tak že nyní nelze ani tušiti, jak veliké převraty v životě průmyslovém, obchodním, uměleckém atd. všestrannější poznání a upotřebením síly elektrické může ještě způsobiti. Co člověčenstvo existuje, nikdy ještě nejevilo s takým úsilím snahy, přírodu, její jednotlivé říše, její síly atd. službě své podmaniti. Práce, již člověk za tím účelem podniká, jest věru až titanská. Vstoupí-li člověk do kteréhokoliv závodu továrnického, tu věru až žasne nad geniálností, s jakouž duch lidský sestavil rozličné ty stroje, uvedl do pohybu a přinutil ku konání nejrůznějších prací, které člověk si jen může pomyslit. Věru v takovémto továrnickém závodu, v němž namnoze při všem pohybu nejrůznějších strojů vládne úplně ticho, vidí myslivý pozorovatel zcela patrně záblesky moudrosti a všemohoucnosti Božské, která tu člověkem, svým obrazem a podobenstvím, koná v rozměrech malých a skrovných, co sama sebou neprostředně ve veledílně všehomíru působí v rozměrech nesměrných a nekonečných.

Proto nynější přírodověda, i kdyby snad chtěla popírati Boha, Stvořitele nebe a země, a nesmrtelnost duše lidské a člověka theoreticky a prakticky snižovati na stupeň němé tváře, dokazuje přece úžasnými vynálezy, netušeným pokrokem a rozkvětem průmyslu a obchodu, snadností a rychlostí komunikačních prostředkův atd., nad polední slunce jasněji bytný a podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, mezi duchem a hmotou. Moderní přírodovědy při vši své theoretické a praktické bezbožeckosti jsou přece nejvýmluvnější apologií nauky křesťanské o duchovosti a nesmrtelnosti duše lidské. Bytost, která nade hmotou tak skvělá vítězství slaví, která dovede krotiti i nejhroznější síly přírodní, jako jest na př.

¹⁾ Homo versus Darwin: op. c. S. 138 ff.

blesk, a podrobovati svým službám, ta nemůže býti pouhou hmotou a její silou, jak tvrdí materialismus. A proto, ať si materialismus snižuje člověka jakkoliv chce, ať si ho prohláší za pouhé zvíře jen vyšším stupněm od ostatního zvířectva se lišící, pokrok moderní přírodovědy každým novým strojem, jenž člověku práci jeho usnadňuje, usvědčuje materialismus ze lži a dokazuje, že člověk není pouhým členem říše živočišné, nýbrž že jest bytostí smyslně-duchovou a náleží proto k řádu nade vši hmotnou přírodu nevýslovně vyvýšenému.

Až přírodověda vystřízliví ze své nynější nebeborné a bohovzdorné pýchy a hrdosti, která se jí zmocnila pro její přeskvělé výzkumy a vynálezy veškeru tvárnost země pořád více měnící, bude sama upravovati a přivázeti nejpevnější a nejtvrďší kvadry, na nichž filosofie vystaví nebetyčnou a nerozbornou budovu křesťanské apologie. Neboť skvělejších důkazů pro rozumnost duše a všechny ostatní pravdy přirozené, o které se křesťanství opírá, nelze si ani pomyslit nad ty, které moderní přírodověda svými úžasnými výzkumy pro dotčené pravdy i proti své vůli podává.

η) Poměr člověka ku přírodě jest dalším důkazem jeho podstatného rozdílu od zvířete.

§ 59.

Že člověku panství nad veškerou přírodou přísluší, toť nikdo, ani nejuvstřednější darwinista a materialista nepopírá. V čem však se materialismus liší v této příčině od nauky křesťanské, jest právní důvod, pro který člověku vlada nad přírodou přísluší. Poněvadž ve přírodním životě vůbec vítězí a udržují se jen ony organické tvary, které ve všeobecném zápasu o život se vyznamenávají nějakou příznivou a výhodnou vlastností, má podle darwinismu i člověk, jenž řetěz vývoje živočišného uzavírá a proto svou dokonalostí všechny ostatní zvířecí druhy převyšuje, přirozené právo, aby všem ostatním zvířecím druhům panoval a jich ku své službě a potřebě užíval. Právo toto zakládá se takto na přirozeném fysickém zákonu, podle něhož ve přírodě síla nižší bývá vázána a překonávána silou vyšší a mohutnější, a bytost slabší slouží bytosti silnější a dokonalejší. Tu rozhoduje jedině kvantum hmoty a síly, čili co totéž jest, „právo silnějšího“. A jako člověk právem silnějšího vládne nade zvířaty a veškerou ostatní přírodou, tímž právem vládne člověk silnější nad člověkem slabším,

národ četnější a mohutnější nad národem počtem a silami slabším a nižším.

Z důvodu podstatně různého dovozuje nauka křesťanská přednost člověka před zvířetem a jeho panství nad přírodou. Podle nauky této skládá se člověk ze dvojí části, z části hmotné, již co nejlouběji v přírodní vegetativně-animální život jest zakořeněn, a z části duchové, již nad obor přírodního života se povznáší. Ačkoliv má hmotné tělo, jako ostatní zvířata, má také ještě jednoduchou, nesmrtelnou duši, jež byvši k obrazu Božímu stvořena, obráží a napodobuje v sobě Boha a Božský život zcela jiným způsobem, než všechny ostatní bytosti přírodní.

Poněvadž člověk má mimo tělo také duchovou duši, spojuje v sobě dvojí svět, hmotný a duchový. Člověk jest podle své duchové stránky štěpem Božským ve přírodu hmotnou Bohem vroubeným, jest údělem a účastí života Božského, jest dechem samého Boha a proto také zvláštním způsobem obrazem Božím. „I řekl (Bůh): Učiňme člověka k obrazu a podobenství našemu.“ — — „A stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho.“¹⁾

Všechny ostatní bytosti ve přírodě jsou ze hmoty složeny spějí již svou přirozeností k rozkladu a k záhubě. Duše lidská jsouc jednoducha beze všech hmotných součástí jest nezrušitelná a nesmrtelná, podobně jako podstata Božská pro svou naprostou jednoduchosť žádnému rozkladu a zrušení není podrobena.

Mimo to jest jediný člověk mezi všemi přírodními bytostmi obdařen rozumem a svobodnou vůlí. Ačkoli všechny ostatní bytosti mimo Boha existující jsou stvořeny všemohoucí vůlí Božskou podle ideí Božského rozumu, přece nemají ani rozumu ani vůle. Mohou sice býti předmětem poznání a lásky, samy však nemohou ani pravdy poznávati ani dobra milovati. Jediný člověk jest schopen svým rozumem a svou vůlí povznášeti se ku statkům a dobrům ideálním nade vši smyslnost povýšeným. Ačkoliv i zvíře hmotné předměty okolo sebe postřehuje a po dobrech své přirozenosti přiměřených touží, přece jest jak poznání tak i pocht jeho obmezena výhradně jen předmětenstvím smyslným. Rozum a svobodná vůle člověka směřuje však k poznání pravdy a k lásce dobra vůbec beze všeho obmezení. Vše, co má povahu pravdy a dobra může býti předmětem poznání a lásky lidské. Tak jest člověk i svým rozumem a svobodnou vůlí obrazem Boha, jenž

¹⁾ Gen. 1, 26 sled.

jedíným konem svého rozumu a svobodné vůle poznává a miluje jak sebe, tak i vše, v čem mimo sebe svou Božskou podstatu jeví. Člověk má takto trojím způsobem v sobě obraz Boží: v podstatě duše své, rozumu a svobodné vůli.

Všechny říše přírodní, nerostecká, rostlinná a živočišná mají v člověku neprostředný cíl a účel svůj. Hmotná příroda jest již ideou svou k tomu stvořena a určena, aby člověku sloužila. A proto není na světě ani jedné věci, která by člověku, jenž jí dovede správně a rozumně upotřebiti, nepřinášela nějakého užitku. Některé bytosti slouží mu za pokrm a nápoj k zachování tělesného života, jiné za oděv, opět jiné za zbraň na ochranu jeho života, aneb za lék od rozličných nemocí, za prostředek pokroku osvěty a vzdělanosti atd. Co by bylo z člověka beze světla slunečního, které mu svítí a jej zahřívá, beze vzduchu, který dýchá, bez země, která jej nosí, bez rostlin a zvířat, které jej živí a odívají, bez ohně, který ho od zimy chrání a jemu ku přípravě pokrmův a na zhotovení rozličných nástrojů slouží? ¹⁾ A poněvadž příroda jest určena ku prospěchu a užitku člověka, jest člověk již přirozeností svou pánem přírody a má tudíž právo, v mezích Tvůrcem vytknutých jí vládnouti. Nutí-li tedy člověk bytosti přírodní, aby takofka proti své přirozenosti byly činny a tak sloužily zájmům jeho, užívá jen práva, které mu již jeho přirozené postavení naproti přírodě poskytuje. — Ale i při vývoji svého duchového života jest člověk zcela na přírodu odkázán. Z ní bere své pojmy o jestotě, dobru, dokonalosti, kráse, příčině a účinu atd., kteréžto pojmy jej konečně ku zdroji veškeré pravdy — k Bohu vedou.

Příroda jest konečně člověku jevištěm vši jeho snahy a práce, všeho jeho mravního života.

Poněvadž však člověk není bytostí neobmezenou, nemůže býti také pánem přírody naprostým. Člověk nevykonává panství svého nad přírodou svým vlastním jmenem o své ujmě a moci, nýbrž toliko jako zástupce a náměstek Boží. A jako náměstek Boží stojí uprostřed mezi hmotným viditelným světem a mezi Bohem. Tím, že se svým tělem sklání ku přírodě, povznáší ji k sobě a vdechuje jí svůj vyšší život, život ducha svobodného a sebevědomého. V tomto smyslu jest člověk prostředkem a nástrojem, jímž Bůh hmotné přírodě poskytuje úděl

¹⁾ Victor Cathrein, S. J.: *Moralphilosophie*. Freiburg im Br. 1890. I. Bd. S. 75 f.

a účast svého vlastního duchového života.¹⁾ Hmotný svět neměl by žádného rozumného účelu, kdyby na jeho základě nebyl zbudován svět vyšší, svět duchový a mravní, k němuž příroda svou nejnvtřnější přirozeností směřuje. A poněvadž Bůh tento duchový svět na člověku založil, ustanovil člověka zároveň hlavou, pánem, vládcem a králem hmotné přírody.

A co činí z člověka materialistický darwinismus?

Podle jeho názoru není člověk pánem a vládcem přírody, nýbrž naopak příroda jest vládkyní člověka. Příroda podmiňuje, určuje a řídí život lidský týmže fysickým zákonem, jako život každé ostatní bytosti přírodní. Poněvadž člověk nemá naproti přírodě samostatného života, jímž by jí čelil, nemá také s právního stanoviska nad přírodou žádné vlády a žádného panství. Člověk jest na přírodě právě tak závislý, jako jest závislý účín na své účinkující příčině. Podle darwinismu jest člověk pouhou bytostí přírodní, podle křesťanské filosofie jest osobou, jež má svůj vlastní původ, svůj vlastní život a svůj vlastní cíl. A tímto původem, životem a cílem povznáší se člověk nad ostatní tvorstvo nejen kvantitativně, jak materialistický darwinismus učí, nýbrž kvalitativně, bytně a podstatně, nejen hmotně, nýbrž právně. Toť další předůležitý rozdíl, jímž člověk od každého zvířete se liší.²⁾

XII. Darwinismus jako materialismus vůbec ruší 1. mravní řád a 2. dějiny člověčenstva.

1. Darwinismus ruší mravní řád ve světě.

§ 60.

Pravda každé přírodofilosofské soustavy nejlépe se poznává ze souledků, kteréž z ní pro praktický život jak jednotlivce tak i veškerého pokolení lidského nezbytně plynou. Ačkoliv obor pravdy theoretické či ideální nad konkrétní smyslný svět se povznáší, přece nemůže býti mezi tímto dvojím oborem žádného sporu. Vede-li tedy kterákoliv přírodovědecká soustava

¹⁾ Sv. Tom. II. Dist. qu. 2. art. 2.: „Omnis creatura corporalis quantumcunque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, in quantum per hoc summae bonitati assimilatur.“

²⁾ Natur und Offenbarung. Jahrg. 1889. Stammt der Mensch vom Thiere ab oder das Thier vom Menschen? S. 37 ff., 102 ff.

k naukám, které lidský život činí zhola nemožným, musí býti soustava sama licha a bludna, i kdyby se snad nesprávnost jejích zásad, na nichž jest zbudována, nedala přímě dokázati.

Kdyby nauka darwinská vycházela ze správných zásad, vysvětlovala by zcela jasně a jednoduše nejen všechny zjevy organického života, nýbrž vedla by též ku světovému názoru, jenž by na život lidský jak ve příčině mravní tak i sociální vyléval blahodárné světlo. A skutečně si také darwinisté namlouvají, že prý selekční theorie buduje tak vznešený názor světový, že názor křesťanský zcela a úplně překonává.

Myšlenka, že všichni tvorové jsou mezi sebou spojeni páskou pokrevnosti, jest prý největší vymožeností, k níž duch lidský v novější době dospěl. A myšlenka tato naplňuje nadšením stoupence Darwinovy hlavně proto, poněvadž prý v theorii přirozeného výběru nalezen nejjednodušší prostředek zbaviti se víry v nadsvětového Tvůrce a vysvětliti život přírodní z pouhého mechanismu hmoty, jenž beze všeho rozumného plánu a účelu vzniknul a ve vývoji svém stále pokračuje.

Přihledneme-li však poněkud místněji k theorii této, tu dospějeme k výsledkům, které by, byvše důsledně provedeny, život lidský z nehlubších jeho základů vyvrátily.

Theorie Darwinova činí lidský život zhola nemožným, poněvadž popírá mravní svobodu, přičetnost, mravní zákon, svědomí, mravní řád a veškeren mravní účel člověka.

Lidský život opírá se svou nejvnitřnější podstatou o mravní řád, jenž předpokládá víru v Boha, bytost vševědoucí a všemohoucí, a přesvědčení o svobodě a nesmrtelnosti duše lidské. Tím právě liší se člověk od zvířete, že ve svém jednání není podroben nutnosti fysického zákona, nýbrž že jest si úplně své svobody vědom, že může hlasu svého svědomí, jenž mu velí dobré činiti a zlého se varovati, buď poslechnouti nebo neposlechnouti. Nutnost fysická, od níž není žádné přirozené odchýlky, a svoboda jednání, toť dvojí charakteristická známka, kteráž život zvířecí a život lidský v jeho jestotě určuje a od sebe liší.

Pochází-li člověk od zvířete, jest sám jen pouhé, třeba nejvyvinutější zvíře a nemá žádné jednoduché, nesmrtelné duše a následovně jest ve všech projevech svého života, i těch, které duchovými, intelektuálními a mravními nazýváme, podroben fysické nutnosti, právě tak jako každé zvíře. Proto hlásá jak materialismus

tak i darwinismus se vši určitostí a rozhodností na místě svobody vůle fysický determinismus, jenž lidskou vůli za pouhou fysickou příčinu pokládá. Jako každá hmotná bytost, je-li jednou zevnější příčinou do pohybu uvedena, nutně působí účín, jež podle své fysické povahy může působiti, tak i vůle lidská. A jako každé těleso, působí-li na ně různé zevnější síly, síle nejmohutnější jest podrobena, tak i člověk řídí se ve všem svém jednání vždy jen oním motivem, který nejmocněji na jeho vůli naráží. A proto prý i vůle u člověka není, než pouhou potenci, kterou vždy motivy relativně mocnější a silnější do činnosti uvádějí.

Je-li člověk ve svém jednání fysicky determinován, jsou sice všecky skutky jeho fysickému řádu ve přírodě úplně přiměřeny a proto také fysicky dobré, ale mravní hodnoty nemají, právě tak jako skutky všech ostatních bytostí hmotných. Poněvadž však svoboda jest podstatnou podmínkou mravnosti, podkopává darwinismus svojí naukou o zvířecím původu člověka základy všeho mravního řádu ve světě.

Je-li člověk ve všech svých skutech fysicky determinován, nemůže žádného skutku svého, který koná, nekonati. Jako kámen byv do výše vyhozen, podle zcela určitého zákona k povrchu země padá, podobně i člověk jedná ve všem s fysickou nutností, ode které v oboru přírody není žádné odchýlky. Proto není také pro člověka žádné mravní přičetnosti a zodpovědnosti. Je-li člověk ve svém životě vždy určen jen „ad unum“, jest zhola nemožno, aby se uvaroval nějakého skutku, který vykonal, anebo naopak aby vykonal skutek, kteréhož nevykonal, a následovně nemůže se mu žádný skutek ani za zásluhu ani za vinu přičítati. S touže nutností, s kterou miluje bližního a velkodušně mu v oběť přináší svůj život, také jej po případě pronásleduje a vraždí.

Každý člověk z vlastní zkušenosti ví, a dějiny člověčenstva jednohlasně tuto pravdu potvrzují, že člověk svou vlastní přirozeností více lne ku zlému, než k dobrému. Činy dobré a mravné stojí člověka vždy větší neb menší oběti. Chce-li člověk, aby lepší stránka jeho přirozenosti vítězila nad jeho nezřízenou smyslností, jest mu bez ustání se umrtvovati a zapíratí. Na sebezáporu zakládá se všecka výchova, ano veškeren život lidský. Avšak sebezápor předpokládá nezbytně svobodu.

Poněvadž však darwinismus popírá svobodu, činí také ne-

možnou každou výchovu. Podle jeho principů musily by se všechny potence a náklonnosti lidské přirozenosti, jak dobré tak i zlé, bez rozdílu stejně vyvíjeti. Ale poněvadž náklonnosti špatné mají vždy převahu nad rozumnou stránkou člověka, musily by brzo udusiti vše, co jest v něm dobrého a šlechetného. A kdyby se tak u každého člověka stalo, — a podle darwinismu by se tak státi musilo s fysickou nutností — skládalo by se člověčenstvo jen z lotrů, nad něž horších a zvrhlejších ani peklo nezná. Lidé by byli horší, než nejkrutější šelmy, jejichž ukrutnost, i kdyby byla sebe hroznější, má přece jisté meze, jichž nemůže překročiti. Ale špatnost plemene lidského při jeho nevyčerpatelné důmyslnosti a vynalezavosti byla by věru bezmezná. Jak známo, bývá člověk, když ho vášeň uchvátí, zcela slepý. Tu nehledí, jaké následky budou míti skutky jeho. Často pyká mnohý člověk za skutek ve vášni spáchaný po celý život svůj. Vášeň jednotlivce hubí rodiny, někdy i celé obce, ano i státy. Podle darwinismu jsou však tyto vášně právě tak oprávněny, jako nejšlechetnější ctnosti, jimiž se člověk pro blaho bližního velkodušně obětuje. A proto jich nesmí výchova nikterak tlumiti a obmezovati, ani státní zákonodarství tresty stíhati. A nyní si pomysleme, že by veškeré člověčenstvo se skládalo jen z lidí, kteří by zcela svobodně popouštěli údu všem svým pochotem, chtíčům a vášním! Čteme-li dějiny francouzské revoluce, tu nemůžeme ani pochopiti, že mohli býti lidé schopni bestiálnosti, kterouž tenkrát francouzští revolucionáři páchali. Člověk se studem až rdí při myšlence, že tito zlosyni byli lidé, jenž měli rozum a srdce lidské! Ačkoliv tato hrozná revoluce trvala poměrně jen krátkou dobu, přece zůstane na věky hanebnou skvrnou, již člověčenstvo ze svých dějin nikdy nevymaže. Kdyby však nejen jeden národ, nýbrž všickni lidé jak v Evropě tak i v ostatních dílech světa svým nízkým a mrzkým vášním údu popouštěli, podobně jak Francouzi v revoluci minulého století, byl by to věru život, jehož hrůz si člověk ani přibližně nedovede představit. A takový život musilo by člověčenstvo vésti, kdyby svým naruživostem bylo na pospas vydáno. Že by pak člověčenstvo musilo se za krátkou dobu úplně vyhladiti, nebude zajisté potřebí, šíře dokazovati. Tu neplatí námítka, že zvířata, ačkoliv ve svém životě přirozeným pudům jsou podrobena, přece přitom velmi dobře prospívají. Zvíře právě proto, že jest ve svých přirozených pudech podrobena fysickému determinismu, nemůže přitom nikdy z mezi přírodou samou těmto pudům vytknutých vystoupiti a tak existenci

vlastní jakož i celého svého druhu v nebezpečí uvést. Jinak u člověka. Hoví-li člověk nízkým pudům své smyslnosti, nedbaje při tom zákona mravního, nezná žádných mezí a ničí nejen sebe, nýbrž i svou rodinu a podkopává základy veškeré společnosti lidské.

Podle darwinismu není žádného rozdílu mezi mravním dobrem a mravním zlem, mezi ctností a nepravostí. Všecky skutky lidské jsou stejně dobré, pokud se týče, stejně zlé. Proto není také žádné objektivně platné normy, podle níž by se mravnost skutků lidských dala určit. Mravnost, kterou darwinismus ještě připouští, závisí toliko na společenských pudech, které člověk náhodou po svých zvířecích předcích zdědil. Kdyby měl člověk jiné pudy, měla by také jeho mravnost jinou povahu. Jako se člověk přirozeným výběrem v boji o život z druhu zvířecího vyvinul, tak se vyvinuly i jeho pojmy o mravním dobru a zlu ze přirozených pudů, jimiž byli opatřeni onino zvířecí tvorové, z nichž člověk vzal svůj původ. Kdyby prý všechny zvířecí druhy, které vedou život pospolitý, své vlohy a schopnosti vyvinuly až k té výši, na které nyní člověk stojí, měl by každý tento druh svou zvláštní mravnost, která by se však podstatně lišila od nynější mravnosti lidské. A všechny tyto různé druhy mravnosti nebyly by o nic horší ani lepší, než nynější mravnost lidská. Každý zákon mravní má jen platnost nahodilou a poměrnou, objektivní normy pro naše mravní jednání není. Z toho také patrné, že poměrná darwinská mravnost vztahuje se jen k zevnějším skutkům člověka, od jeho vnitřního smýšlení však úplně odezírá. Nejvyšší mravní ideál podle nauky darwinské záleží v pouhé zevnější legálnosti skutků lidských. Žije-li člověk tak, že jeho skutky životu společenskému nejsou na závalu a překážku, vyhovuje všem požadavkům zákona mravního.

Relativní mravnost, již darwinismus skutkům lidským připisuje, záležející jen v nejdokonalejším vývoji pudu zvířecího, jest fysické nutnosti právě tak podrobena, jako ostatní život přírodní, a proto se také od fysického determinismu neliší. Mluví-li tedy darwinismus o mravnosti, podkládá jí zcela opačný smysl a proto provozuje s tímto slovem jen nepoctivou hru.

Poněvadž darwinismus popírá objektivní zákon mravní, musí také svědomí lidské popírat. Svědomí souvisí co nejtěsněji se zákonem mravním, nejsou, než jeho aplikací na nějaký partikulární

úkon lidský.¹⁾ Svědomí záleží v praktickém soudu rozumu, jenž velí, co jest člověku „hic et nunc“ činiti, anebo čeho jest se mu vystříhati. Má-li však člověk vynesti tento soud, jenž velí dobré činiti a zlého se varovati, musí prvé již znáti zákon, podle něhož jedině může dobré od zlého rozeznati. Kdyby však tento zákon měl jen platnost relativní, není již „hlasem Božím,“ ve svědomí se ozývajícím, jehož člověku vždy a všude jest poslouchati.

A není-li hlasem Božím, jest jen hlasem lidským, jehož člověk může uposlechnouti, ale nemusí. V tomto případě jest člověk vzhledem k tomuto zákonu zároveň zákonodarcem a poddaným: zákonodarcem, pokud jest sám zdrojem a principem jeho, a jest také poddaným, pokud má podle něho svoje jednání zaříditi.

Poněvadž však tožnost zákonodárce a poddaného v jedné osobě přiči se všemu zdravému rozumu, pozbývá zákon mravní, popírá-li se jeho naprostá platnost, vši své mravní závaznosti. Kdyby zákon mravní neměl naprosté platnosti, i svědomí, jež podle něho soudí, zda-li to neb ono jest mravně dobrým a dovoleným anebo není, nemůže již žádného naprosto závazného soudu vynesti, a přestává býti tím, čím býti má, nejbližším a formálním pravidlem všech skutků lidských. Darwinismus ničí naukou svojí o relativní platnosti mravního zákona i svědomí lidské.

Ale i kdybychom připustili názor darwinský o relativní mravnosti, přece ještě z jiného důvodu ničí darwinismus svědomí lidské.

Jako život lidský podle své tělesné i psychické stránky vzniknul přirozeným výběrem v boji o život z nižších zvířecích tvarů, tak prý i svědomí lidské není, než vyšším a dokonalejším tvarem společenských pudů těchto tvarů. V jistém smyslu mají prý svědomí všechna zvířata, obzvláště ta, která společenský život vedou. Svědomí toto jsouc teprv v zárodku, jest neúplné a nedokonalé, a proto prý o zvířecím svědomí ani nemluvíme.

Je-li svědomí lidské jen nejvyšším stupněm společenských zvířecích pudů, jest jím člověk ve všech svých skutcích právě tak determinován, jako zvíře pudy svými, a jest zhola nemožno, aby kdy proti němu jednal. Kdyby vůbec podle darwinismu měl člověk ještě svědomí, musilo by mu činiti vždy a všude fysické násilí, jemuž by naprosto nemohl odolati. Svědomí spadalo by v jedno

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 79. a. 13. in corp.: „Conscientia est applicatio scientiae ad aliquem actum.“

s fysickou silou, kteráž podle zákona příčinnosti zcela nutně působí. Absurdnost tohoto názoru jest sama sebou patrna. Každý člověk ví z vlastního svého sebevědomí, jakož i z trpké své zkušenosti, že naproti svému svědomí jest v jisté míře bytostí samostatnou, že jeho hlasu může poslechnouti nebo neposlechnouti. Ačkoli ví, že ho pod přísnými tresty zavazuje, přece ho často neposlouchá a jedná přímě proti němu. A proto jest přísně rozeznávati mezi hlasem svědomí, jenž člověku „*hic et nunc*“ nějaký zákon mravní ohlašuje, a mezi jeho uposlechnutím anebo neuposlechnutím. Hlas svědomí jest nad vůli lidskou povznesen, uposlechnutí tohoto hlasu nebo neuposlechnutí jest konem svobodné vůle lidské. Kdykoliv člověk skutečně proti hlasu svědomí jedná, cítí ve svém svědomí výčitky. To jest však podle darwinismu zcela nemožno. Je-li člověk svým svědomím ke každému skutku determinován, následuje na hlas svědomí ihned přiměřený skutek, jako následuje na každou fysickou účinkující příčinu ihned její fysický účín. Spor mezi svědomím a jednáním jest zcela nemožen.

Konsekvence tato jest však absurdní, poněvadž odporuje očividně veškeré zkušenosti lidského pokolení, která nám věští, že hlas svědomí není podroben vůli člověka, kdežto uposlechnouti ho nebo neuposlechnouti jest úplně v moci jeho.

Podle darwinismu jest toto lišení naprosto nemožno. Jako zvíře jest svým pudem determinováno a nemůže proti němu jednati, tak i člověk jest svědomím svým vždy ku každému skutku svému určen a nemůže mu odporovati, lečby nějaká vyšší fysická síla mu v tom bránila. Je-li však svědomí pouhým pudem, nemá vůbec člověk svědomí v tom smyslu, v jakém se mu všeobecně rozumí.

Se zákonem mravním co nejtěsněji souvisí řád mravní. Nepřipouští-li darwinismus zákona mravního naprosto platného, jest také nucen, všechn řád mravní ve světě popírati.

„Řád nebo-li pořádek“, jak praví sv. Augustin, „jest stejných a nestejných věcí rozpoložení, vykazujíc jedné každé místo svoje.“¹⁾ Každý řád, jak jsme již svrchu ukázali,²⁾ zahrnuje v sobě tři momenty: a) věci do pořádku uvedené, b) normu dispoice a c) účel pořádku.

¹⁾ O městě Božím. Překl. Čelakovského. Praha 1833. Díl 5. kn. 19. hl. 13. str. 46; srv. Dr. Ernest Müller: Theol. mor. Vindob. 1873. Edit. 2. lib. 1. p. 81 sq.

²⁾ Str. 201.

Věci, které v pořádek jsou postaveny, jsou takořka látkou pořádku. Aby však z nich skutečný pořádek vzniknul, musí k látce přistoupiti forma, t. j. tyto věci musí mezi sebou se spojití podle jisté normy, aby tímto spojením k dosažení jednotného účelu schopnými se staly.

Povaha každého řádu závisí především na jeho účelu, jakož i na normě či zákonu, podle něhož jednotliví členové se řídí jak ve svém poměru mezi sebou tak i ve své snaze, již ku společnému účelu směřují.

Jaký účel má řád a podle které normy tohoto účelu snaží se dosíci, takový jest také ráz jeho. V každém řádu musí býti mezi jeho členy, ze kterých vzniká, mezi normou a účelem jeho úplná proporce. Z povahy a přirozenosti členů lze vždy souditi na účel, jakož i na zákon, podle něhož jednotliví členové řádu k účelu svému směřují.

Ačkoliv mravní řád ve světě jest na řádu fysickém založen, přece se nad tento řád vysoko povznáší, a to jak povahou svých členů, kteří tento mravní řád tvoří, tak i normou své dispozice a svým účelem.

Kdežto řád fysický vnější viditelné přírody vzniká z bytostí hmotných, které svými činnostmi fysickým zákonům podrobenými ku společnému fysickému účelu spějí, tvoří řád mravní bytostí svobodné, které podle zákona mravního k dosažení svého mravního účelu spolupůsobí. Řád mravní zakládá se na prvním místě na svobodě svých členů.

Poněvadž však darwinismus popírá svobodu lidskou a člověka podrobuje ve všem jeho životě téže fysické nutnosti, kterou i zvíře ve všech svých úkonech se řídí, podkopává základy mravního řádu. Není-li člověk svoboděn, jest členem jen řádu fysického a rovná se úplně všem ostatním bytostem přírodním, kteréž ve svých činnostech fysické nutnosti jsou zcela podrobeny. Již tedy proto, že darwinismus lidskou svobodu popírá, nedá se nauka jeho nikterak srovnati s mravním řádem světovým.

Mimo svobodu a mravní zákon předpokládá mravní řád ještě také mravní účel člověka. A i z této příčiny ruší darwinismus mravní řád ve světě.

I kdyby člověk byl bytostí svobodnou, ale nebyl vázán mravním zákonem a nebyl určen k mravnímu účelu, — což ovšem jest nemožno — přece by k mravnímu řádu nenáležel.

Mravní účel, k němuž jest člověk stvořen, souvisí co nejtěsněji s jeho přirozeností. Člověk má duši rozumem a svobodnou vůlí obdařenou, jest již svou přirozenou bytostí k tomu určen, aby Boha jakožto naprostou a bytnou pravdu poznával a jakožto svrchované dobro miloval a v tomto poznání a v této lásce Boha své věčné spásy došel. Sláva Boží a spása člověka, toť poslední účel mravního řádu světového. A poněvadž jest člověk bytostí svobodnou, dává mu Bůh mravní zákon, jenž ho sice ve svědomí zavazuje, ale fysicky nenutí, by ku dvojímu vytknutému účelu vším úsilím pracoval.

Vyvinul-li se člověk ze zvířete, nemá duše od těla podstatně rozdílné, rozumem a svobodnou vůlí obdařené, a nemoha Boha poznávati a milovati, nemá také žádného mravního účelu.

Ale darwinismus ještě z jiného důvodu popírá mravní určení člověka.

O nějakém účelu a priori člověku vytknutém nelze prý vůbec mluvíti, poněvadž ve přírodě není žádných příčin účelných.

Vznik a původ člověka, jakož i rozvoj života jeho ve všech možných směrech jest pouhým výsledkem příčin mechanických podle železného zákona kausality působících. Člověk jsa podroben ve všech skutcích svých fysické nutnosti činí to neb ono, nikoliv proto, aby snad touto činností něčeho nabyt anebo pozbyl, a tak nějakého účelu dosáhl, nýbrž činí tak z té příčiny, poněvadž k této činnosti jest fysickou nutností determinován. Člověk nemá prý oka, a by viděl, ucha, a by slyšel, nýbrž poněvadž má oko, proto vidí, poněvadž má ucho, proto slyší atd.

A není-li již ve fysickém řádě přírodním žádných účelných příčin, tím méně v řádu mravním, i kdyby tento řád existoval. To co mravním řádem ve světě nazýváme, jest právě tak výplodem a účinem mechanických příčin, jako všechny ostatní zjevy neorganické a organické přírody.

Ze hmoty každá bytost přírodní vznikla a ve hmotě se zase konečně rozplyne, toť počátek a konec každé věci. Ačkoliv takto vznik a zánik každé bytosti ve veškerém oboru přírodním jest zcela bezúčelný a proto také nerozumný, ještě bezúčelnější a nerozumnější jest původ a konec člověka. O ostatních bytostech lze aspoň všeobecně říci, že nižší a nedokonalější jsou pro vyšší a dokonalejší, kterým ve mnohé příčině

slouží a tak jejich byt a život udržují a zachovávají. Člověk však nemaje podle materialismu nad sebou žádně vyšší bytosti, na niž by závisel a v niž by také měl svůj poslední cíl, jest sám sobě bytostí naprostou a má proto svůj cíl a účel sám v sobě. Toto jest však nemožno. Kdyby byl člověk bytostí naprostou, byl by také bytostí nekonečnou, nezávislou, nepodmíněnou, nutnou, věčnou atd., slovem: měl by všecky vlastnosti Božské. Připisovati však člověku vlastnosti Božské jest absurdnost, jež se přičí všem zákonům lidského myšlení a poznání, jak každému jest na bíledni.

Že nemůže býti člověk bytostí naprostou, jenž má cíl svůj v sobě, plyne také z nauky materialistické samé. Vyvinul-li se člověk z nižších zvířecích tvarů, stojí podstatou svou na téměř stanovisku jestoty, jako tyto nižší tvary. Jeden a týž zákon organického vývoje spíná všecky organické bytosti — od monerův až po člověka — jako části jediného celku. A poněvadž v tomto celku všecky jednotlivé bytosti i s člověkem jsou jen organickými částmi a členy, musí nezbytně býti k sobě poměrný a vztažný. A proto nemůže člověk býti bytostí naprostou, nýbrž jest právě tak bytostí poměrnou, podmíněnou a závislou, jako všecky ostatní přírodní bytosti.

Než která jest bytosť, k niž člověk jest vztažný a k niž proto jako ku svému nejvyššímu cíli směřuje? Poněvadž materialismus nad člověkem Božské bytosti neuznává, nemůže býti, než příroda sama, k niž člověk jakožto k bytosti naprosté posledním svým účelem směřuje. Člověk se vyvinul ze přírody a jest jejím nejvyšším výkvětem, a přece jest tato příroda, ačkoliv mnohem níže stojí, než člověk, jeho posledním cílem a účelem. Jiné bytosti organické směřují svým vývojem aspoň k něčemu vyššímu, jen člověk má v něčem nižším, než jest sám, svůj poslední účel.

Neliší-li se člověk podstatně od zvířete, jest nejbídnějším tvorem v oboru přírody. Ostatní bytosti aspoň nevědí o bezúčelné bídě svého života. Člověk však, jenž má vědomí o svém životě, ví, že jen proto přichází na tento svět, aby se po nějakou dobu trdil a lopotil a pak se zase vrátil ve hmotu, z niž vyšel. Ačkoli v duši jeho prahne neustálá touha po nekonečné blaženosti, přece ho přitom ustavičně pronásleduje hrůzyplná myšlenka, že marná jest všechna jeho snaha, aby kdy této nekonečné blaženosti došel. Nutností přirozenou dříve nebo později navěky zanikne v bezedné

propasti bezvědomé hmoty, z níž se byl na krátkou chvíli nevěda proč a zač na povrch hmotného přírodního života vynořil.¹⁾

Konsekvence této darwinské nauky jsou pro praktický život lidský hrůzoplny.

Je-li člověk jen vyvinutějším zvířetem, není žádnou osobností, nýbrž pouhým exemplářem lidského druhu, právě tak jako každé jiné zvíře jest exemplářem svého druhu. Přirozený výběr v boji o život jest jediným motivem, jedinou hybnou a pudící silou všeho života lidského. V lidském boji o život vítězí jen ten, kdo se nad jinými nějakou prospěšnou vlastností vyznamenává. Tu rozhoduje buď pouhá fysická síla, či právo silnějšího, nebo raffinované chytráctví. Darwinismus atomisuje úplně společnost lidskou a pokládá pud po sebezachování za jedinou pružinu vši práce a činnosti lidské, prohlašuje všeobecnou soutěž za základ lidského života. Ve společnosti lidské zuří stálý boj na život a na smrt, a právo na tento život má jen ten, kdo svou fysickou silou nebo svým chytráctvím nad jiné vyniká. „Jako silnější ryba právě proto že jest silnější, má právo požíratí rybu slabší“, tak také člověk většími tělesnými a duševními silami nadaný zcela přirozeně sobě podrobuje člověka slabšího. Jako síla kvantitativně vyšší dává jednomu právo, by druhého používal ku své službě, ku svému požitku atd., tak síla kvalitativně menší tohoto druhého odsuzuje zcela přirozeně k tomu, aby silnějšímu sloužil za podnož jeho vlády. Hmotná, po případě duševní síla (která však od hmotné síly podstatně se neliší), toť jediný zdroj práva a spravedlnosti.

Že darwinismus skutečně ničí řád mravní a prohlašuje nejprostší a nejvýtřednější egoismus za jedině oprávněný princip lidského života, dokazují zcela zřejmě onino filosofové, kteří z darwinské nauky všechny konsekvence pro praktický život lidský dovozují. Mezi těmito filosofy na prvním místě svou neurvalostí a brutálností vyniká Bedř. Nietzsche²⁾ a Max Stirner. Nietzsche vy-

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach. VIII. Bd. Die Abstammung des Menschen nach Darwin und Haeckel. Von H. Kemp. S. 71 ff., 311 ff., 548 ff.; IX. Bd. S. 174 ff., 271 ff., 521 ff.

²⁾ Bedř. Nietzsche nar. 1844. stal se r. 1868. profesorem filosofie na universitě Baselské, r. 1879. vzdal se své akademické činnosti a ustoupil do zátíší, r. 1888. však zešlel a v tomto stavu roku 1895. zemřel. Vydal četné filosofické spisy, mezi nimiž především zmínky zasluhují: „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.“ (4. Bd. 1883 ff.); „Götzendämmerung, oder wie man mit Hammer philosophiert“ 1889; „Menschliches, Allzumenschliches“; „Jenseits von Gut und Böse“; „Genealogie der Moral“; „Fröhliche Wissenschaft“; „Morgenröthe“. Sr. Dr. Hugo Knaatz: Die Weltanschauung Friedr. Nietzsches. 2. Th. Dresden und Leipzig 1893. a Robert Schellwien: Max Stirner und Friedr. Nietzsche. Leipzig 1892.

cházejí ze soustavy darwinské buduje na ní názor světový ve všech možných směrech jeho. Nás zde především zajímá jeho názor o duchovním a mravním životě člověka. Nynější mravověda kněžská, náboženská, ascetická a filantropická postavila prý všechny mravní pojmy na hlavu. Všecky ethické pojmy a ideály jsou prý nyní úplně porušeny a padělány. A proto má filosofie hlavní a podstatný úkol, aby zase napravila tyto porušené a znetvořené mravní pojmy a vrátila jim zase původní a jediné správný význam jejich. To nazývá Nietzsche: „Umwerthung aller geistigen und moralischen Werthe.“

Podle názoru Nietzschova bojují v životě národů o vládu dvě diametrálně sobě protivné morálky, morálka panská a morálka otrocká. Jen co silný a mocný člověk, pokud se týče, národ činí, jest původně a v pravdě dobrým. Vlastnosti a skutky obyčejného lidu, jež Nietzsche stádem dobytka nazývá, lidu tedy poddaného a utlačovaného jsou vesměs špatny a bezcenny.

Z toho patrně, že pojem mravnosti podle toho názoru má zcela jiný význam, než v jakém se obyčejně na veškerém světě se béře. Fysická a duchová síla — toť jediná mravnost, fysická a duchová slabost — toť jediná nemravnost. Vše, co činí „pán“, jest mravným, co činí „otrok“, jest nemravným.

„Pán“ jest povznesen nade všechny zákony mravní a proto sluje také ve filosofii Nietzschově „nadčlověkem“ (Übermensch)¹⁾ Každý skutek jeho bez rozdílu jest dobrým. A proto veškeren život jeho náleží sféře, jež s „dobrem a zlem“ v obyčejném slova smyslu nestojí naprosto v žádném vztahu a styku. Život „pána“ jest, jak Nietzsche praví: „Jenseits von Gut und Böse.“

Avšak třídy lidí slabých, nízkých, poddaných a utlačovaných chtějící se pomstiti na svých pánech a vládci, vymyslily ve své zlobě a zášti rozdíl mezi mravním dobrem a zlem. Sténajíce pod tíží jařma, jež jejich utlačovatelé na ně byli vložili, nazvali jejich jednání, jejich vlastnosti, jejich činy atd. „zlými“, a to jediné z té příčiny, že subjektivně pro ně zlými byly. Naproti tomu prohlásili všechny své vlastnosti, svou chudobu, nízkost, slabost, útrpnost, lásku k bližnímu, mírumilovnost, pokoru atp. za dobré, a to rovněž jen proto, poněvadž tyto vlastnosti právě jim vlastní a milé byly.²⁾

¹⁾ Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. S. 202 f.; Genealogie der Moral. S. 93; Also sprach Zarathustra. Vorrede. S. 9 ff.

²⁾ Kaatz: l. c. 1. Th. S. 18—33; Nietzsche: Genealogie der Moral. S. 3 ff.

Mezi všemi národy prý vztýčili prápor odboje proti „panské morálce“ na prvním místě Židé. Boj Židů proti Římanům a Římanů proti Židům, boj otrocké morálky proti morálce panské a naopak, tot největší a nejvelkolepější zjev v dějinách člověčenstva. Za to, že Židé v tomto světovém boji Římanům podlehli, pomstili se na svých vítězích tím, že vytlačili z lidského života panskou morálku národa Římského a nahradili ji svou otrockou morálkou. Dílo toto u všech ostatních národů dokonalo křesťanství. Tak zvítězila otrocká morálka a vládne zcela neobmezeně na veškerém světě.

Poněvadž otrocká morálka diametrálně se přičí morálce panské, podle níž podobně jako v ostatní organické přírodě tak i v člověčenstvu jen lidé silou, statečností, bohatstvím atd. nad jiné vynikající ve všeobecném boji o život mají právo na existenci a vládu, jest křesťanství největší překážkou všestranného a stále pokračujícího rozkvětu osvěty a vzdělanosti lidského pokolení. Ano křesťanství jest hlavní příčinou, že od té doby, kdy jeho otrocká morálka se stala základem a podmínkou soukromého i veřejného života křesťanských národů, pokolení lidské jak tělesně tak i duševně degeneruje. Kdežto podle práva přirozeného výběru jen jedinci silní a mohutní v boji o život vítězí a v životě se udržují, podporuje křesťanství svou otrockou morálkou právě všechny slabochy a neduživce a jest příčinou, že člověčenstvo, místo aby se tělesně a duševně zdokonalovalo a dále vyvíjelo, pořád více hyne a bude hynouti ještě více, nezvítězí-li zase panská morálka v životě národů.

Nejhlavnějším principem panské morálky jest nejvystřednější egoismus. V této příčině souhlasí Nietzsche úplně s Maxem Stirnerem.¹⁾

Podle občanského liberalismu, tak učí Stirner, má stát plnou moc, aby vše v sebe pohltil. Stát jest vším, jednotlivec ničím. Všecka moc, všechno zákonodarství plyne ze státu.

Sociální liberalismus chtěje nerovnost majetku vyrovnati, bere každému, co má, a dává vše imaginární společnosti. Každý musí pracovati a dostane mzdu, kterou mu zato společnost udělí. Rovnost všech záleží v tom, že nikdo ničeho nemá a ničeho neplatí.

Občanský liberalismus činí z jednotlivých lidí pouhé nicky, sociální liberalismus — lumpy.²⁾

1) Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig 1845.

2) Rob. Schellwien: Max Stirner und Friedr. Nietzsche. Leipzig 1892. S. 11.

Naprostý egoismus Stirnerův nezná žádných povinností k bližnímu, nestará se ani o Boha ani o člověčenstvo, nýbrž jen o sebe, a proto zamítá každý mravní zákon. Mravním jest člověku jen to, co jest jemu prospěšno. Jen užitek a prospěch rozhoduje o mravnosti a nemravnosti každého skutku.

Poněvadž tento egoismus zamítá každý objektivní nad člověka povznesený a člověka zavazující mravní zákon, proto také neuznává žádné objektivní povahy práva. Tvůrcem a jediným zdrojem práva jest prý sobě jen člověk sám, beze všeho vzhledu k domnělému Božskému nebo lidskému právu. Co však člověk svým právem nazývá, to jest jeho moc. Otázka o vlastnictví není otázkou práva, nýbrž moci. Má-li člověk moc, má také právo, by každý majetek, kdekoliv ho nalezne, si přivlastnil. Míra moci jest měrou jeho práva a jeho majetku.¹⁾

Na témže stanovisku stojí též Nietzsche. Zamítaje „mechanistický nesmysl všeho dějstva,“ z něhož sprostý materialismus přírodní život vysvětluje, klade za základní pud života lidského „vůli k moci“ (den Willen zur Macht). V této příčině staví se na stanovisko svého učitele Arthura Schopenhauera, s tím toliko rozdílem, že jeho základní filosofský princip: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ zaměňuje „vůli k moci.“ Podle Nietzsche jest každý člověk již svou přirozeností nutkán, aby vykořisťoval svého bližního, pokud jen může. Toto vykořisťování člověka člověkem není znamením nějaké mravní zvrhlosti, nýbrž jest zcela přirozeným projevem jeho životní síly. Kdo má větší moc a sílu, má právo, aby toho kdo má menší moc a sílu, vykořistil a své službě podrobil. Snaha po moci jest nejhlavnější bytností lidského života.

Tento egoismus, tato touha po vládě a moci jest prý však zcela něco jiného, než Darwinův „boj o život.“ — Podle Nietzscheho názoru má příroda veliký přebytek životních prostředkův a proto není příčiny, aby nějaký „boj o život“ ve smyslu Darwinově v ní zuřil. V boji, jež všude ve přírodě jakož i v lidském životě pozorujeme, neběží o pouhou existenci, nýbrž o rozmnožení moci. A tento pud po rozmnožení moci — vůle k moci — jest prý vnitřní bytností a základním principem všeho života lidského, jest pradějem dějin člověčenstva.²⁾

¹⁾ l. c. S. 20.

²⁾ Dr. Hugo Kaatz: l. c. S. 89.

Pud po rozmnožení moci čili co totéž jest, naprostý egoismus patří k podstatě každé šlechetné duše. Člověk chce-li po lidsku t. j. své přirozenosti přiměřeně žíti, musí toužiti po moci. Toť prazákon jeho života, proti němuž naprosto a zholá nemůže jednati. V tomto pudu, v této snaze po moci nesmí býti člověk žádným vnějším zákonem omezen. Jakou měrou může tento pud na venek uskutečňovati, takové má také právo na moc, bohatství a panství nad jinými. Míra fysické a duchové síly jest měrou jeho moci, a následovně také měrou jeho mravnosti a ctnosti, jeho práva, jeho ceny, platnosti a hodnoty, jeho významu a důstojnosti. Ctnost v obyčejném smyslu vede prý k hlupotě, a hlupota zase ku ctnosti. Všecky city útrpnosti, soustrasti, milosrdenství, lásky k bližnímu, jsouce jen projevem duše otrocké, příčí se duši šlechetné. Spásu člověčenstva, pokrok a vývoj osvěty a vzdělanosti lze jediné očekávati od morálky panské. Jen lidé na těle a duši zdraví, jen lidé hrdí a mocní, jen praví aristokrati těla a ducha vypěstují jednou ze sebe nový vyšší typus lidský. Těto jediné pravé aristokracii padne ovšem za oběť nesčetné množství lidí chudých a slabých, avšak tito ubožáci jsou již od přírody svou chudobou, slabotou atd. určeni k tomu, aby k vůli tělesné a duchové aristokracii byli sníženi na stupeň lidí nižších, na stupeň otroků.

Společnost lidská jest jen podstavkem a lešením, po němž pouze vybraná třída lidí k vyššímu životu se povznáší, podobně jako ona úponkovitá rostlina na ostrově Jávě od Španělů „Sipo Matador“ zvaná, která svými rameny dubový strom tak dlouho objímá, až se jí podaří nad něj se povznesti a ve svěžím, slunečním vzduchu zcela svobodně korunu svoji rozložiti a tak ve svém štěstí se kochati.¹⁾ A až tato vybraná třída lidí nad ostatní člověčenstvo se povznese, pak prý teprv přijde onen spasitel, onen tvůrčí duch, jenž nás zbaví všech našich dosavadních otrockých ideálů, jakož i všech následků z těchto ideálů, vši omrzelosti, všeho pessimismu a nihilismu. A tento člověk budoucnosti, tento zvonový hlahol doby poslední, doby velikého rozhodnutí, jenž osvobodí vůli naši a vrátí zase světu jeho cíl a člověku jeho naději, tento antikrist a antinihilist, tento vítěz nad Bohem a nad nicotou — musí jednou přijíti. Toť poslední cíl, toť vykoupení člověčenstva.²⁾

Hlavní myšlenka soustavy Nietzscheovy záleží, jak patrně, v pokusu, vytknouti a stanoviti třídní morálku nynějšího

¹⁾ Dr. Hugo Kaatz: l. c. S. 123.

²⁾ l. c.

kapitalismu. Kdežto Schopenhauer byl filosofem bohaté bourgeoisie, která se mu po r. 1848. v náručí vrhla, stal se Nietzsche, jak toho pokrok času žádal, apologetou všechny výrobné stavy vykořisťujícího velkokapitálu, jenž všude brutální boj vede proti křesťanské nauce o víře a mravech dobře věda, že křesťanství svou vznešenou naukou o lásce k Bohu a k bližnímu jedinou jest ochranou a záštitou oněch tříd lidské společnosti, které on (velkokapitál) pro veškeren jejich život k obsluze svých továrních strojů odsoudil. A proto boj Nietzscheův proti mravnosti křesťanské směřuje k založení nové morálky, morálky kapitalistické, jež záleží v principu všeobecné a naprosté soutěže a ve vítězství toho, jenž vládne větším kapitálem.

Na filosofii Nietzscheově vidíme zcela patrně, kam darwinismus ve svých důsledcích člověčenstvo vede.

Mezi darwinismem a moderním kapitalismem vládne vůbec vnitřní shoda a sourodnost.

Je-li boj o život a přirozený výběr příčinou vzniku člověka ze zvířecích jeho předkův a poskytuje-li v tomto boji jediné větší fyzická síla právo na existenci, má liberální ekonomismus úplně pravdu, žádá-li všeobecné svobody živnosti, proměny všeho kolektivního majetku v majetek soukromý, neobmezené svobody obchodu, lichvy, stěhování a dělení pozemků.

Je-li člověk jen vyvinutějším zvířetem, nemá-li duchové a nesmrtelné duše, mají kapitalističtí velkopřemyslníci úplně právo, nehledí-li na důstojnost lidskou svých dělníkův a zapřahají-li je do svých továrních strojů, podobně jako zapřahají svůj tažný dobytek do svých vozů.

Jako v boji o život v přírodě ten živočich, jenž nějakou prospěšnou vlastností nade své soupeře vyniká, zcela přirozeně je hubí a potlačuje, jen aby sám na životě se zachoval, tak i ve všeobecné národohospodářské soutěži továrník zcela podle práva (darwinského) dělníka své službě podrobuje a vykořisťuje. Kdyby tak nečinil, prohřešil by se proti zákonu přirozeného výběru v boji o život, jenž má platnost naprostou nejen v říši rostlinné a živočišné, nýbrž i v pokolení lidském. Kdyby továrník se svými dělníky lidsky zacházel a snad o část svého výdělků s nimi se dělil, sám by se zbavoval oné prospěšné vlastnosti, kterou ho příroda v boji o život proti dělníkům opatřila, a jednal by tak proti svému nejvlastnějšímu zájmu, — proti zachování své vlastní existence, — a tím také proti jediné pružině, která život lidský udržuje. A poněvadž podle

darwinismu člověk právě jako každé zvíře ve svém životě fyzické nutnosti jest podroben, proto jedná zcela správně i továrník, když sil dělníkových ku svému obohacení nadužívá. Podle darwinismu nečiní dělníkům žádné křivdy.

Darwinismus jest nejmocnější podporou a záštitou moderní soustavy kapitalistické, kteráž dosavadním společenským zřízením křesťanských národů v nejhlubších jeho základech otrásajíc jest příčinou dosud nevidané hmotné bídy, která řemeslnické a dělnické třídy v sociální revoluci žene. Odtud dá se také vysvětliti, proč darwinismus nejhrolivější své stoupence a zastánce právě v kruzích kapitalistických nalezá. Jestť přirozený zákon, že „simile simili gaudet“. Když stál darwinismus ve přírodovědě na výsluní své slávy, ovládal také liberální ekonomismus plnou měrou všechno naše národní hospodářství. Jakmile počala hvězda theorie selekční na obzoru přírodovědeckém zapadati, i sláva moderního kapitalismu bledla a zanikala.

Ale poněvadž i dělníkům ve všeobecné a naprosté soutěži o život jest bojovati, jest zcela přirozeno, ano nutno, snaží-li se na uhájení a zabezpečení svého života soukromý majetek úplně zničiti a na jeho místě buď majetek kolektivní neb úplný kommunismus zavesti. Mají-li kapitalistické kruhy právo, aby výrobné třídy vykořisťovali a do nejhroznější bídy uvrhovali, musí tyto výrobné kruhy býti také oprávněny, aby panství kapitálu zničily a na jeho místě panství své, panství socialistického nebo kommunistického státu postavily. A oloupí-li jednou sociální demokracie všechny nynější třídy zámožné o privátní majetek a promění-li jej buď v majetek společenský nebo rozdělí-li jej stejnou měrou mezi všechny jednotlivé členy společnosti lidské, nedopustí se na nich podle darwinismu pražádné křivdy. Kdo má v boji o život větší moc, ten má také právo na život, vládu a panství.¹⁾

Poněvadž v boji o život a ve všeobecné soutěži jen větší síla fyzická, pokud se týče, větší kapitál beze všeho zřetele k zákonu mravnímu nad vítězstvím rozhoduje, vede darwinismus svými konsekvencemi nezbytně k revoluci. A tuto revoluci započal a z velké části již také provedl kapitalismus, an dosavadní společenský na mravním zákoně založený řád zničil a na jeho místě svou krutovládou zavedl. A poněvadž velkokapitálem vyvlastněné a do největší tělesné a mravní bídy uvržené třídy této

¹⁾ Natur und Offenbarung. Jahrg. 1896. Darwinismus und Socialdemokratie von Wasmann. S. 97 ff.

kapitalistické krutovlády nechtějí již déle snášeti, připravují zcela přirozeně proti kapitalismu kontrarevoluci sociální demokracie.

Podle darwinismu jest také sociální demokracie úplně ve svém právu a nečiní kapitalistické společnosti žádného bezpráví.

V principu a cíli svém jest kapitalismus právě tak revolucionářský, jako sociální demokracie. Jen postup a zevnější tvar této revoluce jakož i prostředky, jimiž kapitalismus a sociální demokracie ji provádí, jsou různé.

2. Darwinismus přičí se dějinám člověčenstva.

§ 61.

Podle nauky Darwinovy děje se vývoj tvarů vyšších ze tvarů nižších nepřetržitě. Ve vývoji organickém není žádného náhlého skoku ku předu, ale také žádného kroku nazpět. Znenáhla povstaly z původních buníc druhy vyšší, z těchto zase vyšší atd., až konečně z opice vyvinul se člověk. A poněvadž i v lidském životě týž zákon platí, jako v ostatní organické přírodě, totiž přirozený výběr v boji o život, musí prý jak jednotlivci tak i celí národové znenáhla sice, ale nepřetržitě ku předu kráčet. Tomu však zcela rozhodně odporují dějiny člověčenstva.

Jsouť národové, kteří po mnohé věky na témže stupni vzdělanosti stojí, ani nepokračují ani neklesají, jako na př. Číňané. Jiní zase žijí v surovosti nejnižšího stupně, nyní právě tak, jako před sto nebo ještě více roky. To platí především o mnohých kmenech malajských v Australii a na ostrovech tichého oceanu, o kmenech afrických a amerických. O těchto kmenech nelze říci, že by byli kdy ještě na nižším stupni stáli, než na kterém nyní stojí. Aspoň historicky nelze toho dokázati.

Mimo to vypravují nám dějiny o mnohých národech, kteří ze surovosti na dosti vysoký stupeň vzdělanosti se povznesli, nato však s něho zase dosti hluboko poklesli. Toto platí nejen o národech kulturních, nýbrž také o tak zvaných národech původních. Zde připomínáme na př. národy v Malé Asii a v Africe v prvých dobách křesťanských a pak v době pozdější, když mohamedanismus svému jármu je podrobil, a původní obyvatelé Mexika, jejichž starobylá osvěta a vzdělanost nyní všeobecný podiv vzbuzuje.

Všeobecně jest ovšem pravda, že člověčenstvo v osvětě pokračuje. Ale tento pokrok není účinem přirozeného výběru v boji o život, nýbrž následkem pudu po zdokonalitelnosti, jenž jest každému člověku vrozen. Jako jednotlivec znenáhla roste a svůj organický a duševný život vyvíjí, tak pokračují v osvětě a vzdělanosti jednotliví národové podle okolností času, místa atd., ve kterých žijí. Národové nejsou pouhými soubory stejnotvárných exemplářů, jako druhové zvířecí, nýbrž jsou mravními osobami, které z pravidla po způsobu osob fysických mají svůj věk dětský; jinošský, mužný a kmetský a které někdy upadají také do marasmů, z něhož se již nikdy nezotaví.¹⁾

Proto nelze také tvrditi, že vývoj a pokrok osvěty člověčenstva jest podmíněn přirozeným výběrem v boji o život, v němž národové silnější a nadanější národy slabší přemahají a potlačují, až konečně sami národům ještě mohutnějším podlehají a místo své postupují. Dějiny člověčenstva dosvědčují, že velenadí kmenové se poznenáhla a to často jen z nahodilých příčin vysílili a národům jiným postoupili svou úlohu, kterou na světovém jevišti dosud byli konali. Kde jsou nyní národové chaldejský, babylonský, egyptský a řecký, které za přední nosiče starověké osvěty jest pokládati? Že o panství starých Římanů germanští a částečně také slovanští národové se rozdělili, tohoť zajisté příčinou nebyl přirozený výběr theorie Darwinovy, nýbrž mimo přirozenou sílu těchto národů hlavně křesťanství, kteréž v žily jejich vtilo nadpřirozený život, a se životem tímto povzneslo je k osvětě a vzdělanosti, kteráž jest příčinou jejich přednosti nade všemi ostatními národy. Rovněž se nemůže říci, že Hunnové, Saracenové, Mongolové a Turci jen z důvodů Darwinova přirozeného výběru velkou část Evropy sobě podmanili a na troskách křesťanské osvěty říše své se všemi hrůzami krutého barbarství zbudovali.

Často se také stává, že národové všemi dary těla a ducha přírodou přebohatě nadaní nepřizní zevnějších okolností, v nichž jim žítí jest, po mnoho věků stojí na témž stupni vzdělanosti. Uvážíme-li na př. pokrok, jež učinili slovanští národové pobalkánští v krátké době svého osvobození ode jha tureckého, můžeme všim právem tvrditi, že by se nyní zajisté i nejméně vzdělaným národům vyrovnali, kdyby své politické samostatnosti byli neztratili.

Kdyby v životě národů nad bytím a nebytím, nad panstvím a otroctvím rozhodoval jen přirozený výběr v boji o život, jest úplně

¹⁾ Wieser: op. c. S. 196 f.

oprávněna všechna ukrutnost, jíž ten onen národ své panství ve světě rozšířil a dosud ještě udržuje. Snad největší a nejhroznější ukrutnosti, kterých se v nynějším století lidstvo vůbec dopustilo, páchaly hordy lžíproroka Mahdiho v Sudanu. Tisíce a tisíce lidí, kteří ho nechtěli na místě Mohamedově za pravého proroka uznati a panství jeho se podrobiti, pobito, mnoho a mnoho arabských kmenů se vším majetkem úplně zničeno a vyhlazeno, širošířé úrodné krajiny proměněny v poušti, kde nyní jen šakalové a hyeny se probíhají, všechny pomníky evropské osvěty, které tolik životů lidských stály, až do nejmenších stop úplně zničeny a vyhlazeny.¹⁾

Kdyby v boji o život jen přirozený výběr rozhodoval, jsou všechny tyto hrůzyplné ukrutnosti, kterými Mahdi svou říši založil a jeho nástupce Abdullahi ji udržuje, zcela přirozeny a oprávněny. Jako v oboru říše živočišné jen ti druhové na životě se udržují, kteří dovedou druhy sobě nepřátelské úplně vyhladiti, tak i v životě lidském národové mocnější a silnější zcela podle práva potlačují a ničí národy slabší. Na způsobu, jakým se toto potlačování a ničení děje, nezáleží, jen když k cíli vede. Tento způsob může býti buď násilný nebo také na pohled zákonitý. Víme z moderního parlamentárního života, jak liberální kapitalismus sobě dobyl vlády nade všemi národy křesťanskými. Napřed prohlásil všeobecnou konkurenci za základ národohospodářského života, na tomto základě sestavil si zákonodárné sbory, které pak jeho požadavky za zákon veškerého sociálního života přijaly a národům vnutily. Takto nyní zcela zákonitě (!) kapitál pořád více vykořisťuje všechny výrobné stavy a žene je v zoufalou sociální revoluci.

Tím však nechceme popírati, že by boj o byt a život v dějinách člověčenstva skutečně neměl úlohy dosti důležité. Pouhá zpomínka na náš nynější politický život poučuje nás o této obzvláště pro náš národ osudné pravdě. Darwinismus má v této příčině zrno pravdy do sebe. Ano Darwin právě tímto způsobem svou theorii sestrojil, že všeobecnou konkurenci, která v životě lidském skutečně se jeví, také na organický život ve přírodě přenesl. Avšak tato konkurence není ani jedinou ani prvou a nejdůležitější pákou dějin lidských. Člověčenstvo má mimo hmotný život také ještě ideální cíle, k jejichž uskutečnění zasahují v jeho život vyšší mocnosti a nikoliv jen náhoda a bezúčelná konkurence.

¹⁾ Viz spis apošt. missionáře Jos. Ohrwaldra: *Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjährige Gefangenschaft dortselbst*. Innsbruck 1892.

Dějiny lidské jeví nepředpojatému pozorovateli všude v ůdčí ruku Božské prozřetelnosti, kteráž jednotlivým národům zvláštní úkoly vytýká a je vede a řídí, by tyto úkoly plnice podle jednotného plánu spolupůsobily k dosažení společného účelu veškerého člověčenstva.

Že tento jednotný účel lidského pokolení křesťanství uskutečňuje, můžeme zde pouze naznačiti.

Jest historickou pravdou, že národ israelský od počátku své národní existence byl si vědom svého světodějného povolání, že má klásti základy k světové říši messianské.

Židé nevynikali jinak v žádném profánním oboru. Neměli ani filosofie, ani vědy, ani umění. Když stavěli chrám Jerusalémský, musili si potřebné řemeslníky najati od Feničanů, kterým se pak za služby jejich ještě podvodem odplatili. Ale jejich názory nábožensko-mravní jsou tak velebný a vznešeny, že se k nim veškera moudrost starých pohanských národův, ani Řekův a Římanů nevyjímaje, se všemi jejich filosofskými soustavami nedá ani přibližně přirovnati. Duch lidský dostoupil ve spekulaci Aristotelově výše, jež jeho přirozeným silám jest snad vůbec přístupna. A přece nauka o víře a mravech ve knihách starozákonních obsažená, jak vysoko povznáší se nad soustavu velikého Stagirity! A proto již z této příčiny lze tvrditi, že náboženství židovské nemůže býti výplodem jejich přirozeného důmyslu, jako náboženské soustavy ostatních starověkých národů. Ano mravní požadavky náboženství starozákonného byly tak vznešeny, že i samým Židům zdály se býti nesplnitelnými. A proto se snažili při každé příležitosti tíži jejich se sebe svrhnutí a oddati se modloslužbě, k níž stále, aspoň až do zajetí Babylonského, na jevo dávali neobyčejnou náklonnost a zálibu. A této modloslužbě byli by úplně propadli, právě tak jako všichni ostatní starověcí národové, kdyby z vlastní zkušenosti ihned, jakmile místo pravého Boha modlám se počali klaněti, nebyli poznali, že modlářstvím sami na sebe hroznou metlu si splítají. Neboť s modloslužbou pocítili pravidelně také na šiji své těžkou nohu svých pohanských sousedů, jejichž modly za víru v Jehovu byli vyměnili. A teprv když své poroby nemohli již sněsti, spatovali se zase a volali o pomoc k Hospodinu, jenž je mimořádným způsobem z jařma pohanského vždy zase vysvobodil a tak v srdci jejich víru v sebe jakožto Pána nebes a země — aspoň na čas — zase upevnil.

A když již ani tento prostředek k zachování víry v jediného

Boha nestačoval, tu jim bylo opustiti rodná sídla v zemi zaslíbené a stěhovati se do zajetí ke krutým vítězům. Zajetí toto neminulo se však s blahodárným vlivem na další jejich osudy. Přirozený obzor jejich poznání se rozšířil, víra v jednoho Boha v srdci jejich se utvrdila a odtud pak i k pohanským národům, u nichž v zajetí žili, cestu si razila. Tak pořád více uskutečňovali své vyšší poslání, až konečně v plnosti času přišel Ten, jenž založiv duchovou říši světovou vyplnil očekávání lidského pokolení.

Světodějný význam národa židovského odporuje diametrálně všem zásadám nauky Darwinovy. Národ tento jest zjevem, jenž v dějinách člověčenstva nemá ničeho sobě podobného. Čím více porážek a ústrkův zakoušel od národů pohanských, tím více uskutečňoval své světové poslání. Dějiny jeho od pobytu v Egyptě až do narození Krista Pána jsou jen řetězem stálých útrap a svízeli. Ale každá strast přibližuje jej k cíli Bohem mu vytknutému. Přese všechna protiventví, jež mu bylo snášeti, dostál národ židovský přece úkolu svému položiv široké a hluboké základy, na nichž pak Kristus svou světovou církev zbuďoval.

A nyní pohleďme na církev Kristovu. Podle její nauky uskutečňuje Bůh v dějinách člověčenstva určitý plán, ježž mu hned při jeho stvoření vytknul. Církev řeší otázku, jaký význam měl dějinný vývoj člověčenstva před Kristem, a ukazuje zároveň charakteristický ráz dějin po Kristu až do skonání světa. Slova staříckého Simeona v chrámu Jeruzalemském: „Aj! postaven jest tento (Kristus) ku pádu a ku povstání mnohým v Israeli a na znamení, jemuž bude odpíráno“, ¹⁾ obsahují program světových dějin po Kristu. Kristus jest středem a osou, okolo níž se život všech národů otáčí.

Od Krista však nedá se odmysliti církev, jenž jest s ním jako tělo se svou hlavou, jako říše se svým králem svazkem na věky nerozlučným spojena a sloučena. Kristus tuto svoji říši založil, aby jako horčičné semeno z malého zárodku pořád více se vyvíjela, rostla, po veškerém světě se šířila a ovoce jeho smrti všem národům všech věků přivlastňovala. Církev jest takto Kristem samým, jenž všechny národy v jejich dějinném vývoji doprovází, jejich život svou naukou řídí, svou milostí proniká, a tak jim vdechuje svůj vlastní život, ježž jako Bohočlověk žije. K tomu směřují dějiny všech národů po Kristu, aby skrze církev v Krista vešli a z Krista čerpali svůj nadpřirozený život, jenž jest podmínkou života věčného,

¹⁾ Luk. 2, 34.

ale také bohatým zdrojem blaha a štěstí pozemského. A poněvadž církev vlévá jak jednotlivcům, tak i národům ve všech projevech a směrech jejich života Božský život Kristův, pěstuje, zušlechťuje a povznáší v životě jejich vše, co jest v něm přirozeně dobrého, zdravého, počestného, šlechtného, a jen tomu staví se na odpor, co se životem Kristovým se nesrovnává.

Církev nastoupivši jako duchová říše dědictví všech ideálních vymožeností pohanského starověku způsobila všeobecný převrat veškerého společenského života pohanských národův a položila základy k novému světovému řádu, k řádu křesťanskému, s nímž zcela nové období dějin člověčenstva počíná. Dějiny po Kristu představují nám zcela nový svět ve všech oborech lidského života: v myšlení a v mravu, ve vědě a umění, v životě jednotlivce, rodiny, obce i společnosti lidské. Ačkoliv církev podle rozkazu Mistra svého: „Hleďte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho“¹⁾ na prvním místě svůj zřetel obrací k nadpřirozeným a věčným dobrům, ke cti a chvále Boží a věčné spáse člověčenstva, a všechny pozemské zájmy člověčenstva podřizuje tomuto poslednímu cíli, přece vylévá ze zdroje milosti Kristem sobě svěřených také přebohaté toky Božího požehnání po všech poměrech života pozemského. Nadpřirozené síly, které Kristus ve své světové říši v člověčenstvo zaštipil, nemohly své činnosti k jeho věčné spáse jeviti, aby svým blahodárným vlivem zároveň také na pozemský život nepůsobily. A proto se stala církev Kristova pro člověčenstvo mocí civilisatorskou jako žádná jiná instituce na světě. Vzdělanost nové doby jest nejen na základě křesťanském zbudována, nýbrž zároveň duchem křesťanským v nejhlubší své podstatě proniknuta a prodechnuta. Vše, co v nynějším světě mimo kruh křesťanské osvěty stojí, jest jen surovost a barbarství. Každý pokus, pošinouti osvětu a vzdělanost ze základů křesťanských, jest úpadkem v pohanské tyranství.

Pravdu těchto slov dosvědčí každý, kdo jen povrchně na naše neutěšené poměry společenské popatří.

Čím všestranněji dovede se ten aneb onen národ v Krista vžítí, čím více nauce a mravnímu zákonu jeho život svůj přizpůsobí, tím bohatší prameny nebeských milostí rozlévají se po životě jeho. A z pramenů těchto prýští se mu blaho a spása nejen pro život věčný, nýbrž zároveň také pro život časný.

¹⁾ Mat. 6, 33.

Nepřátelé církve Kristovy se sice domnívají, že křesťanství, vykonavši v dějinách člověčenstva svůj kulturní úkol se již přežilo a proto místo svoje postoupiti musí náboženství novému moderní osvětě přiměřenému, — zednářskému humanismu. — Než boj jejich proti církvi má za následek, že u všech národů křesťanských liší se duchové a rozestupují se ve dva tábory, které vším úsilím na poslední rozhodný boj mezi Kristem a antikristem se připravují. Toto lišení duchů jest charakteristickým znakem obzvláště naší doby. Kdo nynější boj s jiného stanoviska posuzuje, ten naší době jako vůbec dějinám člověčenstva po Kristu naprosto nerozumí. Ačkoliv přívrženci tábora protikřesťanského blahodárný vliv církve na společnost lidskou všemožně obmezují a ztenčují, přece duchovní moc církve katolické mimo prvou dobu svého trvání snad ještě nikdy tak jasně nezářila, jako právě v době nynější. Čím více vlády jednotlivých říší od ní vzdalují své ochranné a pomocné ruky, tím krásněji skví se mravní síla její. Církev katolická jsouc všude pronásledovaná postupuje všude od vítězství k vítězství. Každá zloba, jíž jest jí od nepřátel zjevných i tajných zakoušeti, rozmnožuje jen její vliv na společnost lidskou. — Kdyby však v životě lidském vládly jen zásady Darwinovy o přirozeném výběru v boji o život, jest církev katolická a křesťanství vůbec zjevem naprosto nepochopitelným. I kdyby darwinismus Božský původ církve popíral, jak skutečně činí, přece historické existence církve popření nemůže. A již tato existence lichost darwinismu nad slunce jasněji dokazuje.

Všechny světové říše vznikají a po krátké nebo delší době zase zanikají. Jen říše Kristova stále trvá. Doba před Kristem položila základy této světové říše, doba po Kristu pracuje o dokončení její budovy. Povznášejíc se nade všechny rozdily a protivy jednotlivých národů snaží se lidské pokolení ve vyšší jednotě dober čiře nadpřirozených sloučiti, a poněvadž pozemský život lidský ve všech projevech obrací k těmto nadpřirozeným dobrům jako k poslednímu cíli, určuje také směr pozemské osvěty a vzdělanosti člověčenstva a vtiskuje svou vlastní pečeť jeho dějinám.

Že církev katolická všechny národy povznáší k ideálním nadpřirozným dobrům, tato pravda jest jako nezrušitelné znamení vtisknuta dějinám člověčenstva po Kristu. — Pravdy této nemůže však darwinismus se svého stanoviska ani popírati, ani připouštěti. Kdyby ji popíral, zničil by vnitřní bytnost všech dějin

po Kristu. Kdyby ji však připouštěl, popíral by zase nejhlavnější nauku své vlastní theorie.

Podle selekční theorie jest jedinou pružinou života lidského jen sobectví. Jen převaha sil a větší jejich rozvoj dopomáhá v boji o život k vítězství. V boji o život pamatuje každý výlučně jen na sebe, na své vlastní zachování, na své blaho a štěstí. Vše, co se jeho životu v cestu staví, ničí a drtí, a to právem, jež mu větší jeho síla uděluje. Egoismus podmiňuje všecken život lidský a jest proto také jedinou pudící mocí dějin lidského pokolení.

Křesťanství jest však zbudováno na principu egoismu právě z konců protivném. Sebezapírání a sebeumrtvování, láska k Bohu a k bližnímu, toť hlavní zákon praktického života křesťanského. Kdyby život přírodní i lidský byl skutečně ovládnán jen přirozeným výběrem v boji o existenci, jak darwinismus tvrdí, nebylo by mohlo křesťanství vůbec ani vzniknouti, nerci-li po veškerém světě se rozšířiti. Darwinismus připouští jen jediné dobro v životě lidském, a to záleží v zachování a rozvoji života tělesného. Nad život tělesný nezná vyšších dober, k nimž by člověk mohl snahou svou se povznášeti. Křesťanství však pokládá dobra tělesná za dobra jen poměrná a proto je podřizuje dobrům vyšším, dobrům nejen nadsmyslným, nýbrž i nadpřirozeným, jež za poslední a naprostý cíl člověka prohlašuje.

Tento zjev jest podle darwinismu naprosto nepochopitelný. Vládne-li v pokolení lidském jen sobecký boj, obhájití života tělesného ode všech nepřátel existenci jeho ohrožujících, pak nemohla v člověku ani vzniknouti snaha po dobrech vyšších nad tělesný život vynikajících. Ano i kdyby darwinismus tuto snahu prohlasil za pouhý sebeklam ducha lidského, přece i tento sebeklam bude ještě zjevným protestem proti nauce jeho.

Není-li člověk schopen snah ideálních k dobrům ideálním a nadpřirozeným se odnášejících, jest již vznik a rozšíření křesťanství zjevem naprosto nepochopitelným. Zakladatel církve katolické zemřel jakožto vyvrhel člověčenstva na potupném dřevě kříže, zemřel na šibenici pro zločince ze stavu otrockého určené. Svou světovou říši založil na dvanácti chudých a nevědomých židovských rybářích, jimž jedinou vědou a moudrostí, jedinou mocí a silou, jedinou slastí a útěchou bylo znáti Ježíše Krista a to ukřižovaného.¹⁾

¹⁾ I. Kor. 2, 2.

„A není v žádném jiném spasení; aniž jest zajisté jiné jméno pod nebem dáno lidem, skrze něž bychom měli spasení býti“,¹⁾ toť krátký obsah jejich nauky, již přetvořili tvárností země.

Kdežto darwinismus prohlašuje vítězství silnějšího v boji o existenci za jedinou pudící sílu života lidského, hledá křesťanství spásy člověčenstva v útrapách a hořkostech, ve strastech a svízelních, v utrpení a smrti. „In cruce salus“, toť hlavní trest jak nauky, tak i života křesťanského. Podle darwinismu jest člověku bojovati o život tělesný, podle nauky křesťanské o život duchový, k němuž jest život tělesný toliko průpravou a prostředkem. A poněvadž tělesný život má takto jen cenu poměrnou, obětovali jej křesťané tak rádi za Krista a věčnou svoji spásu. Millions a millions křesťanů vykrvácelo v prvých pronásledováních církve křesťanské za svou víru v Krista, světa Spasitele. Bojovali rovněž „boj o život“, ale o život duchový, věčný, jenž v soustavě darwinské nemá naprosto žádného místa. Proto opustili povrch země a ukryli se v podzemních hrobech, kdež po tři sta let život trávili, jsouce každé chvíle hotovi krev za Krista vycediti. Poněvadž v těchto prvých dobách pronásledování nebylo téměř ani jinak možno, spásy Kristem člověčenstvu přislíbené a pojištěné dosíci, leč krví mučednickou, bojovali křesťané po celou tuto dobu vlastně „boj o smrt“ a smrti o věčnou svou spásu. Jako Kristus smrti člověčenstvu přinesl nový život, tak i křesťané jen smrtí stávali se tohoto života účastnými. Ale i později, když již kruté pronásledování přestalo a kříž Kristův slavil vítězný svůj pochod po veškerém světě, zůstala účast v utrpení a smrti Kristově nezbytnou podmínkou dosažení věčné spásy. Kdo chce kdysi s Kristem v jeho nebeské slávě míti účastenství, musí zde na světě dáti se s ním křížovati. Toť hlavní a podstatný zákon života křesťanského. Křesťan musí nezřízenou náklonnost své smyslné tělesnosti bez ustání potlačovati a umrtvovati; jen tak může míti v životě Kristově účastenství. Než potlačování a umrtvování nezřízené smyslnosti, což jest jiného, než ustavičný boj, avšak nikoliv, jak darwinismus tvrdí, boj o život tělesný, nýbrž opačně boj proti tomuto životu tělesnému, pokud totiž svou nezřízenou smyslností se protíví mravnímu zákonu Božímu — přirozenému a zjevenému? Kdežto darwinismus hlásá boj o život proti jiným, kteří jej jakýmkoliv způsobem ohrožují, předpisuje křesťanství každému boj proti sobě samému, proti vlastním nezřízeným žádostem a

¹⁾ Skut. 4, 12.

náklonnostem, proti vlastním mrzkým chtíčům a pochotem. Čím více člověk v sobě svou pokaženou, nezřízenou smyslnost potlačuje, tím více ožívuje, vzpružuje v sobě svůj vyšší a duchový život a bere účastenství v životě Kristově. Člověk potlačuje a umrtvuje v sobě tělesný život, pokud na odpor stojí zákonu mravnímu, sobě samému odumírá, tělesného, hříšného člověka se sebe svléká a obléká se v Krista se všemi ctnostmi jeho. A v tomto smyslu musí člověk podle nauky křesťanské po veškeren život svůj s Kristem trpěti a s Kristem umirati, aby s ním kdysi také z mrtvých vstal a do jeho věčné slávy vešel.

Že křesťané vždy boj proti sobě ve smyslu uvedeném bojovali, toť událost historická, již nikdo nemůže popírati. S církví katolickou jest také co nejtěsněji srostlá instituce řeholního života, jež záleží v konání evangelických rad čistoty, poslušnosti a chudoby. A tyto evangelické rady nejsou než vyšším ještě stupněm boje proti vlastní smyslnosti, nejsou než dokonalejším způsobem účasti v smrti Kristově, než jest onen, k němuž všickni křesťané bez rozdílu jsou zavázáni.

Jest událostí světovou, že křesťanství přeměnilo tvářnost země a založilo nový řád světový, jenž jest základem a zdrojem naší osvěty a vzdělanosti. A tento nový život vdechlo křesťanství člověčenstvu svou účastí ve smrti Kristově, svým sebezapíráním a sebemrtvením, o němž svět pohanský před Kristem neměl ani ponětí a tušení. Život národů po Kristu jest na tomto principu sebezapírání zbudován. Láska k Bohu a k bližnímu a nikoliv láska k sobě a k vlastnímu životu stala se duší života křesťanských národů. A tato láska jest pravým opakem principu darwinského, jenž za základ a jedinou mormu všech dějin lidských klade lásku k vlastnímu životu a bezohledné jeho hájení ode všech nepřátel jakýmkoliv způsobem jej ohrožujících. Kdyby egoistický boj o život byl jedinou pudící mocí v životě lidském, jest život křesťanských národů na lásce k Bohu a bližnímu založený zjevem, jenž nedá se naprosto pochopiti. A přece zjev tento, jenž jest událostí světového významu, musí se vysvětliti. A poněvadž naprosto nestačí na jeho vysvětlení theorie Darwinova, musí v život národů křesťanských zasahovati moc nad tělesný život povýšená, nebo jinými slovy: člověk nemůže býti bytostí toliko stupněm nade zvíře povznesenou, nýbrž musí míti v sobě princip duchový, jímž se nad život tělesný fysické nutnosti podrobený povznáší do

řádu vyššího, řádu mravního. Kdo stojí na stanovisku nauky Darwinovy, musí popíratí buď všechny dějiny lidského pokolení, jmenovitě dějiny křesťanských národů, nebo, poněvadž jest toto zhoła nemožno, vzdáti se samých nejprvnějších a nejzákladnějších principů zdravého rozumu lidského.

Pohledme na darwinismus se kterékoliv strany, všude jeví nám nad slunce jasněji svou lichost a absurdnost.

Lichy jsou jeho principy, na nichž svou theorii buduje. Zjevy ze života lidského přenáší apriorně na organickou přírodu. Boj o život ve všeobecné konkurenci a vítězství silnějšího, princip tento nemravný, který v poslední době zničil hmotné blaho všech vzdělaných národův a stavy výrobné uvedl na pokraj záhuby, prohlašuje Darwin za zákon vzniku a zániku všech organických bytostí ve přírodě!

Mimo to odporuje darwinismus vši zkušenosti. Dosud neobjeven ani jeden ze všech těch nesčetných tisícův a tisíců přechodných tvarů, kterými nyní existující organické druhy vystupovaly, až dosáhly oné výši dokonalosti, na které nyní stojí.

Darwinismus soudí všude z pouhé možnosti na skutečnost. Z nižších druhův organických mohly se přirozeným výběrem v boji o život vyšší tvary vyvinouti, ergo se vyvinuly. Tato logická chyba, o níž v následující stati obsírněji promluvíme, vine se veškerou soustavou Darwinovou.

A i kdybychom odezírali od absurdnosti principů darwinských jakož i od okolnosti, že nauka selekční empirií ani v jediném případě není stvrzena, hrůzyplné následky, které pro život praktický z nauky darwinské plynou, musí každého člověka, jenž si jen jedinou jiskru zdravého rozumu ještě zachoval, o lichosti a absurdnosti její přesvědčiti.

S darwinismem život lidský, nerci-li život křesťanský, nedá se srovnati.

Mezi naukou darwinskou a naukou křesťanskou jest propast, která se žádným způsobem nedá vyplniti.

Podle nauky křesťanské jest v životě lidském rozeznávati dvojí řád, přirozený a nadpřirozený.

Poněvadž člověk není pouhým zvířetem, nýbrž bytostí smyslně duchovou, náleží již svou přirozeností k řádu jak fysickému tak i mravnímu.

Než podle nauky katolické není člověk od Boha určen jen k cíli přirozenému, jehož by mohl dojíti svými přirozenými silami, nýbrž jest z nevystihlé dobroty Božské povznesen k cíli nadpřirozenému, k důstojnosti synovství Božího, jímž zde na světě účasti v samé přirozenosti Božské dochází, aby na onom světě na Boha samého tváří ve tvář patřil. Tím, že podle nauky křesťanské člověk k cíli nadpřirozenému jest určen, nabývá i přirozený řád, fysický a mravní, důstojnosti nadpřirozené stávaje se člověku stupněm, z něhož mu do řádu nadpřirozeného vystoupiti jest.

Darwinismus pokládá člověka za pouhý resultát organického vývoje stává jej jako každou jinou organickou bytost, nerost, rostlinu a zvíře výhradně jen do řádu hmotného fysické nutnosti podrobeného. Člověk jest mu pouhým zvířetem a to již původem, an se ze zvířete vyvinul, jest mu zvířetem životem, an ve všech svých činnostech téže nutnosti fysické, jako každé zvíře, jest podroben, jest mu zvířetem také posledním cílem, an jako každé jiné zvíře dosáhnuv mety svého organického vývoje rozpadá se zase ve hmotu, ze které se byl vyvinul.

Poněvadž darwinismus jen fysický řád uznává a řád mravní naprosto popírá, stojí nevýslovně níže, než nejvystřednější naturalismus a rationalismus.

Naturalismus a rationalismus připouštěje duchovost a nesmrtelnost duše lidské, uznává aspoň člověka jakožto člověka s jeho číře lidskou důstojností, s jeho mravní přičetností a zodpovědností, ale darwinismus snižuje člověka na stupeň pouhého zvířete, jež ve svém životě jen pudy se řídí.

Křesťanství vidí v člověku syna Božího, naturalismus pouze bytost smyslně-duchovou, darwinismus však jen němou tvář.

Darwinismus stojí na stanovisku nejsprostšího materialismu, kterýž vůbec se dá mysliti. Nová jest toliko jeho forma, jeho mechanismus přirozeného výběru v boji o existenci.¹⁾

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach. V. Bd. Die „wissenschaftliche“ Begründung der Descendenztheorie. Von H. Kemp. S. 148 ff., 558 ff.; VI. Bd. Die „grossartigen Zeugnisse“ für die Descendenztheorie. S. 415 ff., 544 ff.; VI. Bd. S. 60 ff., 273 ff.

XIII. Darwinismus a logika.

§ 62.

Každá věda bývá v postupu svého vývoje nucena užívatí různých pomůcek, jimiž pravdu dříve neznámou aneb jen tušenou odhaluje a na zářné výsluní exaktních výzkumů povznáší. Dokud věda střízlivě se umirňuje pravdu jasně poznanou a nezvratně dokázanou přísně rozeznává od pouhých možných domněnek, dotud kráčí po cestě úplně jisté a nevydává se v nebezpečí, že zajde na bezcestí.

Ku prostředkům a pomůckám, jichž především vědy empirické při zpytu tajemství přírodních užívají, náležejí také rozličné hypotese.

Hypothese (od řeckého ὑποτιθέναι) znamená podklad či předpoklad a naskytá se v logice ve dvojím smyslu.

Předně znamená důvod anebo podmínku, k vůli níž se něco klade, což pak thesi či kladem slove. Na př. kdyby všecka tělesa nebeská pohybovala se okolo země, — hypothesis — byla by naše země nejdůležitějším nebeským tělesem — thesis. Za tou příčinou nazývá se taková věta hypothetickou a její předvěti hypothesi. A poněvadž tu thesis úplně na podmínce závisí, pravíme, že něco může býti in hypothesi, — kdyby se totiž podmínka vyplnila, — zcela pravdivo, což pak in thesi čili ve skutečnosti jest licho. Odtud také pochází, že věty hypothetické často tolik znamenají, jako věty pochybné, problematické.

Na druhém místě rozumí se slovem hypothese také podklad k vysvětlení jistých věcí a zjevův apriorně přijatý. Tu pak hypothese to, co může býti příčinou a zákonem zjevů, o jejichž vysvětlení běží, přijímá a klade za příčinu skutečnou, za zákon jistý a nezvratný zjevů těchto. Hypothese v tomto smyslu jest věta, již věda ani demonstrací ani indukci nepoznala, nýbrž kterou k vůli snadnému vysvětlení jistých zjevů jednoduše za pravdivou předpokládá. Jest patrné, že hypothese sama sebou nemůže činiti nároků na pravdu zcela evidentní. Dříve než ve vědě vůbec jaké ceny nabývá, musí se dokázati, že a jak řečené zjevy z oné věty snadně a uspokojivě se dají dovoditi a vysvětliti. Ale i tu nestává se hypothese úplně evidentní, nýbrž toliko více méně pravdě podobnou. Můžeť se státi, že ony zjevy z příčiny zcela jiné ještě vhodnějším a jasnějším způsobem se dají vysvětliti. Má-li se tedy hypothese státi větou exaktní a evidentní, musí se ještě o jiné

vědecké důvody opíráti. Nároky, které metodologie činí na hypotese správnou a vědecky oprávněnou, jsou :

- I. Hypothese budiž sama v sobě pravdiva.
- II. Konsekvence z hypotese nutně plynoucí srovnávejtež se úplně s oněmi skutečnými zjevny a ději, které se podle ní mají vysvětliti.
- III. Dotčené zjevny musí vylučovati všechny jiné důvody a zákony, z nichž by se daly právě tak dobře nebo snad ještě lépe vysvětliti.
- IV. Z hypotese nesmí plynouti jiné konsekvence, než fakta, která má hypotese vysvětliti.
- V. Hypothese sama sloužíž a přispívá,ž k poznání jednoty života přírodního.¹⁾

Tyto podmínky, pod nimiž jedině hypotese může míti vědeckou cenu, jsou po Newtonovi v každé vědě jak theoreticky tak prakticky uznány, tak že obšírnějšího jich rozboru a výkladu není ani potřebí.

Přihledněme však, jsou-li tyto podmínky každé vědecké hypotese nezbytné také v nauce Darwinově vyplněny.

I. Je-li pak hypotese Darwinova sama v sobě pravdiva? Darwin předpokládá, že všechno ústrojenstvo, jak rostlinné tak živočišné ve vši své neskončené rozmanitosti, nenáhlým vývojem povstalo z několika jen jednoduchých prarodů.

Poněvadž však tohoto postupného vývoje historicky znamenati nelze, běře Darwin útočiště k domněnce, že tento vývoj příliš znenáhla a proto nepozorovaně se děje. Tuto domněnku hledí nepřímě tím dokázati, že onen nekonečně dlouhý vývoj organického života rozkládá v jeho jednotlivé pranepatrné momenty, kteréž pak z jistých známých empirických zjevů vyvozuje jakožto nutné a nezbytné výsledky.

Zjevny empirické, o něž Darwin nenáhlý vývoj ústrojenstva opírá, jsou :

1. V každém druhu objevují se na všech jedincích některé změny, kteréž

2. dědičností na následující pokolení někdy přecházejí.

3. Příroda plodí více organismů, než jich může vyživiti.

K vůli rovnováze odstraňuje zbytečné organismy. Z té příčiny snad někdy vzniká konkurence či „boj o život“ mezi jedinci stejného druhu nebo mezi jedinci velmi blízkých druhů. V boji

¹⁾ Wigand: Der Darwinismus. Braunschweig 1876. 2. B^l. S. 1 ff

tomto vítězí pak onino jedinci, pokud se týče, druhy, kteří nějakými individuálními vlastnostmi vynikají nad ostatní, s nimiž o život bojují.

4. Proto jsou některé změny individuální jak jedincům tak i druhům prospěšny a užitečny.

Tyto čtyři zjevy na zkušenosti se zakládají předesílá Darwin na důkaz, že jeho hypotese jest sama v sobě pravdiva.

Avšak tyto zjevy nestačí nikterak na vysvětlení povšechného vývoje ústrojenstva z několika jednoduchých prabunic. —

Darwin jsa si této nemožnosti úplně vědom, podkládá oněm čtyřem zjevům libovolně, ale přitom velmi opatrně a obezřele, zcela jiný význam, takže potom veškera jeho přírodovědecká soustava napohledně a zdánlivě o ony zjevy empirické se opírá, skutečně však na podkladě zcela smyšleném a imaginárním jest zbudována.

Darwin položil sice dotčené čtyři zjevy empirické za základ své soustavy, avšak změnil podstatně jejich význam a to ve smyslu následujícím :

a) Měnivost na jedincích se jevíci jest prý extensivně a intensivně neobmezena.

b) Změny ony přecházejí prý dědičností úplně a naprosto na následující generace.

c) Ve veškeré přírodě zuří prý mezi nadččetnými jedinci stálý „boj o život,“ v němž prospěšné individuální vlastnosti, které se náhodou u některých jedinců objevují, nad vítězstvím těchto jedinců nade všemi ostatními rozhodují.

d) Všechny vlastnosti systematické¹⁾ jsou prý ve všech případech jak jedincům téhož druhu, tak i příbuzným druhům prospěšny a užitečny.

V těchto čtyřech zásadách jest obsažena podstata veškeré theorie Darwinovy.

Jak již na prvý pohled zřejmo, nevychází Darwin ze skutečných přírodních zjevů empirií nade vši pochybnost postavených, nýbrž generalisuje věty jen částečnou platnost mající a klade pak tyto věty zcela libovolně generalisované za základ své soustavy.

Než této generalisaci stojí na odpor pozitivní fakta.

¹⁾ Systematické vlastnosti nazývají se ony vlastnosti, které jsou příčinou, že z jedinců jimi opatřených vznikají odrůdy, z odrůd plemena, z plemen konečně nové druhy.

Ad a) Skutečná měnivost jedinců nejeví se nikde ve přírodě býti neobmezenou a nekonečnou, nýbrž drží se všude, jak zkušenost dosvědčuje, v určitých mezích každému druhu přírodou samou vytknutých a bře se zároveň jen jediným určitým směrem. Zkušenost neobmezenou a nekonečnou měnivost tvarův organických přímě vylučuje.

ad b) Ačkoliv některé změny na některých jedincích náhodou se objeví na následující pokolení někdy dědičností přecházejí, přece o úplné dědičnosti všech nahodilých vlastností nemůže býti naprosto řeči. Dědičnost tato jest zjevem jen nahodilým a pomíjejícím. Podle zkušenosti každý jedinec přenáší dědičně na své potomstvo jen vlastnosti druhové, nikoliv však své vlastnosti individuální. Vlastnosti výběrem či chovem umělým utkvělé mizí ihned, jakmile člověk je přestane pěstovati. Vlastnosti individuální náhodou vznikají a náhodou zase zanikají.

ad c) Organismů nadčetných a proto zbytečných neodstraňuje příroda „bojem o život“ mezi jedinci každého jednotlivého druhu stále zuřícím, nýbrž prostředky zcela jinými, které s domnělými individuálními vlastnostmi v tomto boji nad bytím či nebytím rozhodujícími(!) nemají nic společného. Boj, kterým se často nepřátelské živočišné druhy vespolek pronásledují, přenáší Darwin jednoduše na jedince téhož druhu.

ad d) Zkušenost dosvědčuje, že vlastnosti a změny nahodile u jedinců téhož druhu vznikající v domnělém boji nad životem či neživotem nikterak nerozhodují. Proto není také žádné příčiny, proč by se tyto změny přirozeným výběrem měly s pokolení na pokolení přenášeti.

Tak jsou přírodní fakta, o něž Darwin svou hypotézi opírá, pouhou fikcí, kteráž zkušenosti přímě odporuje.

Darwin klade za základ své hypotéze na místě 1. měnivosti obmezené, kteráž mezi nezměnitelných vlastností druhových nikdy nepřekračuje, měnivost neobmezenou, již všechny organické tvary ustavičně se zdokonalující v nepřetržitě trvají vývoji; 2. dědičnost vlastností a znaků druhových zaměňuje dědičností všech nahodilých změn individuálních; 3. na místě obmezené dědičnosti těchto změn přijímá neobmezenou snahu nahodilé vlastnosti jednotlivých individuí nejen s pokolení na pokolení přenášeti, nýbrž zároveň bez ustání je zvětšovati a rozšiřovati, až konečně z jedinců původně úplně sobě podobných nenáhlym vzrůstem změn těchto vznikají tvary zcela

různé, — různé druhy, rody, třídy atd. 4. „boj o život“ přijímá beze všech dalších důvodů za všeobecný zákon organického života. —

Theorie Darwinova není tedy sama v sobě pravdivá, nýbrž jest pouhou smyšlenkou zcela libovolně sestavenou.¹⁾

II. Je-li hypotese správná, musí rovněž i všechny její konsekvence úplně se srovnávat se skutečnými zjevy, jež má vysvětliti.

Theorie Darwinova snaží se genealogickou sourodnost všech organických říší na základě jednotného původu z jednoho aneb z několika jen prarodů vysvětliti. Touto sourodností všech ústrojenců vysvětlují prý se jak všechny podoby a shody, tak i různosti jednotlivých organických tvarů a to tím způsobem, že všechny podobnosti ze společného původu podle zákona dědičnosti, všechny odlišnosti a rozdílnosti však z nahodilých změn jednotlivých individuí a z přirozeného výběru v boji o život pocházejí. Jak svrchu naznačeno, jest descendance ústrojenstva podle nauky Darwinovy na prvním místě podmíněna neobmezenou měnivostí, jež zcela nahodile na všech jedincích se objevujíc jejich vývoj z nejjednodušších prabuníc až ke tvarům nejdokonalejším umožňuje.

Kdyby však tato měnivost skutečně byla zcela neobmezena, měl by každý jedinec nahodile nějakým způsobem pozměněný snahu, nejen směrem této své nahodilé změny dále se proměňovati a zdokonalovati, nýbrž i k původnímu svému tvaru zase se navrátiti. Jen takto lze vůbec o neobmezené měnivosti mluvit. Kdyby však každý jedinec mohl se vrátiti k původnímu svému tvaru, z něhož původně vyšel, stal by se vznik tvarů vyšších a dokonalejších ze tvarů nižších a jednodušších zhora nemožným. Proto se vidí Darwin nucena, a to chtěje nechtěje, onu naprostou měnivost proti vlastnímu principu obmeziti a to tím způsobem, že jí ve všech směrech ku předu ponechává volnost, avšak upírá jí možnost, aby se zase nazpět vrátila k původnímu tvaru, z něhož vývoj započal.

Avšak i tento vývoj směrem ku předu jest Darwin nucen ještě obmeziti. Má-li se z nepatrných změn nahodile vzniklých nenáhlym jich vzrůstáním a sesilováním konečně vyvinouti druhový tvar, jest naprosto nutno, aby jedinci jen jedním směrem se proměňovali, až by hromaděním těchto změn rázu druhového nabyli.

¹⁾ Wigand: l. c. S. 20 ff.

Naprostá měnivost proměňuje se Darwinovi takorůzka pod rukama v útvary každému jedinci immanentní, jenž jej nutká, by podle jednotného nezměnitelného zákona z jednoduchého zárodku toliko jedním směrem se vyvíjel, až nenáhlým postupem v nový druh se promění.

Prvou podmínkou soustavy selekce o naprosté a neobmezené měnivosti autor sám takto vyvrací.

Kdyby vyšší ústrojenci nenáhlým vývojem z nižších tvarů byli vznikli, bylo by nám zajisté tento postup a vývoj života ústrojného, i kdyby se děl sebe pomaleji, přece nějak pozorovati. I kdybychom Darwinovi půjčili, že doba historická jest k empirickému pozorování nenáhlého organického vývoje příliš krátká, nedá se přece obejít otázka, kam se poděly ony přechodné tvary, jimiž všecky nynější druhy jak rostlinné tak i živočišné od svých nejjednodušších prabunic až ku svým nynějším tvarům musily projít? Kde jsou původní prarodiny nynějších druhů, rodů atd.? Kde jsou nesčetné ty mezičleny, které vyplňovaly ohromnou mezeru mezi dravcem a hlodavcem, mezi ssavcem a ptákem, mezi obratlovcem a měkkyšem? O těchto mezičlenech darwinismus ničeho neví. Tvrzení jeho, že se přechodné tvary v jednotlivých formacích zemských jistě naleznou, až fossilní život jejich lépe a důkladněji bude prozkoumán, než se až posud stalo, jest věru více, než naivní. Ve skutečnosti, pokud zkušenost naše sahá, jeví se nám býti všechna říše ústrojná úplně rozčleněnou v jednotlivé určité obmezené tvary, mezi nimiž není žádného stálého genealogického přechodu. Proto tak zvané přechodné tvary nejsou než pouhými analogiemi, jimiž různé tvary a skupiny ústrojenstva v jednotlivých společných známkách ideálně souvisejí.

Aby ze tvarů nedokonalých se vyvinuly tvary vyšší, není podle Darwina potřebí jen neobmezené měnivosti a dědičnosti, nýbrž zároveň také přirozeného výběru. A podmínkou a základem tohoto výběru jest boj, jež jedinci příznivými vlastnostmi životním poměrům přizpůsobení na život a na smrt vedou s ostatními jedinci téhož druhu, kteří těchto výhodných vlastností nemají. Aby však takový boj mezi jedinci téhož druhu mohl vzniknouti, musili by jedinci životním podmínkám přizpůsobení a nepřizpůsobení státi vespolek v poměru číselně zcela určitém. A tu by bylo pak potřebí, aby příroda jen právě tolik potravy poskytovala, coby stačilo k výživě jedinců náhodou výhodně pozměněných. Jinak by jedinci životním poměrům přizpůsobení i nepřizpůsobení o výživu

nebojovali. Zásoba a množství potravy musilo by tedy k počtu jedinců přizpůsobených státi úplně v rovném poměru. Mimo to jest též nevyhnutelno, aby ony výhodné vlastnosti zároveň na stejném počtu samečkův a samiček se objevovaly, jinak by nemohly dědičností na jejich pokolení přejíti a po mnohých generacích u veškerého jejich potomstva se ustáliti.

Než tím ještě nejsou všechny podmínky stálého přirozeného výběru vyčerpány.

Má-li tímto výběrem z prvé nepatrné, na některém jedinci náhodou vzniklé změny se vyvinouti zcela nový druh s určitým systematickým rázem, musí onen jedinec, z něhož průběhem času zcela nový druh má povstati, v „boji o život“ přemahati vždy nové a větší překážky, které jeho život pořád více ohrožují. Jinak by toliko ona prvá nepatrná změna v následujících pokoleních dědičností utkvěla, a nový druh nemohl by se vyvinouti.

Podle descendenční theorie mohou jen vlastnosti v „boji o život“ výhodné a prospěšné přirozeným výběrem s pokolení na pokolení přecházeti.

Zkušenost však dosvědčuje, že všechny organické tvary mají na sobě mnohé vlastnosti, které jim v „boji o život“ žádným způsobem nejsou užitečné, jako jsou na př. mnohé nápadné přednosti, jimiž samečkové nad samičky vynikají.

Darwin chtěje tyto neshody vysvětliti, byl nucen, svůj hlavní princip přirozeného výběru mnohými vedlejšími principy podepřiti a to: 1. zákonem „korrelace“, 2. zákonem „pohlavního výběru“, 3. zákonem „užívání a neužívání“ (cviku a zanedbání jednotlivých organických údů) a 4. zákonem „přímé působnosti příčin vnějších“. ¹⁾

Nauka Darwinova není takto jednotnou teorií, nýbrž jest hotovou směsicí názorův a domněnek z konců sobě protivných. Tím že Darwin jest nucen, hlavní svou hypotese o přirozeném výběru mnohými výpomocnými zákony podpírati, dosvědčuje, že celá jeho soustava podobá se budově, která sice uvnitř pilíři, skobami a klíny na pohled jest pevně spojena a sešlávkována, avšak přece, ana na písku jest vystavěna, každý okamžik sesutím hrozí.

Poněvadž konsekvence z hlavního principu „přirozeného výběru“ dovážené s přírodními zjevy říše organické ve mnohých případech nesouhlasí, nemůže se darwinismus za hypotese vědecky oprávněnou pokládati. Každý pokus, konsekvencemi z ní vyvoděnými

¹⁾ Viz str. 385 sldd.

provesti její verifikaci či upravení, dokazuje zcela jasně lichost všeho darwinismu.¹⁾

III. Aby hypotese měla vědeckou cenu, jest dále nezbytně potřebí, aby zjevy přírodní, jež má vysvětliti, žádnou jinou hypotese nedaly se rovněž tak rozumně aneb ještě rozuměji vysvětliti.

Avšak dá se velmi snadno mysliti, že každý tvar a druh organický zvlášť jest neprostředným účinem plodné síly země naší.

Proti tomuto názoru nemohou ničeho namítati všichni ti, kteří věříce v praplození ve všech dobách ve přírodě se opakující, pokládají život organický za pouhý účín sil fyzikálních a chemických.

Vznikla-li, jak darwinismus tvrdí, původní prabunice, z níž všechno ustrojenstvo postupně se vyvinulo, samovolným plozením z látek neústrojných, nepřekáží nic domněnce, že každý druh zvlášť pouhou působností sil přírodních se vyvinul. Stoupenci „přirozeného výběru“ doposud nevědí, které třídy a skupiny nynější říše organické ze společného prarvaru pocházejí. Názor, že příroda každý ústrojný druh neprostředně vyplodila, zamlouvá se zajisté před teorií Darwinovou svou jednoduchostí a důsledností.

Tím však nechceme tvrditi, že každý jednotlivý druh jest skutečně neprostředným účinem hmoty a síly její. Pokud zkušenost naše sahá, pochází živok vždy jen zase ze živoka. Sami nejslovutnější darwinovci se přiznávají, že bezmatičné plození ani v jediném případě není dokázáno. Omne vivum ex ovo (resp. ex vivo) jest doposud zákonem ve přírodovědě všeobecně uznaným. Všechny theorie o přechodu a proměně tvarů nižších ve tvary vyšší a dokonalejší nemají dosud žádného empirického podkladu. Jsou to spekulativní domněnky, které nanejvýš dokazují, že onen vývoj ve přírodě se tak diti mohl, nikoli však že skutečně se tak děl. A posse ad esse non valet autem illatio. Poněvadž tedy souvislost a souvztažnost všeho ústrojenstva jinými teoriemi, než jest Darwinův přirozený výběr, dá se mnohem snáze vysvětliti a odůvodniti, nevyhovuje darwinismus ani v této příčině podmínkám správné vědecké metody.²⁾

IV. Hypotese methodologicky oprávněná musí dále i tu vlastnost míti do sebe, že z ní žádné jiné konsekvence vyvoditi se nedají, než zjevy, o jichž vědecké vysvětlení běží.

¹⁾ Wigand: l. c. S. 26—48.

²⁾ Wigand: l. c. S. 48 ff.

Theorie Darwinova nejsou než formálním a abstraktním obrazem vymyšlené sourodnosti života organického, nestojí ku skutečným tvarům organickým ve přírodě v žádném vnitřním vztahu a poměru. Abstraktní schema soustavy Darwinovy hodilo by se právě tak dobře na rostlinstvo a živočišstvo naprosto různé, ze tvarů a druhů zcela jiných složené, než jest rostlinstvo a živočišstvo naší historické i předhistorické říše organické.

V. Konečně má vědecká hypotese sloužiti k vysvětlení a odůvodnění jednotného názoru o přírodě a rozmanitých silách a zákonech jejich.

Duch lidský má v sobě přirozený pud ustavičně ho nutkající, by pátral po posledních příčinách a důvodech oněch přírodních zjevů, jejichž zákonitost a vnitřní souvztažnost jak k sobě tak i k ostatnímu životu přírodnímu byla ho dosud tajna. Proto seřaďuje a spojuje všechny rozmanité síly a zákony přírodní v jednotu vždy vyšší a ústřednější, v níž jako v zářném ohnisku přírodu a život její vždy jasněji poznává a pochopuje. Pokud této vnitřní souvislosti a zákonitosti přírodních zjevů úplně nepoznává, bere útočiště k hypothesám.

Má-li hypotese vůbec obzor vědeckého poznání přírody rozšířiti, nesmí toliko zjevův a fakt dosud nevysvětlených opisovati a popisovati, nýbrž musí skutečně vystihnouti a určiti jednotné zákony, kterým dotčené zjevy ve své podstatě jsou podrobeny. Čím menší počet zákonův a čím větší množství zjevů, kteréž těmito zákony se řídí, tím dokonalejší a důležitější jest také hypotese sama.

Nynější svět samým podivem jen žasne, jak jednoduše Darwinův zákon „přirozeného výběru“ přerozsáhlý obor organického života vysvětluje a takořka ad oculos staví. Domnívat se, že tímto jedním zákonem nabyt klíče k rozřešení všech záhad života organického.

Pestrá rozčleněnost ústrojenstva podle tvarů zcela určitých a vespolek přísně se lišících, podobnost, jež všechny různé tvary jako větve jednoho stromu těsně spojuje, postup tvarů nižších ku tvarům vyšším, jenž podle určitého plánu se děje, průběh vývoje každého jedince, jenž vývoji celého druhu, k němuž tento jedinec náleží, do jisté míry se podobá, geografické rozdělení říše ústrojné atd. všechny tyto záhady jsou prý teorií Darwinovou úplně rozřešeny. Resultáty nauky Darwinovy jsou prý tak světodějny, že všechny její nedostatky proti nim ani za řeč nestojí.

Avšak princip „přirozeného výběru“ není jednoduchou příčinou ani všeobecnou vlastností hmoty, jakož na př. jest zákon gravitace, nýbrž zahrnuje v sobě, jak jsme již svrchu pravili, směsici nejrozmanitějších a nejrůznějších teorií a hypoteseí.

Aby se „přirozeným výběrem“ z jednoduché bunice vyvinul úplný druh, jest dle názoru Darwinova potřebí, aby

1. měnivosť u všech jedinců jevila se neobmezeně všemi možnými směry ;

2. aby měnivosť tato byla neobmezena též intensivně jedním směrem, -- od bunice až ku člověku ;

3. aby změny dědičností na pozdější pokolení přechazely ;

4. aby tyto změny tímž směrem ustavičně se hromadily ;

5. aby u samečův a samic vždy současně se jevily ;

6. aby stejně pozměnění samci a samice na jednom místě žili ;

7. aby změny nahodile povstalé „v boji o život“ byly prospěšny ;

8. aby pro ustálení a utkvění každé nové změny téhož směru „boj o život“ vždy s větší prudkostí se rozzuřil ;

9. aby každá jednotlivá i sebe nepatrnější změna teprv po době nesmírně dlouhé u všech jedinců úplně utkvěla. Doba historická jest příliš krátká, než abychom nějakou změnu v ústrojenstvu pozorovati mohli ;

10. aby v každém druhu, kde samci nad samicemi silou tělesnou vynikají, vždy několik samečů o jednu samici se ucházelo a samice si z těchto nápadníků právě toho volila, jenž se od ostatních nějakou předností vyznamenává ;

11. aby v těch družích, kde naopak samice nějakou přednost mají před samci, několik samic o jednoho samce zápolily a samec si ze všech za družku života svého vyvolil právě tu, která se mu pro nějakou zvláštní vlastnost zalíbila ;

12. aby všechny tvary přechodné mezi jednotlivými, nyní existujícími druhy úplně vyhynuly a geologickými převraty se zničily; nevyhynuly-li však úplně, pak jsou uloženy ve zkamenělinách v jednotlivých fossilních vrstvách zemských, ve kterých je palaeontologie později, až tyto vrstvy důkladně prozkoumá, zajisté objeví ;

13. aby užíváním anebo neužíváním jednotlivé údy buď se zdokonalovaly nebo zakrsaly ;

14. aby těsný svazek korelace veškeren organismus uvnitř dle určitého plánu spojoval.¹⁾

¹⁾ Wigand: l. c. S. 54 ff.

15. aby ve mnohých případech na vývoj organický měly také rozhodný vliv vnější poměry, ve kterých ten aneb onen druh žije.

A kdyby i všechny tyto podmínky se vyplnily, pak by následovalo, že theorie Darwinova svými principy vznik a původ jednotlivých organických druhů vysvětliti může.

Poněvadž však možnost těchto podmínek na nesčetných okolnostech závisí, jest theorie Darwina nejvyšší měrou pravdě nepodobna.

A proto nauka Darwinova nevyhovuje podmínkám oprávněné hypotese a nemůže nikterak činiti nároků na exaktní vědeckost.

Jsouc pouhou spekulací na konkrétním světě nezávislou podobá se vzdušnému záludu (*fata morgana*), kterýž sice pozorovatele nějakou chvílku svou neobyčejností a zajímavostí poutá a baví, brzy však v nicotu se rozplynuv náhle všech přeludů ho zbavuje.

Jako román anebo báje naproti skutečným historickým dějům jest jen subjektivním výmyslem, tak jest darwinismus naproti vědeckému přírodopytu pouhou theoretickou spekulací, kteráž, ačkoliv věhlasným přírodopycem jakožto původcem a zakladatelem se honosí, také od filosofa, jenž nikdy žádně rostliny a žádného zvířete vědecky nezkoumal, mohla býti právě tak dobře vymyšlena a sestrojena.¹⁾

Soustava Darwinova jest zbudována jen na větách problematických, kteréž však beze všech důvodů z empirie čerpaných proměněny ve věty assertorické a apodiktické. A v tom záleží hlavní blud veškerého darwinismu.²⁾

XIV. Darwinismus a nauka křesťanská.

§ 63.

Ačkoliv theorie Darwinova jest v sobě zcela absurdní a důsledně byvši provedena vyvrací všecky základy společenského řádu ve světě, přece nelze neuznati, že sobě Darwin o poznání organického života ve přírodě velikých zásluh dobyt.

¹⁾ Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn u. Münster 1887. II. Bd. 2. Heft. (Die Descendenztheorie auf Logik und Thatsachen geprüft, von Dr. C. Gutberlet.) S. 207 ff.

²⁾ Stimmen aus Maria Laach. IV. Bd. Wissenschaftliche Kunstgriffe der darwinistischen Schule. Von H. Kemp. S. 448 ff.

Darwinovi přináleží bez odporu zásluha, že dal svou theorií velemocný podnět k velkolepému pokroku a rozvoji věd přírodních. Nauka jeho chová v sobě přese vši lichost svých hlavních principů tolik organický život novým světlem ozařujícími momentů, že s ní počíná ve přírodovědě zcela nové období, jehož slávu zajisté i příští věkové budou ještě hlásati. Darwin dokázal, že organické druhy často velikým změnám jsou podrobeny, a vytknul také příčiny, které tyto změny působí, z čehož dovedil, že mnohé organismy, které dosud za zvláštní samostatné od ostatních příbuzných tvarů zcela rozdílné druhy se pokládaly, nejsou než odrůdami nebo plemeny jednoho společného druhu. Nyní nelze již pochybovati, že počet druhů v obojí říši organické jest mnohem menší, než se až doposud zato mělo.¹⁾

Také nelze tvrditi, že by Darwin svou theorií původně byl zamýšlel materialismu cestu klestiti. Pravíť ve svém díle o „Původu druhů“²⁾ výslovně: „Jest zajisté velkolepý názor sobě mysliti, že Tvůrce zárodek všeho života, jenž nás všude obkličuje, vložil původně jen do několika, ano snad do jediného prvotvaru, z něhož pak nekonečná řada nejkrásnějších a nejpodivuhodnějších druhů se vyvinula a pořád ještě vyvíjí.“ A v londýnském časopisu *Athenaeum* z r. 1864. dí, že ve přírodě nelze ukázati ani jediného fakta, jež by nasvědčovalo domněnce, že neorganické látky pouhým vlivem hmotných sil nějakou živou bytost mohou vytvořiti.³⁾

Avšak přese všechny skutečné zásluhy nauky selekční můžeme přece se vši určitostí tvrditi, že by byl Darwin nikdy takové slávy nedošel, kdyby byl atheismus a materialismus v jeho theorii nenalezl velevitaného prostředku na odůvodnění a upevnění svého bezbožského názoru světového. Vývoj veškerého organického života z jediného jednoduchého prvotvaru pouhým nahodilým pohybem hmoty beze všeho předchozího plánu a účelu, jakož i beze všeho zákona, slovem: vývoj ústrojenstva bez Boha, — tato nauka přišla modernímu atheismu v jeho boji proti každému kladnému náboženství, obzvláště proti církvi katolické, jako na zavalanou. A proto se ihned zmocnil materialismus nauky této a přenesl principy její z oboru přírodovědeckého na pole nábožensko-mravní, aby pod rouškou exaktní přírodovědy tím snáze ethický řád světový zničil a náboženství křesťanskému základy podryl. K tomuto účelu

¹⁾ Carl Güttler: *Naturforschung und Bibel*. Freiburg im Br. 1873. S. 173.

²⁾ *Entstehung der Arten*. S. 565.

³⁾ Dr. Bernh. Schäfer: *Bibel und Wissenschaft*. Münster 1881. S. 259.

však nestačila materialismu theorie selekční v té formě, v jaké ji Darwin na počátku vytknul. Vždyť Darwin na vysvětlenou prvního vzniku organismů dovolával se tvůrčí moci Božské a člověka v povšechný vývoj organického života aspoň výslovně také nezahrnoval. A proto materialističtí stoupci jeho snažili se ihned theorii selekční jak z předu tak i z konce ve smyslu jejích principů doplniti a doceliti, učíce, že prý geniální nauka Darwinova jen tenkrátě záhady organického života rozřeší, když vznik prvních organismů z látky neorganické pouhou součinností hmotných sil — tedy bezmatečným plozením — připustí a všecken organický vývoj vznikem člověka ze tvaru opičího ukončí. Bez' prvoplození a vzniku člověka z opice schází prý soustavě Darwinově jak rozumný počátek tak i uspokojivý konec, jak první základ tak i konečný vrchol. V tento smysl se vyjádřili ihned po prvním vydání díla Darwinova o „Původu druhů“ O. Schmidt, Huxley, Vogt, Büchner, Stolle a j., obzvláště pak Haeckel. H. G. Braun, jenž první dílo Darwinovo o „Původu druhů“ do němčiny přeložil, protestoval zcela zřejmě proti stvoření prvních organismů řka, že stvoření i nejmenší řasy z ničeho všemohoucí vůlí Boží činí cenu Darwinovy theorie zcela illusorní. A Huxley praví bez obalu, že největší zásluha selekční theorie právě v tom záleží, že se diametrálně přičí církevně-náboženským názorům. A podle Helmholtze jest prý theorie Darwinova nejlepším důkazem, že vznik a vývoj organismů beze vši vyšší intelligence pouhou působností slepých zákonů přírodních velmi dobře se dá vysvětliti. Kdo prý zákon organického vývoje z rozumné tvůrčí vůle odvozuje, ten prý se sám ovoce poznané pravdy zbavuje,¹⁾ — tak soudí O. Schmidt a podotýká, že v nauce o prvním vzniku organismů jest jen jedna alternativa možna: buď podrobiti se nadpřirozenému zjevení nebo přijati nauku selekční; víra ve stvoření organického života nedá prý se s přírodovědou srovnati. Pravá věda existuje jen pro toho, kdo zázrak stvoření naprosto popírá. A Haeckel po svém drastickém způsobu volá: „Kdo nyní myslí ještě na Stvořitele, podobá se divochu, jenž poprvé vidí šroubovou loď anebo parostroj a pokládá je za účiny nadpřirozených bytostí a nechápe, že člověk, tvor jemu úplně podobný, tyto stroje vyrábí.“ A Vogt zcela důsledně z theorie Darwinovy dospívá k závěru: „Toť by Stvořitel, Zachovavatel a Ředitel světa, kterého darwinisté ven ze světa vyhnali, zadními dvířky se zase vrátil a to v podobě ještě velkolepější,

¹⁾ Schäfer: op. c. S. 260 f.

než ve které ho vyhnali: všemohoucnost a moudrost Boží objevila by se mnohem vznešenější, kdyby byl Bůh všemu ústrojnému světu dle theorie Darwinovy rozkázal se vyvinouti z jediného prvotvaru, než kdyby byl svět ústrojný stvořil již dokonalým.“¹⁾

Poněvadž Darwin hned na počátku nevyvinul všech konsekvencí ze své theorie a obzvláště nepopíral tvůrčí moci Božské, ihned se na něho urážky a úsměšky z tábora jeho materialistických stoupců jenjen sypaly, tak že nemaje dosti mravní síly těmto útokům na odpor se postavit, konečně povolil a v londýnském časopisu Athenaeum na svou omluvu napsal: „Tupí mne, že jsem užil bibliického výrazu o prvotvaru, jemuž počátečně život byl vdechnut; jest pravda, že jsem snad v přírodovědeckém díle tohoto výroku neměl užiti,²⁾ avšak výraz tento úplně vyjadřuje vyznání, že o původu života tak málo víme, jako o původu síly a hmoty.“³⁾

„Darwin“, praví A. Haeckel,⁴⁾ „nevyvodil sám nejdůležitějšího sousledku z nauky své (totiž vzniku organického života „per generationem aequivocam“ a zvířecího původu člověka). Tento přírodopyscec, jenž jest právě tak opatrný jak jest smělý, pominul úmyslně tuto okolnost mlčením, poněvadž předvídal, že by tento sousledek jeho theorie nad jiné významný a důležitý byl největší překážkou jejímu uznání a rozšíření. Zajisté by byla kniha Darwinova z počátku mnohem větší odpor a pohoršení způsobila, kdyby byla v ní tato nejdůležitější konsekvence jasně vyslovena. Teprv dvanácte let později v díle o „Původu člověka“,⁵⁾ jež r. 1871. ponejprv vyšlo, uznal dalekosáhlý sousledek své theorie a dal výraz úplnému souhlasu s oněmi přírodopysci, kteří již mezitím tento sousledek z ní dovodili. Dosah jeho jest nesmírný a žádná věda nebude moci jeho konsekvence obejít. I bude nyní nezbytno, anthropologii čili nauku o člověku jakož i veškeru filosofii ve všech jednotlivých odvětvích na zcela jiných základech zbudovati.“

Du Bois-Reymond pravil ve své známé řeči o mezích našeho přirozeného poznání také mezi jiným, že počátků života neznáme a nikdy nepoznáme. Proti tomuto „ignoramus“ a „ignorabimus“ protestoval ihned Haeckel, vytýkáje Du Bois-Reymondovi, že svým

¹⁾ l. c.

²⁾ V pozdějších vydáních díla o „Původu druhů“ tento výrok vynechán, v posledním však opět uveden. Viz německý překlad díla toho od Victora Cara 7. vyd. str. 565.

³⁾ Schäfer: op. c. S. 259.

⁴⁾ Natürliche Schöpfungsgeschichte. S. 6.

⁵⁾ Die Abstammung des Menschen. S. 162 ff.

„ignoramus“ postavil se jen na stanovisko neomylného Vatikánu a černé internacionály jím vedené, s níž se moderní stát konečně tuhým kulturním bojem utkati musí.¹⁾

Tak se stalo, že u mnohých stoupců theorie Darwinovy, obzvláště u těch, kteří k německé škole Haeckelově náležejí, staly se všechny principy nauky selekční toliko prostředkem k odůvodnění nauky o samovolném či bezmatičném plození a o zvířecím původu člověka. Kdo této dvojí nauky nehájí, není Haeckelovcům vůbec ani přírodopytce, ba ani člověkem, jenž rozumně myslí. Vznik organických prvotvarů z látky neústrojné a vývoj člověka z druhu opicím příbuzného jest prý nezbytným postulátem logického myšlení (Seidlitz) a zdravého lidského rozumu (O. Schmidt). „Generatio aequivoca“ a zvířecí původ člověka tot dvě osy, okolo nichž v nynější době se otáčí veškeren darwinismus, jakož i přírodověda vůbec, jež stojí na materialistickém stanovisku. Materialismu nezáleží pranic na theorii Darwinově: na jejím přirozeném výběru v boji o život, pohlavním výběru, korrelaci vzrůstu atd., neslouží-li hypotese tyto na důkaz, že první organismy vznikly bezmatičným plozením pouhou nahodilou součinností mechanických a chemických sil, a že člověk podle své tělesné i psychické stránky jest podobně jako všechny ostatní organické bytosti toliko výsledkem vývoje organického.

Ačkoliv úspěchy theorie Darwinovy, jak jsme již svrchu²⁾ byli ukázali, jsou v skutku až báječné, přece jest také ohromný počet jejích odpůrců.³⁾ Ostatně rozcházejí se sami stoupcí theorie darwinské v jednotlivých jejích zásadách v nejrůznější mínění. Mimo měnivosť, již jedinci každého druhu v mezích druhových jsou podrobeni, není ani jediného bodu v celé theorii, jehož by nebyli již popírali. Darwin sám praví, že přirozenému výběru na počátku příliš veliký význam připisoval,⁴⁾ Huxley, přítel Darwinův, upozorňuje na zjev pro theorii selekční velmi povážný, že totiž smíšenci dvou různých druhů jsou brzy neplodní. Owen tvrdí, že nové druhy vznikají rázem a nikoli nenáhlým postupem, jak Darwin učí. Virchow a m. j. jsou rozhodnými odpůrci bezmatičného plození. K. Wagner učí, že přirozený výběr v boji o život ku vzniku nových druhů zhora nestačí. Také G. Th. Fechner,

¹⁾ Sr. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 237.

²⁾ Str. 336 sq.

³⁾ Sr. Güttler. S. 180.

⁴⁾ *Entstehung der Arten*. S. 554 f.

A. Kölliker, C. Nägeli rovněž v některých důležitých momentech s Darwinem se rozcházejí.¹⁾ Ano sám Haeckel, jehož zajisté na prvním místě k nejrozhodnějším a nejdůslednějším darwinistům jest počítati, platnost přirozeného výběru v boji o život omezuje. Podle jeho názoru proměnili obojživelníci své žábry v plíce, jakmile vodu opustili a na suché zemi žítí počali.²⁾ Názor tento se z konců protiví selekční theorii Darwinově. Slovník zoolog Agassiz nazývá darwinismus vědeckým přehmatem, jenž se nezakládá na pravdě, neřídí se vědeckou methodou, v sobě zahrnuje ohromnou směs zcela zjevných odporův a tendencí svou jest lidské společnosti na výsoť nebezpečný.³⁾ S tímto úsudkem souhlasí také botanik Grisebach, švýcarský paleontolog O. Heer⁴⁾ a slovník Jesuita Secchi, jenž dí, že nauka Darwinova jest právě tak absurdní, jako tvrzení, že stroj hodinový se proměňuje v parostroj a podotýká, že vším právem nazývá Agassiz theorii tuto bahništěm odporů. Nauka selekční nezakládá se na žádných faktech empirických. Uplynuly již věky a věky, co se příbuzné druhy křížují a přece dosud nezplodily žádných plemen, která by stálou plodností byla opatřena.⁵⁾ Darwinismus co nejrozhodněji také zamítá Bedř. Pfaff⁶⁾ a Römer.⁷⁾ K nim se řadí botanikové F. Faivre a H. Hoffmann, anatom Quatrefages a prof. Humphrey a obzvláště Petrohradský přírodopysk K. Arnošt Baer,⁸⁾ jakož i francouzský geolog a veliký přítel našeho národa Barrande. Mezi zoology jest ještě jmenovati Burmeistra, Giebela a Reussa, mezi botaniky Wiganda, de Baryho, de Candolla, Göpperta, mezi anatomy Aebyho a Hyrtla, mezi geology Danu, Fraase, Quenstedta, mezi filosofy Frohschammera, Czolba, J. H. Fichta, Hubera, Michelise, Trendelenburga, Ulriciho, J. B. Meyera.⁹⁾

Všecky námitky a výtky, které proti darwinismu činěny, zahrnuje systematicky ve svém výtečném díle¹⁰⁾ slovník professor

¹⁾ Schäfer. S. 265.

²⁾ *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. S. 620 ff.

³⁾ Schäfer. S. 266.

⁴⁾ *Die Urwelt der Schweiz*. Zürich 1856.

⁵⁾ *Die Einheit der Naturkräfte*. Übersetzt von Dr. L. Rud. Schulze. Neue Aufl. 2. Bd. S. 357 f.

⁶⁾ *Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes*. Frankfurt a. M. 1877. 2. Aufl.

⁷⁾ *Über die ältesten Formen des organischen Lebens auf der Erde*. Berlin 1869.

⁸⁾ *Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften*. St. Petersburg 1876.

⁹⁾ Schäfer. S. 265 f.

¹⁰⁾ *Der Darwinismus*. III. Bde. Braunschweig 1874—1877.

botaniky v Marburgu Wigand. O tomto díle lze říci, že se darwinismus v ran, které mu tu zasazeny, tak brzy nezotaví.

Toť povšechný stav přírodovědy Darwinské. Nepřehledná řada přírodopyců prohlašuje theorii Darwinovu za nejvyšší vrchol vědy lidské, majíc za to, že s ní počíná nové období a rozhraní nejen přírodovědy, nýbrž i vědy vůbec, ano i veškerého řádu společenského.

Proti nim stojí veliký počet učenců, kteří selekční princip buď zásadně zamítají, aneb jej jen s výhradou připouštějí tvrdíce, že přírodověda dosud ani v jediném případě vzniku organického života z neorganických látek nedokázala a že člověk vzhledem k nekonečné bohatosti svého duchového života nemůže býti pouhým výsledkem všeobecného organického vývoje, jenž s prvními organickými tvary počíná a u něho končí.

Mnozí přírodopyci se domnívají, že theorie selekční s naukou křesťanskou se v hlavních bodech shoduje, a že v otázkách, ve kterých této shody není, musí církve svou nauku principům Darwinovým úplně přizpůsobiti. „Když učení Koperníkovo vzdor církevní své závadě úplně zvítězilo, takže konečně sama kongregace Římská viděla se nucena zákaz na spis Koperníkův vydatý r. 1828. zase zrušiti, poněvadž již celý svět o pravosti tohoto učení dávno přesvědčen byl: můžeme očekávati, že tentokráte snad nebude ani dvě století trvati, než-li se konečně pravověrné kruhy i s Darwinovým učením o vývoji organismů smíří, zvláště když toto už mezi laiky nebude míti ani jediného protivníka více.“¹⁾

Poněvadž darwinismus ve přírodovědě takového vlivu nabyl a svými konsekvencemi pořád více do života lidského zasahuje, máme za svou povinnost místněji vytknouti a určití vztah, v němž k nauce křesťanské stojí.

Všeobecně můžeme podotknouti, že darwinismus větší nebezpečí v sobě chová pro přírodovědu, než pro nauku křesťanskou. Nauka křesťanská snáší se úplně s darwinismem, pokud

¹⁾ Osvěta. Ročník VII. Článek od Dr. Lad. Čelakovského: Úvahy přírodovědecké o Darwinově theorii. Str. 746. — Co se týká zákazu spisu Koperníkova: „De revolutionibus Orbium coelestium libri VI.“ se strany kongregace Indicis, sluší podotknouti, že zákaz tento nebyl naprostý, nýbrž jen hypotetický. Příčina tohoto zákazu, jež vrcholil ve slovech: „donec corrigatur“, záležela v naprostém tvrzení Koperníkově, že země se pohybuje, kdežto kongregace jen možnost tohoto pohybu připouštěla, poněvadž důvody, které Koperník pro pohyb země okolo slunce v tomto díle uváděl, jí nedostačovaly. Ostatně jest známo, že decreta kongregací římských mají jen význam disciplinární, nikoli však platnost dogmatických definicí. V. Historisch-polit. Blätter. VII. S. 385 ff., 449 ff.

tento empirickými zkouškami jest potvrzen. Ano nauka křesťanská může darwinismu činiti koncesse, kterých empiricky dosud nejen nedokázal, ale nikdy také nedokáže.

Nauka křesťanská se nepřičí theorii Darwinově, podle níž všechny organické druhy obojí říše rostlinné i živočišné z jediného prvotvaru nenáhlým vývojem vznikly.

Stvoření života rostlinného vypravuje Genese následovně: „I řekl (Hospodin): „Zplod' země bylinu zelenou a vydávající símě a stromové plodné nesoucí ovoce podle pokolení svého, v němž by bylo símě jeho na zemi. I stalo se tak. A vydala země bylinu zelenou a vydávající símě podle pokolení svého a stromové nesoucí ovoce a mající jedno každé símě podle tvárnosti své.“ Podobně zní biblická dějepřava o stvoření živočišstva: „Řekl také Bůh: Vydejte vody plaz duše živé a létavé nad zemí pod oblohou nebeskou. I stvořil Bůh velryby veliké a všelikou duši živou a hýbající se, kterouž vydaly vody v tvárnostech jejich a všeliké létavé podle pokolení jeho.“ Gen. 1, 11 sq. a 20 sq. „Řekl také Bůh: vydej země duši živou, (každou) podle pokolení jejího, hovada a zeměplazy i zvířata zemská podle tvárnosti jejich. I stalo se tak. A učinil Bůh zvířata zemská podle tvárností jejich, i hovada i všeliký zeměplaz podle pokolení jeho.“ Gen. 1, 24 sq. cf. 2, 19.

Ze slov těchto patrně, že z biblické dějepřavy o stvoření rostlinstva a živočišstva nikterak nutně neplyne, že Bůh 1. učinil všechno rostlinstvo a živočišstvo z ničeho, a 2. že přímě a zároveň stvořil všechny jeho jednotlivé druhy.

Ad 1. Posvátný text nepraví jako o stvoření hmoty: „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi“, což podle souvislosti nemůže znamenati než stvoření „z ničeho“, nýbrž praví: „Zplod' země bylinu zelenou... A vydala země bylinu zelenou...“ Text hebrejský má: **וַתֵּצֵא הָאֲרֶזֶת** (Zplod' země) a **וַתֵּצֵא הָאֲרֶזֶת** (A vydala země). **וַתֵּצֵא הָאֲרֶזֶת** pochází od slovesa: **וָצֵא**, jež znamená: zeleňti a v Hiphilu: učiniti, aby něco zelenělo čili zploditi. **וַתֵּצֵא הָאֲרֶזֶת** pochází od **וָצֵא**, jež znamená vyjítí a v Hiphilu: učiniti, aby něco vyšlo čili vydati.

Podle textu Genese nestvořil tedy Bůh organického života z ničeho, nýbrž toliko učinil, aby země čili hmota neorganická organické tvary ze sebe vyplodila a vydala. Jakým způsobem tento výplod organických tvarů ze hmoty neústrojné původně se stal, o tom Písmo sv. naprosto ničeho nepraví.

A co do vzniku života živočišného praví Genese: **יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם** (Vydejte vody) a **הוֹצֵא הָאָרֶץ** (Vydej země). **יִשְׂרָצוּ** pochází od **שָׂרַץ** a znamená rozmnožiti, silně rozploditi, a přichází-li spojeno s akkusativem, jako v tomto případě: **וַיִּשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ**, značí hemžiti se a smysl jest: Vody hemžete se malými zvířaty čili, jak naše česká bible přeložená Inoc. Ant. Frencllem má: „Vydejte vody plaz duše živé atd.“ Slovo: **הוֹצֵא (הָאָרֶץ)** ve verši 24. opakuje se z verše 12., jest to Hiphil Fut. 3. p. fem. sing., jehož se zde jako imperativu užívá: „Vydej země.“ I slova, jimiž svatý autor stvoření živočišstva vypravuje, neznamenají stvoření živočišných druhů z ničeho, nýbrž značí toliko, že Bůh způsobil, by voda a země organický život ze sebe vydaly, při čemž se zase ani slovem zmínka nečiní, jakým způsobem se to stalo.

Písmo sv. tedy jen praví, že Bůh způsobil, aby země a voda život rostlinný a živočišný ze sebe vydaly. — A čemu učí nynější přírodověda, pokud totiž o empirii se opírá?

Všichni střízlivější přírodovědci a to i mezi darwinisty vyznávají, že přírodověda o prvém vzniku organického života s jistotou nemůže naprosto ničeho tvrditi, poněvadž veškera naše zkušenost ani jediného případu nemůže udati, že by nějaký organismus pouhým spojením látek neorganických byl vzniknul.

Že přírodověda vzniku organického života dosud nevysvětlila, toť jednomyslný hlas všech střízlivějších přírodovědců. Tak na př. Du Bois-Reymond ve své známé řeči, již konal ve schůzi německých přírodovědců a lékařů dne 14. srpna 1872. v Lipsku, praví výslovně, že naše přirozené poznání má meze, jichž nemůže překročiti. Jen co v oboru těchto mezí zahrnuto, jest poznání lidskému přístupno, kdežto vše, co za těmito mezemi leží, zůstává ho úplně tajno. A mimo obor lidskému duchu poznatelný leží prý také otázka o vzniku života organického. Aspoň až dosud se vědě ani v jediném případě nepodařilo bezmatečné plození empiricky pozorovati.¹⁾

A ve své druhé řeči: „Sedm světových záhad“ konané v královské akademii věd v Berlíně 8. července 1880. domnívá se sice, že organický život není, než zvláštním stavem dynamické rovnováhy hmotných sil, který prý ve zvláštních okolnostech hmota do

¹⁾ Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Leipzig 1891. S. 29 ff.

pohybu uvedená sama ze sebe může vytvořiti. A proto prý k rozřešení všech záhad přírodního života úplně stačí jediný tvůrčí kon, jímž Bůh hmotu stvořil a do pohybu uvedl. Nieméně podotýká výslovně, že vznik organického života jest dosud nerozřešenou záhadou. (Mezi sedmi záhadami: 1. bytnosti hmoty a síly, 2. vzniku pohybu a 3. života, 4. účelnosti ve přírodě, 5. vzniku smyslných pocitů, 6. rozumového myšlení a řeči, a 7. svobody vůle — uvádí vznik organismu na třetím.)¹⁾

Že jest podstatný rozdíl mezi bytostmi neorganickými a organickými, ať již rozdíl tento záleží ve zvláštní životní síle, aneb toliko ve zvláštním spojení fysikálních a chemických sil, o tom nikdo nepochybuje.

Materialismus se domnívá, že by nejdůležitější jeho princip byl ohrožen, kdyby se mu nepodařilo dokázati, že organický život vzniknul z pouhých mechanických pochodů, které prý se v týchž poměrech týmž způsobem ještě nyní opakovati musí. Proto jest pro něj „generatio aequivoca“ životní otázkou, s níž stojí a padá.

Avšak materialismus se mylí, domnívá-li se, že se bezmatečným plozením Tvůrce úplně zbaví. A proto s naukou křesťanskou zcela dobře dá se srovnati názor, že prvý organismus vzniknul bezmatečným plozením a pak svým vývojem ze sebe vyplodil veškeru organickou říši, ano, nauce křesťanské se nepřičí ani mínění, že ještě nyní bezmatečným plozením nové organismy vznikají. Nauce křesťanské stačí jediný kon tvůrčí, jímž Bůh hmotu vnějšího světa z ničeho vytvořil a jí zároveň sílu vštípil, aby ve příznivých okolnostech organický život ze sebe vyvodila.

V této příčině lze úplně přisvědčiti Du Bois-Reymondovi, jenž praví, že na vysvětlení organického života ve přírodě stačí jediný tvůrčí kon, jímž Bůh hmotu v pohybu stvořil.²⁾

Jest však patrnó, že „generatio aequivoca“ podle názoru materialistického a podle názoru, jenž, naprosto řečeno, neodporuje nauce křesťanské, má zcela různý význam. Kdežto materialismus tvrdí, že prvoorganismy povstaly nahodilým shlukem sil fysikálních a chemických, představuje sobě dotčený názor

¹⁾ l. c. str. 84 cf. str. 76 slđ. Tím však nechceme říci, že vzhledem k oboru nadsmyslnému za oborem empirickým ležícímu stojíme na stanovisku jeho úplného skepticismu, jež vyjadřuje slovy: „Ignoramus et ignorabimus.“

²⁾ Die sieben Welträthsel. Vortrag gehalten in der öff. Sitzung der königl. Akad. der Wissensch. zu Berlin 8. Juli 1880. Leipzig 1891. S. 84.

vznik organismů z říše anorganické tím způsobem, že Bůh hned při stvoření do hmoty vložil vlohú či schopnost, aby za jistých podmínek organický život ze sebe zplodila.

Názor tento úplně se srovnává s bibli, kteráž, jak jsme svrchu viděli, praví: „I řekl (Hospodin): Zplod' země bylinu zelenou.“ „A vydala země bylinu zelenou.“ „Vydejte vody plaz duše živé.“ „Vydej země duši živou.“ „I stvořil Bůh velryby veliké a všelikou duši živou a hýbající se, kterouž vydaly vody v tvárnostech jejich.“

Že Bůh vložil původně do hmoty vlohú či schopnost, aby ve příhodné době život organický ze sebe vytvořila, učili také mnozí ze starších křesťanských filosofův a ss. Otců. Sv. Augustin¹⁾ na př. vykládá slova Genese 1, 11: „I řekl: Zplod' země bylinu zelenou atd. v ten smysl, že Bůh vložil do hmoty „rationes seminales“²⁾ a neorganickou přírodu teleologicky k plození organismů uzpůsobil.

Nauce sv. Augustina „de rationibus seminalibus“ lze ve dvojím smyslu rozuměti:

Buď byly tyto „rationes seminales“ skutečná organická semena, která se za příhodných okolností měla vyvinouti, aneb byly jen vlohú či schopností hmoty k vytvoření organického života zřízenou.

V prvním případě byl v nich organický život již úplně obsažen a potřeboval jen za příhodných okolností se vyvinouti. Než tohoto názoru nelze tak snadno připustiti, poněvadž jest, jak kosmogonie učí, velmi pravděpodobno, že hmota byla původně ve stavu plynovém, z něhož později nenáhlým zhušťováním do stavu žhavého přešla, až konečně nabyla tvaru, v jakém ji nyní nalzáme. A v plynové a žhavé hmotě nedají se rostlinná semena naprosto mysliti. A proto nezbyvá než alternativa druhá, t. j. mysliti sobě dotčené „rationes seminales“ jen jakožto původní uschnění hmoty, za příhodných okolností život organický ze sebe vyvinouti.

A v tomto smyslu si tyto „rationes seminales“ také asi svatý Augustin myslil.

Ačkoliv podle slovného znění první hlavy Genese jest za to míti, že Bůh znenáhla a postupně naši zemi vytvořil, rostlinstvem vyzdobil a živočištvem oživil, přece mimo sv. Augustina

¹⁾ C. Manich. I. 7.; De Genesi ad lit. VI., 6.; X., 11 sqq.

²⁾ „Αόγοι σπερματικοί“ podle Stoiků. Sr. Bäumer: Einige Gedanken über Metaphysik. S. 99. Anm. Görresgesellschaft. Section für Philosophie. 1884. Köln 1885.

i jiní ss. Otcové, jako na př. Klement Alexandrinský, Origenes, Řehoř z Nyssy a j. přijímali stvoření současně. I podle jejich nauky stvořil Bůh vše zároveň, avšak nikoliv v tom smyslu, jakoby všechny jednotlivé bytosti podle své individuálnosti hned od počátku byly existovaly. Bůh stvořil toliko prahmotu všech věcí a vložil do ní síly a vlohy, z nichž pak průběhem času všechny říše v řády, rody, druhy a jedinci ve přírodě podle plánu Bohem ve prahmotě již preformovaného se vyvinuli. Bůh tedy ihned při stvoření dal hmotě pohyb, určil směr jeho, vstípl jí síly neorganické i organické, jakož i zákony, podle kterých svět z původního beztvárného stavu se vyvíjel, až ze sebe vytvořil říši neorganickou jakož i organickou se vši nekonečnou rozmanitostí, v jaké ji nyní sledujeme. Podle tohoto názoru jest předpokládati jen jediný tvůrčí kon, jímž Bůh vše najednou a současně ovšem jen „in rationibus causalibus, seminalibus et primordialibus“ stvořil.¹⁾

I sv. Tomáš souhlasí s názorem sv. Augustina a ostatních ss. Otců, maje zato, že tímto způsobem lze nejsnáze všechny námítky proti Písmu sv. vyvrátiti. Ano sv. Tomáš hleděl také tuto ideální theorii sv. Augustina v úplnou shodu uvesti s doslovným výkladem dějepavy Mosaické o stvoření světa, jehož se ss. Otcové a theologové většinou drželi. Učitel Andělský rozeznává dvojí stvoření, jež nazývá „creationem primam et secundam“. Prvotné stvoření (creationem primam) klade na počátek času. Bůh stvořil vše současně; hmota z ničeho stvořená byla původně beztvárná, avšak schopná v sebe přijati určitější tvary. Určitější vytváření původní neurčité hmoty mohlo se však teprv postupem času státi. A to učinil Bůh tak zv. druhotným stvořením, (per creationem secundam), jímž ve hmotu na místě původního neurčitého tvaru znenáhla uváděl určitější tvary, jimiž ji pořád více zdokonaloval, až ji uvedl do pořádku nynějšího. Také učí sv. Tomáš, že není možnost vyloučena, že organický život již v původní prahmotě „in quibusdam activis virtutibus“ byl obsažen.

Scholastikové krácejíce v šlépějích Učitele Andělského učili, že jest rozeznávati ve hmotě fysické látku prvou (materiam primam) a podstatný tvar (formam substantialem). Kdežto prvá látka jest všem hmotným věcem společná, má každá hmotná bytosť svůj zvláštní podstatný tvar, jímž jest tou bytostí, kterou jest, a jímž se také od každé jiné bytosti rozeznává. Při každé podstatné

¹⁾ Franz L. Grassman: Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889. S. 130 ff.

změně ztrácí hmotná bytost svůj dosavadní podstatný tvar a nabývá jiného tvaru, jež vnější příčiny z její prvé látky (e materia prima) vyvozují.

Podle nauky scholastické byly všechny podstatné tvary bytostí přírodních a následovně i život organický — jen u člověka jest ovšem výjimka — hned původně v látce prvé potenciálně obsažen. Co se způsobu týká, jakým organický život z této původní hmoty byl vyvoděn, rozeznávali mezi vyššími a nižšími organickými tvary. Kdežto edukci vyšších a dokonalejších organických tvarů ze hmoty připisovali Bohu, měli všeobecně zato, že druhy nižší, jako jest hmyz, myši, žáby, úhoři atd. rodí se samy sebou ze zhnílych organismů nebo z bahna atp.

Zahrneme-li v jednotné myšlenky všechny názory o vzniku organismů, které podle nauky křesťanské lze připustiti, a které také průběhem času v církvi více méně byly obecny, jest vlastně jen dvojí názor rozeznávati. Ode vzniku člověka jest nám tu ovšem odezíratí.

Buď stvořil Bůh všechny věci současně tím způsobem, že do hmoty hned při jejím stvoření vložil všechny síly a potence jakož i zákony, podle nich pak hmota jak v neorganické tak i v organické říši sama sebou se vyvíjí a vývojem tímto uskutečňuje ideální plán, jehož realizaci Bůh při stvoření měl na zřeteli.

Aneb stvořil Bůh na počátku hmotu beztvárnou a vložil do ní nejen síly hmotné, nýbrž i schopnost přijati v sebe vyšší tvary života organického, rostlinného a živočišného. Hmota beztvárná vyvíjela se na základě ideálního plánu, jemuž Bůh přizpůsobil všechny síly a zákony fysické do hmoty hned při stvoření vložené, a když konečně dostoupila stupně, na němž organický život ve přírodě se mohl rozvinouti, vyvedl Bůh ze hmoty (e materia prima) prvé organismy a vložil do nich síly či potence všech jednotlivých tvarů jak fossilní tak i nynější říše rostlinné a živočišné. A tyto prvé organismy vyvinuvše postupem času své organické potence, zplodily ze sebe všechny jednotlivé druhy rostlinné i živočišné.

Nauka křesťanská srovnává se úplně s obojím tímto názorem, dějprava mosaická však podle slovného svého znění nasvědčuje více tomuto druhému názoru.

Nauka křesťanská nemůže jen připustiti věčnosti hmoty a slepé náhody, pokud se týče, absolutní fysické nutnosti, již přírodní mechanické síly samy sebou beze všeho vlivu

Božského vyplodily z pouhé hmoty všecken život ústrojný a konečně i člověka.¹⁾

Z toho také patrnó, že theorie Darwinova ani ve své nejvštednějši Haeckelově formě, kteráž vznik života organického dovozuje z neústrojné hmoty „per generationem aequivocam“ nauce křesťanské (ovšem admissis admittendis) nikterak neodporuje. A proto ve sporu mezi naukou křesťanskou a materialistickým darwinismem neběží ani o vznik organismů z látky neústrojné ani o vývoj a proměnu nižších organických tvarů ve tvary vyšší a dokonalejši, nýbrž výhradně jen o původ a vznik hmoty. Je-li hmota světová věčná, aneb byla-li v čase tvůrčí mocí Boží z ničeho stvořena? — Toť otázka, která na prvém místě liší nauku křesťanskou a materialistickou. A proto dokud v této otázce se darwinismus s naukou křesťanskou nedohodne, dotud všechny ostatní concesse, které nauka křesťanská darwinismu činiti může, jemu naprosto nestačí. Je-li osobní tvůrčí kon jednou nezbyten, jest materialismu věci úplně lhostejnou, vztahuje-li se tento kon jen k jednomu aneb 10 aneb 100.000 organickým druhům.

Pocházejí-li všechna plemena psův a králíků z jediného toliko páru a dají-li se všechny odrůdy růží a karafiátů, všechny rostliny mečíkolisté (Ensatae), vstavačovité (Orchideae), banány (Scitamineae), palmy (Palmae), palicokvětné (Spadiciflorae) atd. z jednoho společného tvaru odvoditi, — otázka tato má pro přírodopis zajisté zájem veliký, pro nauku křesťanskou jest úplně lhostejna. Přírodověda, jak Schäfer²⁾ velmi případně praví, ještě nedokázala, že se ze žáby vyvinula ryba neb slavík, z hlemýždě holubice poslice nebo zajíc, avšak i kdyby se jí kdysi podařilo důkaz tento podati, nauka křesťanská nebude ničeho namítati. Haeckel sice sestavil již úplný rodokmen člověka, v němž od monery, nejnižšího to organismu, až po člověka řečí obdařeného 25 zvířecích jeho předků počítá,³⁾ avšak jest známo, jak se před veškerým světem tímto rodokmenem směšným učinil.⁴⁾

Nauka křesťanská stojí a padá jenom s naukou o původu a vzniku hmoty. Je-li hmota věčná, jest veta po křesťanství a

¹⁾ Dr. Friedr. Pfaff: Schöpfung-geschichte. Frankfurt 1877. 2. Aufl. S. 749.

²⁾ l. c. S. 271.

³⁾ Anthropogenie. Leipzig 1891. 4. Aufl. 2. Theil. S. 52.

⁴⁾ Nekrolog auf den Bathybius-Urschleim in deu historisch-polit. Blättern.

po všem, co s ním souvisí, je-li však z ničeho stvořena, stojí na věky skalopevně a srovnává se s každou teorií přírodovědeckou, která stvoření hmoty z ničeho nepopírá. Všechny přírodovědecké nauky, theorie, hypotese, principy, zákony atd. jsou jen pouhými konsekvencemi nejprvnější a nejpodstatnější nauky o věčnosti, a pokud se týče, o stvoření světa.¹⁾ Stvořil-li Bůh hmotu z ničeho, pak musil řídití další útvar její a dáti vznik veškerému životu organickému. Jakým způsobem se tento útvar a vznik stal, toť otázka pro nauku křesťanskou podřízená. Ať přírodověda ji rozřeší jakýmkoliv způsobem, nauka křesťanská může s každým tímto způsobem souhlasiti.

Ad 2. Z dějepavy Mosaické Gen. 1. také neplyne, že Bůh všechny druhy rostlinné a živočišné přímě a zároveň stvořil. Někteří bohoslovci lpíce až příliš na liteře dějepavy biblické domnívali se, že Bůh musil všechny druhy rostlinné i živočišné neprostředně a současně stvořiti, poněvadž prý na místech o stvoření organického života jednajících zcela výslovně Genese praví, že země na rozkaz Boží vydala bylinu zelenou a vydávající sítě podle pokolení svého, לְמִינֵהּ a stromoví podle tvárnosti své, לְמִינֵהּ, a že vody vydaly rovněž na rozkaz Hospodinův velryby veliké a všelikou duši živou v tvárnostech jejich, לְמִינֵהּ, a že Bůh stvořil všeliké létavé podle pokolení jeho, לְמִינֵהּ.

Hebrejský text má na všech místech, kde v Gen. 1. o stvoření života rostlinného a živočišného jest řeč, — a to se děje 9krát — slovo: מִין což znamená: druh, rod, tvar, tvárnost, pokolení. Proto překládá naše česká bible zcela správně buď podle pokolení svého nebo podle tvárnosti své. Vulgata užívá slova genus a species. Pravit ve v. 11.: „juxta genus suum“; ve v. 12.: „secundum speciem suam“. Rovněž ve v. 24.: „in genere suo“, „secundum species suas“.

Smysl tedy jest: Bůh stvořil čili způsobil, že země a vody zplodily a vydaly všechny tvary rostlinné a živočišné.

V podobném smyslu naskytá se מִין v Levit. 11, 15. עֶרֶב לְמִינוֹ „omne corvini generis in similitudinem suam“ (i všelikého krkavce podle pokolení svého); sr. v. 16. a Ezech. 47, 10.: לְמִינֵהּ תְּהִיָּה דְּנִתָּם „plurimae erunt species piscium ejus“, („velmi mnoho druhů bude ryb jeho“).

¹⁾ Že hmota nemůže býti věčná, o tom budeme teprv později zevrubně jednati.

וְיִמִּי neznamená tedy ani našeho „druhu“ (species) ani „rodu“ (genus). Mojžíš maje na zřeteli účel nábožensko-mravní, neuzivá terminologie přírodovědecké, tak jak v našich botanikách a zoologiích zobečněla, nýbrž vyjadřuje populárně základní pravdu každého náboženství, že totiž Bůh, an veškeren svět: hmotu, rostlinstvo, živočišstvo, slunce, měsíc a hvězdy stvořil, jest počátkem a koncem, α et ω veškerého tvorstva. Vše ostatní leží mimo účel jeho, ku kterému knihy pentateuchu sepsal. A proto nemohl Mojžíš míti ani v úmyslu, poučovati lid israelský o otázkách botanických a zoologických, zda-li totiž Bůh původně stvořil všecky jednotlivé druhy rostlinné a živočišné, aneb jen několik tvarů, z nichž pak, jak theorie Darwinova učí, veškerá rostlinná a živočišná říše nenáhlým postupem se vyvinula. Jemu stačilo poznamenati, že Bůh jako všecky ostatní věci, tak i rostlinstvo a živočišstvo stvořil. Zcela určitě vytknouti a udati, jakým způsobem tak učinil, zda-li neprostředně každý druh zvlášť, anebo toliko prostředně, pokud totiž vložil do hmoty vlohu či potenci, kteráž pak za příhodných okolností život organický ze sebe vytvořila, — tož leželo úplně mimo úkol dějepravy Mojžíšovy.

A proto se nauky křesťanské vlastně ani netýká otázka, zda-li všechny nynější organické druhy jsou původní nebo teprv postupem času z jedné nebo z několika jen původních organických tvarů vznikly. Pravi-li tedy Linné, ¹⁾ že každý z nyní existujících organických druhů v jednom páru byl stvořen, podobně jako pokolení lidské, nauka křesťanská ničeho proti tomuto názoru nenamítá; a dokáže-li jednou přírodověda, že všecko ústrojenstvo jen z jediného prarvaru se vyvinulo, jak Darwin a stoupenci tvrdí, křesťanská nauka nebude rovněž odporovati; ano i kdyby přírodní věda jednou nade vši pochybnost postavila, že prvý organismus, z něhož vývoj organické říše počátek vzal, prvoplozením z látek neústrojných vzniknul, i této možnosti se nauka křesťanská neleká.

Takto stojí křesťanský filosof zcela klidně mezi těmito dvěma, pokud se týče třemi přírodovědeckými proudy zkoumaje objektivně jejich důvody a očekáváje zcela klidně jejich konečné rozhodnutí.

Obor, v němž nauka křesťanská ponechává přírodovědě úplnou svobodu, jest tak široký, jak jen si ho přírodověda práti může. A proto ani nejvýstřednější darwinismus nemůže činiti křesťanství

¹⁾ Znám jest v této příčině axiom Linnéův: Tot numeramus species, quot ab initio creavit infinitum ens. Sr. F. Duilhé de Saint-Projet. (Übers. von Braig.) Freiburg im Br. 1889. S. 325.

výtky, že svými dogmaty obmezuje každý svobodnější pohyb věd přírodních.¹⁾

Tím však nechceme darwinismu žádných koncessí činiti. Darwinismus theorie své dosud ani v jediném bodu nedokázal. Nedokázal ani přirozeného výběru, ani boje o život, ani pohlavního výběru atd. Dosud není znám ani jediný případ vzniku organismu z neorganické látky, není objeven ani jediný přechodný tvar, jenž by některý vyšší tvar se tvarem nižším spojoval. Darwinismus má tedy před sebou ohromnou práci, již mu jest zdolati, aby jeho theorie nabyla vědecké ceny.

Od r. 1859., když Darwin ponejprv se svou teorií na veřejnost vystoupil, uplynulo již přes 30 roků. Literatura, již theorie tato vzbudila, jest tak ohromná, že jí nelze již obsáhnouti. Tolik však jest jisto, že nyní po 30 letech jest darwinismus právě tak nedokázanou hypothesí, jako na počátku. Ano ani té platnosti nelze jí nyní přičítati, jakou v prvé době měla. Tenkrátě aspoň ještě imponovala svým ohromným vědeckým apparátem, ježž Darwin na průkaz pravdy její sebral. Nyní podobá se vojenskému praporu, s něhož již jen některé staré skrz na skrz prostrílené kusy visí.²⁾

Až darwinismus dokáže, že prvé organismy bezmatečným plozením z látek neorganických vznikly, a že z těchto prvéch organismů nesčetnými přechodnými tvary veškera říše rostlinná a živočišná se vyvinula, s radostí uvítáme toto nové vítězství vědy přírodní.

Pokud však darwinismus, místo aby svou teorií dokazoval empirickými doklady, již a priori veškero svou snahou bude k tomu směřovati, aby vyvracel základní zásady, o něž křesťanství jakož i každé pozitivní náboženství svou nejhlubší podstatou se opírá, totiž stvoření světa, účelnost ve přírodě a duchovost a nesmrtelnost duše lidské, potud nemůže býti mezi naukou křesťanskou a moderní darwinistickou přírodovědou žádného smíru. Boj, jenž za touto příčinou se ve světě rozzuřil, musí býti dobojován. V tomto boji neběží naprosto o výzkumy přírodovědecké. Kdyby se darwinismus držel v mezích přírodovědeckých a neza-

¹⁾ Sr. Du Bois-Reymond: Über die Grenzen des Naturerkennens. S. 29.; Die sieben Welträthsel. Leipzig 1891. S. 84.; sr. Mich. De Maria S. J.: Philosophia peripatetico-scholastica. Romae 1692. Vol. II. p. 208 sqq.; Gust. Lahousse S. J.: Praelectiones metaph. specialis. Lovanii 1888. Vol. II. p. 211 sqq., 216 sq.

²⁾ Stimmen aus Maria Laach. XXIII. Bd. Aussichten des Darwinismus. Von H. Jürgens, S. J. S. 337 ff.

bíhal do oboru, jenž se naprosto vymyká empirickému zkumu, sledovala by křesťanská věda s největším zájmem všechny jeho pokusy odnášející se k průkazu nauky selekční, přijímala by vděčně jeho výzkumy v oboru organického života ve přírodě a obracela by je na průkaz svého nábožensko-mravního názoru světového.

Církev nepřilne jen k názoru, že svět jest věčný, že všechny jeho jednotlivé bytosti jsou jen účinem slepé mechanické náhody, a že člověk jest jen nejvyšším členem zvířectva a to proto, poněvadž názor tento nejen pravdám Bohem zjeveným o původu a účelu jak hmotného tak i duchového světa, nýbrž také zdravému rozumu a vši naší zkušenosti se protiví. Křesťanství se darwinismu neleká. Každý pokrok zpytu organického života ve přírodě podává nový důkaz, že přírodověda se svého stanoviska a pokud zůstává své empirické metodě věrna, nemůže ničeho určitého tvrditi o metafysických otázkách vši jestoty: odkud, čím a k čemu jest tento viditelný svět a jeho jednotlivé bytosti, především člověk.

Neví-li přírodověda ničeho o původu pohybu a života ve přírodě, o vzniku citu, myšlení a svobody lidské, ví ještě méně o vzniku hmoty a síly. A poněvadž nauka křesťanská právě ony otázky řeší, kde přírodovědě jest jednoduše říci: „ignoramus et ignorabimus“, není možno, aby mezi naukou křesťanskou a vědami přírodními opravdový a skutečný spor vzniknul.

Každý blud musí konečně k vítězství pravdy napomahati. Toť jediný providentiální úkol bludu. Tuto pravdu potvrzují dějiny všech národů. A proto jsme z hloubi duše své přesvědčeni, že i darwinismus a to i ve své nejvýstřednější haeckelovské formě, až projde všemi bezcestími a octne se na chobotech, z nichž nenalezne žádného východiště, konečně zase se vrátí na pravou cestu a tak i proti vůli své potvrdí pravdu, že křesťanství svou naukou o stvoření světa, o účelnosti ve přírodě a duchovosti duše lidské nejen se všemi skutečnými resultáty exaktní přírodovědy se úplně srovnává, nýbrž také požadavkům zdravého rozumu a podmínkám života jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské úplně vyhovuje.

*

*

*

Na konci této stati, v níž jsme hleděli dokázati podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, nemůžeme nedati výrazu bolnému pocitu, jenž nás při všech těchto úvahách ustavičně ovládal.

Jest to zjev na výsost' významný, že v nynější době jest neodvratnou potřebou teprv dokazovati, že jest člověk člověkem a že není zvířetem.

Každý člověk, a i kdyby byl nejsurovějším Australčanem, jest si vědom, že jest nevýslovně povznesen nad každé zvíře. Toto vědomí jest podstatnou součástí samé přirozenosti lidské. A čeho jest si každý člověk neprostředně a vnitřně vědom, to dokazuje denní zkušenost', to dosvědčují dějiny člověčenstva všech věků. Nikdy národové a kmenové lidští nepochybovali o své důstojnosti lidské a její povýšenosti nad říši živočišnou. A kdyby tak činili lidští kmenové, kteří z jakýchkoliv příčin na nejnižší stupeň lidskosti poklesli a ve svém intelektuálním a mravním životě pokud vůbec možno k životu zvířecímu se co nejvíce přiblížili, nebylo by nám toto nízké a sprosté smýšlení o důstojnosti lidské tak velice s podivením. Ale tvrdí-li vzdělanci naší doby, že mezi zvířetem a člověkem jest jen stupňový a kvantitativní rozdíl, toť věru zjev pro naši dobu nad míru charakteristický. —

Doba naše nazývá se dobou pokroku osvěty a vzdělanosti. A věru kde jest doba, která by se mohla v oboru přírodních věd tak skvělými vynálezy honositi, jako doba naše! Vynálezy tyto zasahují v nejhlubší základy našeho pospolitého života a působí podstatné změny všech našich dosavadních řádů společenských. Jména: Koperník, Keppler, Galilei, Newton, Stephenson (vynálezce lokomotivy), Lavoisier, Arago, Linné, Cuvier, atd. bude vždy lidské pokolení velebiti jakožto skvoucí hvězdy na blankytu vědění lidského, které svým zářným světlem osvitily tajuplnou vedlilnu přírodního života a žasnoucímu lidskému duchu odhalily a vysvětlily přemnohé divy, o nichž neměl dříve ani nejslabšího tušení nebo před nimiž stál po mnoho věků úplně bez rady.¹⁾

Můžeme směle říci, že nikdy ještě přednost' člověka před zvířetem tak skvěle v dějinách lidstva nezářila, jako právě v době nynější. Člověku, jenž uvažuje výsost' nynější osvěty, dme se hrud' hrdostí nad velebností a vznešeností přirozenosti lidské.

¹⁾ Dr. Jos. Durdík: O pokroku přírodních věd. Praha 1874. Str. 245 sládk.

Osvěta, již jest člověk schopen, zajisté ještě nedostoupila nejvyššího chlumu svého vývoje. A zdá-li se duchu našemu již nyní nedohlednou její výše, což teprv jest říci o dalším jejím pokroku a vývoji, jenž ji v budoucnosti ještě očekává?!

Propast mezi člověkem a zvířetem, tak jak se v nynější naší osvětě jeví, jest věru bezedná. A přece přese všecka skvělá vítězství, jimiž člověk panství své nade hmotnou přírodou dokazuje, nejevila se ještě nikdy s takou smělou drzostí urputná snaha, namluviti člověčenstvu, že mezi ním a zvířectvem není nepodstatného rozdílu. Tento pro člověčenstvo na výsost ponížující zjev podává nezvratný důkaz, že člověk i na závratné výši osvěty a vzdělanosti stojící jest schopen zvířecího smýšlení. Ačkoliv nynější osvěta člověku slunečným jasem dokazuje jeho nekonečnou vznešenost nad veškerou hmotnou přírodou, tedy i nad říší živočišnou, přece tak mnohý vzdělanec nechce býti člověkem, bytostí totiž z části tělesné a duchové složenou, poněvadž nechce jako člověk žíti, poněvadž nechce plniti povinností nábožensko-mravních, které mu jeho lidská povaha a přirozenost ukládá. —

Materialismus nynější doby, jenž den ode dne ve všech třídách a vrstvách společnosti lidské nabývá pořád více stoupenců, jest na výsost významným znamením mravní chabosti nynější doby. Při nynějších triumfech, které stále duch nade hmotou slaví, nelze téměř ani pochopiti, jak jest možno, aby člověk stál na tak závratné intelektuální výši a přitom se přece se zvířetem ztotožňoval. Kdyby člověčenstvo s pokrokem své intelektuální osvěty a vzdělanosti stejnou měrou pokračovalo také ve své mravní vzdělanosti a ušlechtilosti, zjev tento byl by zhola nemožným. Tak evidentní, tak samozřejmý jest rozdíl mezi člověkem a každou ostatní i sebe dokonalejší přírodní bytostí. A že přese vši tuto evidenci musí nicméně křesťanská věda proti modernímu materialismu dokazovati, že člověk nemůže býti zvířetem, jest věru na výsost smutnou známkou naší doby. Až naše potomstvo vystřízliví z opojení, v němž nynější věk již ani nevidí, jak za jasného dne slunko na blankytu nebeském svítí, nebude věru moci ani pochopiti, jak naše přítomné pokolení mohlo popírati něco, co přece jest tak naprosto jasno a samozřejmo.

Ale toť zcela přirozený konec a cíl vědy materialistické. Člověk jest tvorem Božím a má úděl a účast v samé přirozenosti Božské, aby mohl Boha, Tvůrce a naprostého Pána svého poznati a jemu

z nejhlubších svých útrob se kořiti a klaněti. A jen v tomto poznání a klánění se Bohu záleží pravá důstojnost přirozenosti lidské. Člověk, jenž se Bohu neklání, přestává býti člověkem a jest zcela přirozeno, ano nezbytnò, že pak sama sebe se zvířetem ztotožňuje. A totéž platí o vědě. Věda, jež se Bohu nekoří, musí hledati nejvyššího svého cíle v životě zvířecím a rozkoších jeho. A proto na věky zůstanou pravdiva slova královského pěvce: „Člověk, když ve cti byl, nesrozuměl; přirovnán jest hovadům nemoudrým, a učiněn jest podoben jim.“¹⁾



¹⁾ Žalm 48, 21.; srv. Natur und Offenbarung 1889.: Die Entwicklung der Descendenzlehre, besonders in den letzten zehn Jahren. Von Dr. J. Schwertschläger. S. 143 ff.

E. Původ světa.

Ú v o d.

§ 64.

Všecky otázky a záhady v nauce kosmologické sbíhají se jako ve svém zářném ohnisku v otázce o vzniku světa. Způsob, jakým se vznik a původ světa vysvětluje, vrhá své světlo, pokud se týče, svůj stín na veškeru nauku kosmologickou. Existuje-li tento svět od věčnosti, nebo povstal-li v čase, toť nejdůležitější problém v nauce o světě vůbec, o jehož rozřešení nám nyní běží.

Problém o vzniku světa zahrnuje v sobě tři momenty: 1. stvoření, 2. počátek a 3. výtvar světa. Momenty tyto co nejtěsněji mezi sebou souvisejí. Vznikl-li svět, pak vznik tento mohl se státi jen stvořením z ničeho. A byl-li z ničeho stvořen, musil míti počátek. Mimo to nauka o stvoření světa namítá sama sebou další otázku, zda-li svět tento byl již původně stvořen v tom stavu, v jakém jej nyní shledáváme, nebo zda-li se z beztvárné hmoty znenáhla vyvíjel, až konečně dostoupil té výše dokonalosti, na níž nyní stojí.

V nauce o vzniku světa co nejpříkreji proti sobě stojí nauka materialistická a křesťanská. Poněvadž pantheismus od materialismu se podstatně neliší, proto můžeme vším právem říci, že v otázce o původu světa, tak jak ji jednak materialismus, jednak křesťanství řeší, vrcholí každý názor světový, každá náboženská a filosofská soustava, že vrcholí konečně veškeren život lidský.

Svět existuje od věčnosti, svět povstal v čase, toť trest nauky materialistické a křesťanské.

Nauka o věčnosti světa jevila se však v dějinách člověčenstva dvojm způsobem: buď připouštěla mimo hmotný svět ještě také věčně existující bytosť duchovou, tak jak antický dualismus se domníval, aneb měla tento viditelný, věčně existující svět za jedinou bytosť, mimo níž není žádné jiné duchové bytosti, — tak jak materialismus v užším a pravém smyslu učí.

I. Antický dualismus.

§ 65.

Za hlavní zástupce antického dualismu jest pokládati Platona a Aristotela.

Plato opírá nauku svoji o původu světa hlavně o tři principy: o svět ideí jakožto příčinu vzornou (*causa exemplaris*), o věčnou hmotu jakožto příčinu látkovou (*causa materialis*) a o Boha jakožto příčinu účinkující (*causa efficiens*) všech věcí. Podle nauky Platonovy existoval od věčnosti Bůh, pak svět ideí a konečně beztvárná hmota. Svět není věčný, nýbrž vzniknul v čase tím, že Bůh nazíraje na svět ideí odvěčnou hmotu podle nich vytvořil a v tento viditelný svět proměnil.

Svět ideí má jestotu a byt v sobě, nejsou závislý ani na Bohu ani na věcech hmotných tohoto světa. Idey nejsou výplodem dialektického myšlení, nýbrž mají vlastní a objektivní jestotu. Plato objektivuje v těchto ideách všeobecné pojmy a to nejen podle jejich obsahu, nýbrž také podle všeobecného rozsahu, který mají jen v našem rozumu. Všeobecný pojem „člověk“ na př. nevztahuje se podle Platona k jednotlivým lidem, jež tento pojem v sobě zahrnuje, nýbrž existuje objektivně v této své všeobecnosti jako „všeobecný člověk“ a nabývá toliko v jednotlivých lidech svého konkrétního a pomíjejícího výrazu. Idey Platonovy jsou tedy všeobecnými pojmy věcí, které v této své všeobecnosti skutečně bytují. A jen všeobecným ideám přísluší skutečná reálnost, mimo niž (ovšem mimo Boha) není žádné jiné reálnosti. Tyto idey jakožto nezměnitelné a věčné bytnosti věcí vznášejí se nad tímto viditelným světem v neviditelné velebnosti obsahující a zahrnující v sobě veškeru plnost jestoty. Jsou-li však tyto idey jedinou jestotou, pak nemá viditelný svět do sebe žádné reálnosti. Světové bytnosti nemají jestoty v sobě, nýbrž jsou tím, čím jsou, jen potud, pokud ve skutečné, objektivní jestotě ideí mají účastenství. Bytnosti světové nemají taktéž své vlastní, sobě immanentní bytnosti a jestoty, nýbrž jsou toliko zevnějšími projevy bytnosti ideí nad viditelným světem se vznášejících. Poměr světových bytností k říši ideí nazývá Plato proto také nápodobou (*μίμησις, ὁμοίωσις*). Idey jsou vzory či prototypy (*παραδείγματα*) světových bytností, kdežto světové bytnosti jsou časové výrazy či obrazy (*ἔκτυποι, εἰδῶλα, ὁμοιώματα*) těchto odvěčných ideí.¹⁾

¹⁾ Dr. Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1889. 4. Aufl. 2. Theil. 1. Abth. S. 699 ff, 763 ff.

Aby však nadsmyslné, transcendentální idey mohly se smyslně jeviti, potřebují k tomuto nezbytně hmotného substrátu, hmoty. Kdežto idey mají do sebe pravou a skutečnou jestotu a jsou proto také věčny a nezměnitelny, nepřisluší hmotě žádná skutečná jestota a věčnost. Hmota jest jen principem změn a nedokonalostí ve světě. Jsouc v ustavičném toku, nemá nic stálého a trvalého.

A tuto stále se měnící, časovou a nedokonalou hmotu ozařuje svět ideální a obráží se v ní jako v nějakém zrcadle. A výsledkem tohoto zrcadlení a obrázení se ideí ve věčné hmotě jsou jednotlivé bytosti světové.¹⁾

Avšak ideální svět sám sebou se ve hmotě neobráží. Plato klade nade hmotu zvláštní účinkující příčinu, která ji podle vzorů v ideách obsažených vytváří. A touto příčinou jest Bůh jakožto demiurg tohoto světa, jenž účast světových bytostí v jestotě a bytnosti ideí zprostředkuje a obstarává.²⁾

Poněvadž mezi věčností, stálostí a nezměnitelností ideí s jedné, a mezi časovostí, tékavostí a měnitelností hmoty s druhé strany jest nekonečný rozdíl, docházejí idey ve hmotě jen nedokonalého a neúplného výrazu. Hmota není s to, aby v sebe pojala a ze sebe zase vyzařovala plnou měrou lesk, krásu a velebnost odvěčných ideí. A poněvadž i tenkrát, když v jednotlivých bytostech podle ideálních vzorů jest vytvořena, vždy ještě časovosti a měnivosti jest podrobena, nemůže světa ideálního tak čistě a jasně reprezentovati a znázorňovati, tak jak tento svět v sobě jest. Ve světě ideálním panuje jen jas a lesk, čistota a krása, lad a harmonie, ve hmotném světě však jen temnota a mrak, nečistota a ošklivost, nelad a zmatek. A proto můžeme v jistém smyslu říci, že smyslné bytosti stojí uprostřed mezi nicotou a jestotou. Bytosti tyto mají jestotu, pokud v jestotě ideí mají účastenství, nemají však jestoty, pokud pro svou časovost a měnivost této jestoty docházejí jen v míře velmi skrovné a nedokonalé.³⁾

Hmota existovala od věčnosti. Proto neměla důvodu své existence v Bohu, nýbrž existovala sama od sebe a skrze sebe. V této své původní existenci byla však hmota úplně beztvárná, nemajíc žádných určitých vlastností. Byla to chaotická massa, kteráž se od věčnosti beze všeho pořádku a ladu světovým prostorem vlnila.

¹⁾ Dr. Eduard Zeller: l. c. S. 744--765.

²⁾ l. c. S. 707 ff.

³⁾ l. c. S. 745 ff.

Bůh však ve své dobrotě nechtěl této chaotické hmoty v jejím původním bezladném stavu ponechat. Proto nazíral od věčnosti na svět ideí a vytvořil podle těchto odvěčných prototypů všech věcí beztvárnou hmotu a proměnil ji v tento viditelný svět.

Svět není věčný, nýbrž vzal počátek a to v okamžiku, když počal Bůh vytvářeti světovou hmotu podle ideí, na které od věčnosti nazíral. Čas vzniknul teprv s počátkem světa.

Tento svět jest jedině možný. Neboť Bůh zobrazil v něm veškeren svět ideí, tak že ani jedině idey nezbylo, která by v některé bytosti světové nebyla došla svého přiměřeného výrazu. Jako ideální svět obsahoval v sobě jen jediný pravzor věcí, tak mohl jen jediným způsobem ve hmotě se zobraziti. Jedinému ideálnímu pravzoru jest jen jediný obraz přiměřen.

Je-li tento svět jedině možný, pak jest také nejdokonalejší. Neboť Bůh vytvořil podle odvěčných ideí hmotu tak dokonale, jak jen vůbec bylo možno. Svět jsa oduševněn duší světovou jest takoruka druhým Bohem.¹⁾

Ačkoliv, jak patrně, podle nauky Platonovy svět nebyl stvořen, přece aspoň v té formě, jakou nyní má, v čase vzniknul. Věčná byla toliko látka světová.²⁾

Aristoteles v tom se hlavně s Platonem rozchází, že popírá vůbec všechen vznik světa.³⁾

Podle Aristotela není žádného vlastního o sobě a pro sebe existujícího ideálního světa, jenž se v tomto vnějším světě na venek jaksi projevuje. To, co Plato ideou nazývá, nevznáší se nad jednotlivou věcí, nýbrž bytuje v ní samé tvoříc její vlastní a bytnou jestotu. Světové bytosti nejsou pouhými obrazy ideí nad nimi bytujícími, nýbrž jsou samy těmito ideami. Světové bytosti nejeví svými vnějšími vlastnostmi žádných cizích vzorů, nýbrž představují a znázorňují svou vlastní sobě immanentní jestotu. A proto poznávajíc tyto bytosti nepoznáváme ničeho, co by od nich se lišilo a nad nimi se jaksi vznášelo, nýbrž postřehujeme jejich vnitřní bytnost, kterou jsou těmi právě věcmi, kterými jsou, a kterou se zároveň ode všech ostatních věcí rozeznávají.⁴⁾

¹⁾ Stüekl: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1889. 3. Aufl. 1. Abth. S. 90; cf. Lehrbuch der Philosophie. Mainz 1881. 5. Aufl. 2. Abth. S. 154; Vinc. Knaur: Geschichte der Philosophie. Wien 1876. S. 28 ff.; Dr. Dietrich Becker: Das philosophische System Platon's. Freiburg im Br. 1862. S. 62 ff.; 71 ff.

²⁾ Dr. Ed. Zeller: op. c. S. 791 ff.

³⁾ Dr. Konrad Elser: Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster 1893. S. 153 ff.

⁴⁾ Dr. Ed. Zeller: op. c. 2. Th. 2. Abth. S. 293 ff.

Ve světě, který nás obkličuje a jest předmětem našeho smyslového poznání, existují jen jednotlivé bytosti, jen jedinci. Kdykoli však nějakou jednotlivou bytost poznáváme, pozorujeme při ní substrát její určitosti a princip této určitosti. Tento substrát jest sám v sobě něčím neurčitým, což nejrozmanitějším způsobem určeno býti může; princip však jest právě to, co neurčitý, ale určitelný substrát určuje a z něho určitou bytost činí.

Neurčitý substrát každé věci nazývá Aristoteles látkou (ύλη), princip však neurčitou látku určující formou (μορφή). Oba tyto momenty či živly konstituují každou jednotlivou hmotnou bytost a nazývají se proto konstitutivními (ústavnými) principy věcí.¹⁾

Idea Platonova a forma (μορφή) Aristotelova v tom se shodují, že obě bytost a podstatu věci určují. Rozdíl jen v tom záleží, že forma Aristotelova není ničím, coby nad věcmi se povznášelo, jako idea Platonova, nýbrž jest principem věcem samým immanentním, jenž je bytně určuje a těmi věcmi činí, kterými jsou. Proto nejsou také formy žádnou jestotou abstraktní, všeobecnou, jak Plato své idey si myslel, nýbrž jsou jestotou individuální, jen jednotlivým bytostem vlastní. Forma určuje jen individuum, jehož formou jest, a mimo individuum nemá žádné věčné jestoty.²⁾

Spojení materie s formou ve hmotné podstatě nepochází ani od materie ani od formy. Kdyby toto spojení svůj poslední důvod mělo v materii a formě, pak by se nemohlo již rozpojiti a bytost takto složená nemohla by se změnit. Zkušenost však dokazuje, že jedinci vznikají a zanikají; vznikají, nabývají-li v nich látka nové nějaké určité formy, a zanikají, vystoupí-li zase z této formy a vcházejí-li do jiné formy. A toto vystupování látky z určité nějaké formy a vcházení do nové formy děje se pohybem. Poněvadž však každý pohyb pochází z pohybující příčiny, předpokládají jednotlivá hmotná individua mimo své vnitřní konstitutivní principy — mimo materii a formu — ještě dva vnější principy, a to jest hybná příčina, která do hmoty různé formy uvádí a těmito formami hmotu vytváří, a pak účel, bez něhož pohyb a vytváření hmoty tímto pohybem způsobené nedá se mysliti.³⁾

Při vzniku věci spadá účel v jedno s novou formou. Neboť vyvození (eductio) nové formy z materie jest cílem, k němuž každý

¹⁾ l. c. S. 313 ff.

²⁾ l. c. S. 339 ff.; 348 ff.

³⁾ l. c. S. 384 ff.; 421 ff.; srv. Dr. Kourad Elser. Op. c. S. 85 ff.

vznik (generatio) směřuje. Ale i jednotlivé bytosti ve světě musí mít zvláštní cíle, k nimž svými činnostmi směřují. A tyto cíle musí k sobě státi v poměru podřadnosti a proto se musí odnáseti k jednomu cíli nejvyššímu, který již nemá nad sebou vyššího účelu, nýbrž jest sám sobě cílem a účelem. A cíl tento nejvyšší spadá v jedno s nejvyšší hybnou příčinou, s Bohem, jenž jest nejvyšším předmětem touhy a žádosti všech bytostí. Tím, že všechny bytosti mají v Bohu poslední svůj cíl, touží po něm a touto touhou přicházejí do pohybu a činnosti, již konečně tohoto cíle docházejí. Bůh jsa posledním a nejvyšším účelem všech světových bytostí, jest příčinou nejen jejich pohybu a činnosti, nýbrž i jejich jestoty. Bez Boha jsou světové bytosti naprosto nemožny.¹⁾

Ačkoliv nauka Aristoteleova v mnohé příčině nad soustavou Platonovou vyniká, přece není všech nesprávností prosta. Ano Aristoteles chtěje se vyhnouti bludům Platonovým upadl do bludů ještě osudnějších.

Aristoteles popírá objektivní existenci ideí jakožto transcendentálních vzorů všech věcí, tak jak Plato je pojímal, a v této příčině má úplně pravdu. Avšak přitom přehledl, že v nauce Platonově jest přece jen důležité zrno pravdy. Nepovšimnul si totiž, mají-li věci svou jestotou nějakou myšlenku znázorňovati, že myšlenka musí je předcházeti. Bez této předcházející myšlenky, jež se v jejich jestotě jeví, bylo by zcela nemožno, aby věci byly myslitelné a poznatelné. Plato jen v tom pochybil, že tyto myšlenky hypostasoval, t. j. že si je myslil jako zvláštní o sobě a pro sebe existující a nad tímto viditelným světem se vznášející bytosti. A proto kdyby byl Aristoteles tyto myšlenky vložil do Božského rozumu, byl by nauku Platonovu o ideách zbavil jejího bludného obalu a dosáhl tak jedině správného názoru o světě ideálním a poměru jeho ku světu hmotnému. Avšak k této výši se Aristoteles nepovznosl.

Nejen že idey ve smyslu Platonově popírá, nýbrž zamítá idey vůbec. Uznává sice Boha, bytosť nadsvětovou, jež jest příčinou pohybu a života ve světě, ale že by tento Bůh ve svém rozumu měl od věčnosti ideální plán čili předobrazné idey a myšlenky tohoto světa a jeho jednotlivých bytostí, o tom Aristoteles nemá ani tušení. Jeho kritika ideí Platonových jest úplně oprávněna, avšak Aristoteles přestává na této kritice a opomíjí zdravé jádro nauky Platonovy v této příčině vyvinouti a tak svou soustavu povznesti

¹⁾ Aristot. Met. lib. 12. cap. 7.; Phys. lib. 2. cap. 7. n. 6.

k jasnému názoru světovému. Chyba tato vrhá své stíny na veškeru nauku Aristotelskou.¹⁾

Aristoteles zamítaje idey vůbec jakožto předobrazné vzory, podle nichž bytosti světové jsou vytvořeny, nemůže již dostatečně vysvětliti svou jinak úplně správnou nauku, že v každé hmotné věci mimo hmotný také formální a ideální princip jest obsažen.

Neboť každá věc může jen tenkrátě býti poznána, je-li již před poznáním poznatelná. Aby však byla poznatelná, musí v sobě nějakou myšlenku znázorňovati a obrážeti. A proto jest nezbytno, že každou věc, dříve ještě než vznikla, musil mysliti nějaký jiný rozum a vytvořiti ji podle myšlenky, kterou o ní před jejím vznikem si učinil. A rozum tento nemůže býti jiný, jak rozum Božský. Nemá-li však Bůh žádných ideí o tomto světě a jeho jednotlivých bytostech, jak Aristoteles tvrdí, pak nezávisí světový pořádek na jeho svobodné vůli a disposici. Bůh uvádí jen pohyb v řád světový, jinak nemá ani na jeho vznik ani na jeho zachování žádného vlivu.

Neměl-li Bůh ideálního plánu tohoto světa ve svém rozumu od věčnosti, pak se nedá ani účelnost ve světě dostatečně vysvětliti. Věci mohou k nějakému účelu směřovati jen tenkrátě, když existuje intelligentní příčina, která je podle plánu sestavila v určitý pořádek a opatřila takovými silami, aby jimi samostatně směřovaly a spolupůsobily ku společnému účelu. A toto se může jen tenkrátě státi, když intelligentní příčina celý plán řádu ještě před jeho uskutečněním úplně promyslíla. Poněvadž však Aristoteles nepřipouští žádných ideí ani mimo Boha, jako Plato, ani v rozumu Božském, jak křesťanská filosofie učí, nemůže pro účelnost ve přírodě podati žádného dostatečného vysvětlení. Neboť že Bůh jakožto prvá hybná příčina jest předmětem snahy a žádosti všech bytostí a tak působí, že k němu jakožto ku svému poslednímu cíli tíhnou, toť Aristoteles pouze předpokládá, ale ničím dále nedokazuje.²⁾

Ano tato domněnka nedá se ani srovnati s poměrem, do kterého Aristoteles Boha vzhledem ku světu klade. Bůh, jenž na vznik a udržování světového pořádku nemá zhora žádného vlivu, dá se jen s těží mysliti jako nejvyšší dobro, k němuž bytosti světové svou přirozenou náklonností směřují.

¹⁾ Dr. Eduard Zeller: op. c. S. 292—230.

²⁾ Dr. Konrad Elser: op. c. S. 92 ff.

Kdežto Plato učí, že Bůh tento svět vytvořil z věčné beztvárné hmoty podle ideí, které mimo něho od věčnosti existovaly, popírá Aristoteles se vši rozhodností jak existenci ideí před vznikem světa existujících, tak vznik světa sám. Svět nebyl učiněn, nýbrž jest bez počátku a bez konce.¹⁾

Hmota, učí Aristoteles, nemohla povstati, poněvadž jest podkladem a nezbytnou podmínkou každého vzniku a zániku ve přírodě. Hmota jest potencialitou všech skutečných bytostí. Cokoliv vzniká, může jen ze hmoty vzniknouti. Neboť každý vznik v tom záleží, že hmota pohybem v nějakou formu vchází. Kdyby byla hmota vznikla, byla by předpokládala zase jinou hmotu, jakožto svůj substrát, z něhož vznikla. A poněvadž by byla v tomto případě musila existovati dříve, než vznikla, musí prý hmota existovati od věčnosti, musí býti věčná. Ale také pohyb musí býti věčný.

Kdyby byl pohyb vzniknul v čase, pak by byl před tímto vznikem a počátkem musil býti možen. Aby však pohyb počal, musila se tato jeho předchozí možnost uvesti do skutečnosti, což se mohlo státi zase jen pohybem. A poněvadž by v tomto případě pohyb musil již existovati dříve ještě, než vzal svůj počátek, nezbyvá prý, než že i pohyb musil býti od věčnosti.²⁾

Mimo to jest také čas bez počátku.

Ponevadž čas není, než měrou pohybu vzhledem k jeho dřívějšímu a pozdějšímu, jest s pohybem nerozlučně spojen i čas, jenž proto právě tak bezpočátku musí býti, jako pohyb sám.³⁾

Je-li však hmota a pohyb věčný, musí i svět, jenž není, než výsledkem pohybu hmoty, býti rovněž věčný. Hmota nebyla původně beztvárná a nenabyla nynějšího tvaru positivním konem Božím, jak se Plato domníval. Beztvárná hmota již proto nemohla původně existovati, poněvadž jsouc pouhou potencialitou, pouhým neurčitým substrátem a podmětem hmotných věcí dochází teprv podstatnou formou skutečné existence. Existuje-li tedy hmota od věčnosti, pak musí existovati se všemi formami, které se v jednotlivých světových bytostech naskytají, čili jinými slovy: Tento svět nemohl povstati v čase transcendentálním konem Božím, nýbrž byl od věčnosti.

Jako z pojmu hmoty plyne, že svět nemohl povstati v čase, tak i pojem Boha stvoření světa v čase naprosto vylučuje.

¹⁾ I. c. S. 431 ff.

²⁾ Phys. lib. 8. cap. 1. n. 13.

³⁾ Phys. lib. 8. cap. 1. n. 15.

Aristoteles nepřipouštěje v rozumu Božském žádných ideí jakožto vzorných příčin bytostí světových upírá Bohu poznání všeho toho, co ve světě vzniká a se děje. Proto také učí, že myšlenky Božské nevztahují se k věcem mimobožským. Kdyby Bůh jiné věci mimo sebe poznával, pak by ve svém poznání na nich závisel a tyto věci byly by pak dokonalejší a vznešenější, než Bůh sám, což jest nemožno. A proto má Bůh jen jediný předmět svého poznání a to jest nekonečná jeho podstata. V poznání této podstaty záleží život Božský a v tomto poznání sebe sama nalezá Bůh také naprostou svou blaženost.

Nepoznává-li Bůh ničeho, co se mimo něj děje anebo dítí může, pak jest zhora nemožno, aby Bůh na venek nějakým způsobem byl činným. Tím, že Aristoteles zamítnul všechny idey a následovně i ideální plán tohoto světa, byl nucen také stvoření světa v čase popírati. Ale ani na tom ještě Aristoteles nepřestává. Poněvadž Bůh podle jeho názoru nepoznává žádné věci světové, nemůže také v běh a život přírody svou vůlí zasahovati. „Nihil volitum, nisi praecognitum.“ Aristoteles upírá Bohu nejen všecko poznání světových bytostí, nýbrž i vůli ku světu se odnášející. Kdyby měl Bůh vůli a vůli tuto jevil na venek nějakou činností, potřeboval by ku své blaženosti vnějších dober oněch předmětů, ku kterým by svou vůlí směřoval, a přestal by býti bytostí naprostou, nezávislou, sobě úplně dostatečnou. A proto jest život Božský výhradně jen kontemplativní (nazíravý a rozjímavý). Bůh žije jen v myšlení. Bůh má jen rozum a žádné vůle. Jsa duchem jen rozjímavým, jenž od věčnosti jen na sebe patří a v tomto patření nekonečné slasti požívá, vylučuje každý úkon vůle, jimž by mimo sebe na venek působil anebo působiti mohl.¹⁾

Nemá-li však žádné vůle, již by na vnější svět mohl působiti, nemá také žádného pozitivního vlivu na tento svět a život jeho. Práví-li tedy Aristoteles, že Bůh jest prvou a nejvyšší hybnou příčinou, na niž veškeren pohyb a život ve přírodě bytně závisí, nerozumí této příčinnosti v tom smyslu, jako by Bůh nějakým kladným konem pohyb do světových bytostí uváděl a v nich udržoval. Bůh se má k pohybu světovému naprosto trpně. Bůh jsa nejvyšším a nejvznešenějším předmětem touhy a žádosti bytostí světových netáhne jich sám svou vlastní činností k sobě, nýbrž jest toliko terminem či v ýmezem, k němuž všechny bytosti světové svými činnostmi směřují, podobně jako vzácný drahokam

¹⁾ Ethic. Nic. libr. 10. cap. 8.; Metaph. I. 12. cap. 7.

nepůsobí žádnou zvláštní činností na člověka, jenž si ho přeje a usiluje ho získati. Jeho cena jest toliko příčinou, že člověk se snaží ho koupiti a tak vlastnictví jeho nabyti. Poněvadž Bůh jakožto nejvyšší účel a jakožto nejvznešenější předmět touhy nade všemi věcmi stojí, proto se k němu všechny věci samy sebou beze vší jeho součinnosti pohybují, snažíce se tímto pohybem s ním se spojití a tak účasti v jeho dokonalosti dojíti.¹⁾

Tot theorie Aristotela o světě a jeho poměru k Bohu.

Přirovnáme-li tuto theorii k nauce Platonově nedá se upříti, že v nejedné příčině obsahuje v sobě pokrok před naukou Platonovou.

Je-li hmota věčná, pak má Aristoteles zcela pravdu, že tato hmota nemohla od věčnosti býti ve stavu úplné beztvárnosti, beze všech určitých vlastností a přívlastků. Je-li hmota věčna, musily býti věčny také všechny podstatné formy, které ji určují a tak individuální bytosti z ní činí, z čehož nutně plyne, že svět nemohl vzniknouti v čase, jak Plato tvrdil, nýbrž že musil býti od věčnosti. V této příčině má zajisté Aristoteles úplnou pravdu. Avšak popíraje každý vznik a původ světa popírá zároveň vše to, co nauka Platonova přese všechny své bludy a nesprávnosti má v sobě pravdivého a velkolepého.

Podle Platona jeví se Bůh býti demiurgem (stavitelem), jenž svět z beztvárné hmoty podle ideálních vzorů z pouhé dobroty vystavěl. Proto jest Bůh také ředitelem a vládcem tohoto světa, jenž otěže vlády světové ve svých rukách drží.

V nauce Aristotelově není o tomto velikolepém názoru ani nejmenší stopy. Aristoteles připouští jen věčný svět, jenž věčně se vyvíjí a nad tímto věčným světem klade Boha, jenž ve věčném jsa pohřížen rozjímání o sobě samém neví ničeho o světě, jeho neřídí a nespravuje a toliko podmiňuje jeho pohyb a vývoj tím způsobem, že všechny světové bytosti k němu jakožto poslednímu účelu a nejvyššímu předmětu své přirozené touhy tíhnou. Takto jest mezi Bohem a tvorstvem ničím nevyplněná propašť, jež každý těsnější a blahodárnější poměr činí nemožným.

S naprostou železnou nutností příroda se vyvíjí a jednotlivé její bytosti nejsou, než pomíjejícími výplody světového pohybu, jenž běh světa způsobuje a udržuje.

Že theorie Aristotelská o světě jest čirý naturalismus a proto hluboko pod naukou Platonovou stojí, jest patrné.

¹⁾ Dr. Ed. Zeller: I. c. S. 358 ff.; 362 ff.; 372 ff.

Ačkoliv Plato v této příčině mnohem blíže křesťanství stojí, než žák jeho Aristoteles, přece ani on k názoru o stvoření světa z ničeho se nepovznesl. A proto nauka křesťanská, podle níž Bůh, bytosť vševědoucí a všemohoucí, tento svět podle ideálního plánu svého rozumu z ničeho stvořil, převyšuje svou velkolepostí a vznešeností všechny názory, které i největší duchové před Kristem o původu světa a jeho poměru k Bohu vymyslili.¹⁾

II. Materialismus.

§ 66.

Nauce o stvoření světa ještě rozhodněji a příkreji než dualismus opírá se materialismus. Kdežto dualismus vedle věčné hmoty, pokud se týče, vedle věčného světa připouští transcendentální příčinu, Boha, jenž na věčnou hmotu působí a z ní tento viditelný svět vytváří, popírá materialismus každou bytosť mimo a vedle hmotného světa od věčnosti existující a tvrdí, že jen hmota a bytosti ze hmoty utvořené, tak jak na naše smysly působí, jsou jedinou skutečnou jestotou. V této příčině jest materialismus za jedno s pantheismem, jenž rovněž tento viditelný svět za „*ἐν καὶ μόνον*“ prohlašuje, s tím toliko rozdílem, že materialismus ono „*ἐν καὶ μόνον*“ pokládá za hmotu, pantheismus však za božstvo.

Je-li však svět jedinou skutečnou bytostí, jest také nutně buď tak, jak nyní existuje, neb aspoň co do hmoty věčný.

III. Stvoření světa.

§ 67.

Ačkoliv člověčenstvo teprv zjevením Božím jasně poznalo, že svět není věčný, nýbrž že v čase a to stvořením z ničeho vzal svůj počátek, přece může i rozum lidský svým přirozeným světlem tuto pravdu poznati a dokázati.

Abychom však v tomto důkazu logicky postupovali, jest nám prvé důkaz podati, 1. že hmota není věčná, nýbrž že povstala v čase, 2. že nevzniknula výronem z božstva, tak jak pantheismus učí, nýbrž 3. že byla stvořena z ničeho.

¹⁾ Viz: Der Katholik. 1884. 2. Hälfte. VIII. S. 113 ff.; srv. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Paderborn. VIII. Bd. 1. Heft. S. 1 ff. (Die Lehre des Aristoteles über das Verhältnis Gottes zur Welt. Von Kanonikus Dr. M. Glossner.)

1. Hmota není věčná.

a) Důkazy metafysické.

§ 68.

1. Kdyby hmota byla věčná, musily by jí příslušeti všechny vlastnosti věčnosti. Věčnost definuje Boëthius: „Interminata vitae tota simul et perfecta possessio.“ Věčnost záleží tedy v dokonalém držení života (perfecta vitae possessio), v němž není ani počátku ani konce (interminata), ale také žádného postupu (tota simul). Věčnost jest tedy trvání bez začátku a bez konce, ale zároveň také beze vší posloupnosti. Věčnost nemá proto ani minulosti ani budoucnosti, nýbrž má jen přítomnost, v níž jest v každém okamžiku úplně zahrnuta a soustředěna. Věčnost nerovná se tedy věčnému času, jenž od věčnosti až na věky věků plyne.

Trvání, jež nemá ani začátku ani konce, ale stálému jest podrobena postupu, jest pouhým imaginárním pojmem, jenž mimo náš subjektivní pomysl neexistuje. Trvání, které stále postupuje, nemůže, aspoň ve směru, kterým postupuje, býti nekonečným. I kdybychom připustili, že svět skutečně od věčnosti existuje, přece by jeho trvání každým přítomným okamžikem skutečně ukončeno. Ačkoliv by toto trvání stále plynulo a meze své ku předu dále posouvalo, nieméně byl by de facto každý přítomný okamžik okamžikem posledním. Ku předu bylo by tedy toto trvání vždy omezeno a ukončeno. Co však má konec ku předu, musí míti také konec na zad. Proto jest myšlenka zcela absurdní, že věčnost se podobá času, jenž od věčnosti stálému jest podroben postupu. Kdybychom si mysliili čas od věčnosti plynoucí, musila by doba, která od věčnosti až do nynějšího okamžiku uplynula, býti nekonečna. Ale i doba, která od věčnosti uplynula až do narození Krista Pána, nebo do stvoření člověka nebo do stvoření nebe a země, byla by rovněž nekonečna. Z toho dále plyne, že by doba, která od věčnosti uplynula do stvoření světa, byla právě tak nekonečna, jako doba od věčnosti do stvoření člověka nebo do narození Krista Pána nebo do okamžiku nynějšího, což na prvý pohled odporuje zdravému rozumu, jenž nikdy připustiti nemůže, aby doby o 1000, 2000, 3000 let delší, pokud se týče, kratší, byly sobě úplně rovny.

Mimo to, kdyby čas od věčnosti plynul, byl by počet let, která až do nynějšího okamžiku čítá, zajisté nekonečný. Ale i počet měsíců, dní, hodin, minut a sekund od věčnosti až do nynější doby byl by též nekonečný, a přece počet měsícův od věčnosti do nynější

doby uplynulých byl by 12krát větší, než počet let této doby, a počet dní zase 30krát větší, než počet měsíců, a počet hodin zase 24krát větší, než počet dní, počet minut 60krát větší, než počet hodin, a počet sekund 60krát větší, než počet minut. A proto by se rovnala: $\infty = \infty \times 12 = \infty \times 12 \times 30 = \infty \times 12 \times 30 \times 24 = \infty \times 12 \times 30 \times 24 \times 60 = \infty \times 12 \times 30 \times 24 \times 60 \times 60$, což, jak patrně, jest zcela absurdní.

Poněvadž nekonečnost není ani zvětšení ani zmenšení schopna, — co se dá zmenšiti nebo zvětšiti, má eo ipso meze, jest konečno — byl by za 100, 1000, 10.000 roků atd. čas právě tak veliký, jako čas dosavadní, tedy $\infty = \infty + 100 = \infty + 1000 = \infty + 10.000$ atd., což rovněž zdravému rozumu přímě odporuje.¹⁾

Z toho plyne s naprostou nutností, že čas, t. j. trvání, které jest stálému postupu podrobno, nemůže býti věčno. Čas jakožto čas musí míti právě tak počátek, jako má vždy de facto konec, i když se konec tento bez ustání dále posouvá. Čas již ve svém pojmu zahrnuje počátek, i když ve smyslu dotčeném konce nemá. Poněvadž však čas naprosto se nedá odmysliti od toho, co v čase trvá, co se v čase vyvíjí, postupuje a plyne, proto ani hmota a bytosti ze hmoty vytvořené nemohou od věčnosti existovati. Věčná hmota, věčný svět, jest holé „nonens“, jež v sobě obsahuje znaky naprosto se vylučující.

Věčnost mohla by se světu jen tenkrát připisovati, kdyby v něm nebylo žádné změny, žádného postupu, a proto také žádného „prius“ a žádného „posterius“. Kde jest však „prius“ a „posterius“, tam jest přechod z minulosti do přítomnosti a ze přítomnosti do budoucnosti, kde jest však tento přechod, tam jest také trvání z konečných dob se skládající. Avšak trvání, jehož jednotlivé doby jsou již svou vnitřní podstatou jen obmezeny a konečny, musí býti rovněž jen konečno a obmezeno a to nejen směrem ku předu, „a parte post“, nýbrž i směrem na zad, „a parte ante“. Vždyť již zdravý rozum praví, že celek nemůže býti jiný, než jsou jeho části.

Poněvadž svět a jeho jednotlivé bytosti, jak očividná zkušenost učí, jsou stálým změnám podrobny, nemohou býti věčny.

Bytost věčná vylučuje ze sebe nejen počátek a konec, nýbrž i každý vývoj a každou změnu.

Věčnost jest vlastností bytosti Božské, nekonečné, nesměrné, nezměnitelné, vševědoucí a všemohoucí. Připisuje-li tedy materialismus

¹⁾ Braig: Apologie des Christenthums. Freiburg im Br. 1889. S. 207 f.

světu věčnost, mění jej v bytost Božskou a upadá do pantheismu se všemi absurdnostmi jeho.

2. Že svět nemůže býti věčný, plyne ještě z jiných evidentních metafysických důvodů. Jak jest každému známo a materialismus zřejmě učí, jest světová hmota složená. Přírodověda ji namnoze rozkládá v molekuly a tyto ještě v menší částice, atomy. Podle nauky materialistické záleží světová hmota z nekonečného počtu nejmenších hmotných částic, které od věčnosti vedle sebe existovaly v nekonečném světovém prostoru. Hmota jest tedy bytostí od sebe (a se) od věčnosti bytující. Co však bytuje od věčnosti od sebe, jest bytostí nepodmíněnou, nezávislou, naprostou. Existence „od sebe“ vylučuje svým pojmem každou podmíněnost a závislost na každé bytosti jiné. Je-li tedy hmota věčna, jak materialismus tvrdí, jest také nepodmíněna, naprosta. To však může býti dvojím způsobem. Buď jest *a*) nepodmíněna a naprosta jen ve své celistvosti neb i *b*) ve svých nejmenších částech. Obé jest však absurdní.

ad *a*) Hmota nemůže býti ve své celistvosti sama od sebe, nepodmíněna a naprosta, jsou-li její jednotlivé části podmíněny a poměrný. Z částí podmíněných a poměrných nemůže povstati celek nepodmíněný a naprostý. To jest samo sebou zřejmo. Tvrdí-li tedy materialismus, že svět jakožto celek jest bytostí věčnou, bytostí od sebe, nepodmíněnou a naprostou, ačkoliv jeho jednotlivé části, z nichž se skládá jsou podmíněny a poměrný, jest toto tvrzení očividnou absurdností. A proto nezbývá, než alternativa druhá, že nejen svět ve své celistvosti, nýbrž i jeho jednotlivé části jsou věčny, samy od sebe, nepodmíněny a naprosty.

ad *b*) Avšak i tato alternativa zahrnuje v sobě holý nerozum. Vždyť sám materialismus učí, že všechny hmotné částice či atomy v celém všemíru působí na sebe jednak jen v nejbližší blízkosti, jednak zase v největší vzdálenosti a že působností touto udržují fysický řád světový. Pravdu tuto dokazuje nad slunce jasněji Newtonův zákon gravitační, jímž jako železným kruhem všechny hmotné bytosti v celém všemíru jsou spjaty. — Aby však jednotlivé hmotné části na sebe působily, musí k sobě státi v jistém styku a vztahu. Žádný hmotný atom nepůsobí svou činností sám na sebe, nýbrž žádá nezbytně jiného atomu, na nějž svou působnost přenáší. Z čehož zcela patrné, že každý atom ve všemíru jest ve své činnosti naprosto a zcela závislý na jiném atomu, bez něhož vůbec žádné činnosti jeviti nemůže. Je-li však ve své činnosti

závislý na atomu jiném, jest na něm také závislý ve své jestotě podle známého axiomatu: „agere sequitur esse“. (Povaha činnosti každé bytosti závisí na povaze její bytnosti, čili jinými slovy: jakou činnost kterákoliv bytosť jeví, takou má také vnitřní bytnost a podstatu.) Proto jest zhora nemožno mysliti sobě, že se sice jednotlivé hmotné částice ve své činnosti vespolečně podmiňují, ve své jestotě však na sobě nezávisejí. — Jsou-li však všechny jednotlivé atomy ve všemmiru jak ve své činnosti, tak i ve své jestotě a bytnosti na sobě závislé, k sobě poměrné, nemůže ani hmota, pokud se týče, svět býti bytostí nepodmíněnou a naprostou, nýbrž musí býti právě tak, jako její jednotlivé části, z nichž se skládá, bytostí podmíněnou, závislou a vztažnou. A je-li touto bytostí, nemůže býti věčný.

Materialismus upadá v očividnou absurdnost, ať již prohlašuje hmotu jen v její celistvosti nebo také v jejích jednotlivých částech za bytosť věčnou, za bytosť od sebe (ens a se), nepodmíněnou a naprostou.

3. Než uvažujme důvody proti věčnosti hmoty ještě dále.

Je-li hmota věčna, jest jak sama v sobě tak i ve svých jednotlivých částech naprosto a zhora nezměnitelna.

Každá změna záleží v nějakém pohybu. Tak učili již starí scholastikové, s nimiž i moderní přírodopytci v této příčině úplně souhlasí.

„Quidquid movetur, ab alio movetur“, toť axiom, jehož naprostou platnost jak metafysika tak i fysika všeobecně uznává. — Každý pohyb a proto i každou změnu předchází možnost či potence této změny. Avšak žádná potence nemůže sebe samé uskutečniti a v kon (actus) sobě přiměřený se uvesti. Ma-li na př. vloha rozumová, vloha hudební některého člověka se vyvinouti, musí na ni jiný člověk již vzdělaný, pokud se týče, v hudebním umění vycvičený působiti. Jinak zůstane vždy jen v pouhé potenci a k činnosti nikdy nedospěje.

Je-li hmota věčna, může míti v sobě od věčnosti buď jen pouhou možnost pohybu a změny, nebo jest od věčnosti ve skutečném pohybu. V prvním případě podrží v sobě na věky tuto pouhou možnost pohybu a nikdy nepřejde do pohybu skutečného, poněvadž nemá mimo sebe žádné vnější příčiny, která by ji uvedla z potence pohybu do skutečného pohybu. Kdyby však hmota na věky v této nečinné potenci setrvala, nebyla by také na věky žádné změně podrobena, což však zkušenosti odporuje.

Kdyby však hmota byla od věčnosti v pohybu, náležel by tento skutečný pohyb k její bytnosti a podstatě, a přechod a postup z možnosti pohybu do skutečného pohybu byl by rovněž nemožný. Ani v tomto případě nebyla by hmota podrobena postupu, změně a vývoji.

Avšak jak denní zkušenost tak i věda přírodní učí, že světová hmota stále změně jest podrobena. Na této změně jest veškeren život přírodní jak říše neorganické tak i organické ve své podstatě založen. Všude jeví život tento vývoj ze tvarů nižších ku tvarům vyšším, ale také naopak, ze tvarů vyšších ku tvarům nižším. Seménko se vloží do země, tam klíčí, pak pronikne svým stonkem vrstvu země, která je kryje, mohutní, rozkládá se v ratolesti, kvete, přináší ovoce, nato však usychá a mění se s jinými organickými i neorganickými látkami v nejrůznější tělesa. Totéž platí také o bytostech animálních a jistou měrou i o bytostech neorganických, kteréž jsou nejrozmanitějším skladbám a sloučeninám mechanickým anebo chemickým podrobena procházejí stále tvary a stavy nejrůznějšími. Ustavičná změna náleží k podstatě hmoty světové. A tato změna a jí podmíněný vývoj a pokrok života přírodního, tak jak se nám jeví v celém všemíru, dokazuje nade vši pochybnost, že hmota nemůže býti věčna, nýbrž že v čase vznikla.

Moderní materialismus sice učí, že hmota ve své podstatě se nemění, nýbrž že různou skladbou svých nejmenších částic dochází různých toliko vlastností. Hmotné atomy, z nichž se všechny světové bytosti skládají, jsou prý naprosto nezměnitelné, toliko skupení jejich různých atomů mechanickým anebo chemickým pohybem způsobené se ustavičně mění. Avšak i kdyby nauka tato zcela na pravdě se zakládala, přece s ní věčnost hmoty neobstojí. I kdyby se neměnila vnitřní povaha atomů samých, přece by byly jejich vespolečné poměry, polohy, vzdálenosti atp. podrobena změně ustavičné a proto by zahrnovaly v sobě stálý postup z pouhé možnosti těchto různých poměrů do jejich skutečnosti, kterýžto postup z atomů samých se vysvětliti nedá a proto také jejich věčnost naprosto vylučuje.

4. Je-li hmota věčna, je-li „ens a se“, jest také skutečně nekonečna. Bytosť, jež jest věčna a proto také sama od sebe existuje s naprostou nutností a to ve veškerém rozsahu a dosahu jestoty. Vylučujíc každou bytosť mimo sebe, již by z pouhé možnosti do skutečné existence byla uvedena, existuje

tak nutně, že jakožto neexistující nedá se ani pomysli. Existence náleží k její nejvlastnější podstatě a bytnosti, ano jest její podstatou a bytností samou. Bytost' nutná tak nutně existuje, že již pouhý pomysl její neexistence zahrnuje v sobě logický spor.

Že hmota není naprosto nutna, plyne již z jejího poměru k pohybu a ke klidu a k místu. Hmota může býti na př. buď v pohybu nebo klidu, může býti na rozličných místech v prostoru. Existuje-li však, může býti jen v jednom z dotčených dvou stavů, buď v pohybu nebo ve klidu, může býti jen na jednom určitém místě. Ale ve kterém stavu jest, anebo na kterém místě, tož jest jí zcela indiferentní. Je-li v pohybu, mohla býti také ve klidu, a je-li ve klidu, mohla býti též v pohybu, a je-li na určitém místě *a*, mohla právě tak dobře býti na místě *b*, *c*, *d* atd. Jeden anebo druhý stav, pohyb anebo klid, nějaké místo nedá se sice ode hmoty odmysli, ale určitého stavu a určitého místa hmota sama sebou nežádá. Je-li však hmota indiferentní ku svým stavům, jež se nedají od jejího bytu odloučiti, ba ani odmysli, jest také indiferentní ku svému vlastnímu bytu. A proto má-li byt, nemá ho od sebe, nýbrž obdržela jej od bytnosti jiné, obdržela jej proto v čase, a není věčna, nýbrž časova.

Mimo to bytost' nutná existuje ve veškerém rozsahu a dosahu dokonalosti, jest tedy nekonečna jak ve své bytnosti tak i ve všech svých jednotlivých vlastnostech a dokonalostech. Bytnost' nutná nejen nemá mezí, ale naprostou nutností přímo vylučuje všechny meze jak skutečné tak i možné.

Jen ta bytost' může býti konečna a obmezena, která má příčinu své existence v bytnosti jiné. Jest nemožno, aby nějaká bytost' svou vlastní bytnost' obmezovala a ohraničovala. Každé obmezení leží mimo bytnost' věci obmezené a konečné. Že člověk jest člověkem a není andělem, zvíře zvířetem a nikoliv člověkem atd., toho příčina netkví ani v člověku, ani ve zvířeti, nýbrž v rodičích, ze kterých pochází, tedy ve příčině, která mimo člověka, mimo zvíře existuje. Každá obmezená bytost' jest vzhledem ku své obmezenosti bytností trpnou, jak již přívlastek „obmezená“ (totiž bytost'), a „finitum ens“ vyjadřuje. „Obmezený“, „finitum“ jest passivní (trpný) particip od „obmeziti“, „finire“. Žádná věc nemůže však sama od sebe ničeho trpěti. Kdykoliv něco trpí, přijímá v sebe činnost' bytnosti jiné. Poněvadž však v trpnosti věci jest obsažena zároveň její obmezenost', jest zřejmo, že od bytnosti, od které

něco trpí, bývá také vždy obmezována. Jen ta bytosť, která jest „ab alio,“ může něco trpěti, může býti obmezena a konečna.

A proto obmezenost či konečnost věci má vždy svůj důvod v činnosti bytosti jiné. Z čehož plyne, že bytosť, která nemá bytu od jiné bytosti, nýbrž jest sama od sebe, nemá také, kým by mohla býti obmezena a ohraničena.

Bytosť věčná, poněvadž jest bytosť „od sebe“, jest také neobmezena a nekonečna.

Bytosť nekonečná jest také nejvyšší dokonalá. Nekonečnost a nejvyšší dokonalost jsou pojmy úplně tožné. Bytosť nekonečná vylučuje ze sebe vše, co jest nedokonalostí a nedostatkem, a zahrnuje v sobě všechny dokonalosti v míře nejsvrchovanější. Bytosť nekonečná jest tedy jen jedna, jest jednoducha, jest nezměnitelná, jest nesmírna, jest nepochopitelná a nevyslovitelná, jest vševědoucí, všemohoucí, jest svrchovaně blažena atd.

Svrchovanost všech dokonalostí zahrnuje bytosť věčná nutností své bytnosti a přirozenosti. Kdo myslí bytosť věčnou, musí ji už také jakožto svrchovaně dokonalou mysliti; jinak dopouští se ve svém myšlení logické chyby, a myšlení jeho jest pak nezbytně nerozumno a nesmyslné. Jakmile myslím bytosť věčnou, logické zákony mého myšlení mě nutí, že musím bytosť tuto mysliti s veškerým rozsahem jestoty a dokonalosti. — Avšak čemu učí jak zkušenost tak i sama moderní přírodověda v této příčině o hmotě? Že hmota se z částí skládá, toť pravda, o níž naprosto nikdo nemůže pochybovati. Poněvadž jest umístěna v prostoru podle tří rozměrů, má nezbytně části vedlebylé, z nichž jedna není druhou.

Zakládá-li se na pravdě atomistická nauka moderní přírodovědy, na tom nám zde nezáleží, ale v tom jsme s touto naukou úplně za jedno, že hmota jest z částí složena, ať jsou tyto části od sebe skutečně odděleny, jak atomismus tvrdí, aneb skutečně nerozděleny a jen virtuálně oddělitelné, tak jak filosofie peripatetická učí. Hmota má tedy části, které na sebe působí, působností touto se spojují, sebe doplňují, vespolečnou působnost podmiňují, udržují atd. Z toho jde, že části tyto samy o sobě jsou neúplné a nedokonalé. Kdyby nebyly, nepotřebovaly by vespolečného spojení, dovršení, docelení. A nyní uzavíráme: jsou-li hmotné části, z nichž se svět skládá, konečné a obmezeny, musí s naprostou nutností býti i svět konečen a obmezen. Není možno, aby z obmezených a konečných částí mohl vzniknouti svět ne-

obmezený a nekonečný. Tvrdí-li tedy materialismus, že svět, ačkoliv jeho jednotlivé nejmenší části, atomy, z nichž jest složen, jsou konečny a obmezeny, přece sám jakožto celek jest nekonečen a neobmezen, tvrdí něco, co zdravému rozumu zcela evidentně odporuje.

Poněvadž svět jest konečen a obmezen, předpokládá mimo sebe příčinu, kteráž nejen jeho byt, nýbrž i jeho obmezenost a konečnost podmiňuje. Je-li však svět obmezen a konečen, nemůže býti věčný, poněvadž bytost věčná nemá bytosti mimo sebe a následovně nemá žádné příčiny, která by ji v této jestotě jakýmkoliv způsobem obmezovala. —

5. Dále učí materialismus, že svět vzniknul pouhým mechanickým pohybem nejmenších hmotných částic.

I tohoto tvrzení nelze připustiti.

Kdyby všechny hmotné atomy byly sobě úplně rovny, nemajíce žádných zvláštních a určitých sil a vlastností, nastává otázka, jak z těchto stejných atomů vzniknul vnější svět se vši svou nekonečnou rozmanitostí bytostí neústrojných a ústrojných, rostlinných a živočišných?

Materialismus odpovídá: všechna různost bytostí vzniká pouhým mechanickým pohybem, jímž se jednotlivé atomy různým způsobem vespolek spojují a sdružují. Ačkoliv zůstávají atomy samy v sobě úplně beze změny, svým různým skupenstvím vyplozují prý ze sebe všechny světové bytosti, od nejjednodušší bunice až po člověka. —

Jak jsme již pravili, nemá hmota pohybu ze sebe. Je-li v pohybu, musila býti do něho uvedena jinou bytostí, která jest nade vši hmotou povznesena a povýšena. Kdyby všechny atomy světové měly jen jediný pohyb, na př. kdyby všechny jedním směrem a stejnou rychlostí nekonečným světovým prostorem padaly, materialismus by svou naukou o věčnosti hmoty ani tohoto pohybu nevyšvětlil. A co teprv říci o jeho tvrzení, že všechna tělesa nebeská i se sluneční naší soustavou, že všechny organismy na naší zemi atd. povstaly pouhým mechanickým pohybem jednotlivých atomů!? V tomto případě by nezbyvalo, než všem atomům připisovati život rozumem a svobodnou vůlí obdařený a tvrditi, že atomy podle úplně promyšleného a jimi jednomyslně přijatého plánu zcela svobodně v jednotlivé světové bytosti se spolčují a tímto spolčováním všecken světový řád, celý vesmír s nepochopitelnou jeho krásou, velkolepostí a velebností vytvářejí. A skutečně jsou mezi materialisty mnozí, kteří atomům psychický život připisují. Poněvadž jsme

o absurdnosti tohoto psychického atomismu na jiném místě promluvili,¹⁾ podotýkáme zde toliko, že materialismus touto svojí naukou problematu světového nejen neřeší, nýbrž záhady s otázkou o vzniku světa související do nekonečna rozmnožuje. A proto střízlivější materialisté se domnívají, že na vysvětlenou všech záhad světových stačí pouhé atomy a jejich pohyb mechanický, železnému zákonu fysické nutnosti podrobený.

Avšak hmota, jak jsme dokázali, není naprosto nutna, ani ve své celistvosti ani ve svých jednotlivých částech. A proto jest zhola nemožno, aby fysickým zákonům naprostá nutnost přináležela.

Ale ani fysická nutnost, jakouž tyto zákony do sebe mají, nedá se z pouhé hmoty vysvětliti. Kdekoliv se jeví zákonnost, tam jest nezbytně předpokládati bytost intelligentní jakožto příčinu této zákonnosti. A poněvadž hmota rozumu nemá, není možno hledati v ní samé posledního důvodu fysické zákonnosti, kterěz všechny činnosti její jsou podrobeny.

Mimo to nedovede materialismus podle svých principů vysvětliti z nutnosti fysických zákonů ani vznik pohybu, ani vznik řádu světového, ani rozmanitost bytostí přírodních, ani rozmanitost jejich působnosti, vespolečné vztažnosti atd. atd.

A nedá-li se vznik světa a jeho fysického řádu vysvětliti z pouhé nutnosti hmotných zákonů, co jest teprv říci o domněnce těch, kteří všechny záhady přírodního života z pouhé slepé náhody dovozují?

Náhoda může znamenati účín, jenž nemá žádné příčiny. Než význam tento jest úplně nesmyslný, poněvadž se přičií zdravému rozumu mysliti něco, co vzniklo, co bylo učiněno, a popírati příčinu, kterou vzniklo nebo bylo učiněno.

Aneb znamená náhoda zjev, jehož příčina jest nám neznáma.

Že by materialisté původ světa a řádu jeho vysvětlovali z náhody v prvním smyslu vzaté, tohoto nesmyslu nesmíme jim připisovati přese všecken boj, který proti logice vedou. Tato pitomost jest příliš očividna. — Obyčejně rozumějí náhodě v druhém smyslu tvrdíce, že poslední příčina, proč z původních atomův a jejich mechanických pohybů právě tento svět se svými nynějšími bytostmi byl vzniknul, jest nám neznáma.

Naprosto řečeno, mohl prý z věčných atomů na základě nynějších fysických zákonů zcela jiný svět s jinými bytostmi vzniknouti, než jest svět nynější.

¹⁾ Viz str. 51 sldd.

Že názor tento záhady vzniku světa z věčné hmoty rovněž neřeší, není třeba širě dokazovati.

6. Materialismus na důkaz věčnosti hmoty dovolává se obyčejně také její nezničitelnosti. Poněvadž hmota nedá se nikterak zničiti, nemohla prý také vzniknouti. Jen to prý vzniká, co se dá zničiti, co zaniká.

Jest sice pravda, že hmota nedá se přirozenými či stvořenými silami zničiti. Z toho však neplyne, že hmota ani nadpřirozenou Božskou příčinou nedá se zničiti. Proto závěr nauky materialistické z hořejší návěsti jest očividně lichý. Z návěsti této jen tolik plyne, že hmota, poněvadž se nedá přirozenými příčinami zničiti, přirozenými příčinami také nevznikla.

Avšak z dotčené návěsti nenásleduje, že hmota příčinou všemohoucí zničiti se nedá. A může-li touto příčinou býti zničena, mohla také touto příčinou vzniknouti. Materialismus ve své domněnce o věčnosti hmoty vychází z nauky, že mimo hmotu není jiné bytosti, bytosti nade hmotu povznesené, vševědoucí a všemohoucí. Aby však argumentace tato měla jakousi platnost, bylo by prvé dokázati, že Boha, bytosti osobní, vševědoucí a všemohoucí od věčnosti existující, není a ani býti nemůže. Poněvadž však byt Boží důkazy úplně stringentními se dá dovoditi, jest naprosto nemožno dokázati, že Boha není, a proto jest absurdní tvrzení materialismu, že hmota jest bezpočátečna, poněvadž jest nezničitelná.

7. Dále dovolává se materialismus proti nauce křesťanské o původu a vzniku světa v čase denní zkušenosti, která prý ani jediného nepodala ještě dokladu, že by bylo ve přírodě vůbec kdy něco z ničeho vzniklo. Každá bytost ve přírodě předpokládá prý vždy nějakou předchozí bytost aneb aspoň hmotný substrát, z něhož má svůj vznik a původ. Kde tohoto substrátu není, tam prý také nemůže nic vzniknouti. „Ex nihilo fit nihil.“ Kdyby hmota byla v čase vznikla, musila by prý rovněž nějaký hmotný substrát předpokládati, z něhož by původ svůj vzala, a tento hmotný substrát musil by zase jiný substrát předpokládati a tak do nekonečna; poněvadž však tento postup do nekonečna jest nemožen, nezbyvá prý, než hmotu za věčnou pokládati.

Jest sice pravda, cokoli ve přírodě vzniká, že vzniká vždy z něčeho. Z ničeho nemůže nic vzniknouti. Avšak tato nemožnost platí jen o silách přírodních, kteréž ve veškerém všemíru předpokládají vždy ku svým činnostem hmotný předmět, bez něhož vůbec činný býti nemohou. Všechny činnosti bytostí světových a

sil jejich záleží v tom, že podstatnou nebo případnou formu věci měníce věci tyto rozličně jen přetvořují a vytvářejí. Žádná však bytost stvořená nemůže svou činností celou podstatu hmotnou, tedy jak podstatnou formu tak její substrát či prvou látku (materiam primam) vytvořiti.

Tolik jest naprosto jisto, že síly přírodní a konečné z ničeho nemohou žádné věci způsobiti a vytvořiti. Co jest však silám konečným nemožno, nemusí býti také nemožno bytosti nekonečné.

Argumentace materialismu jest správná jen pod podmínkou, že není Boha. Poněvadž však atheismus jest absurdní, jest také absurdní tvrzení materialismu, že hmota jest věčna.

8. Také nemístna jest námitka materialismu, že tvůrčího konu, tedy i stvoření nelze si představití a proto že není také možno, aby hmota v čase z ničeho vznikla.

Kdyby předmětem našeho poznání byly jen bytosti, které si můžeme představití, tak jak materialismus namnoze tvrdí, byla by vůbec otázka o původu hmoty a světa již a priori absurdní.

Člověk si může jen to představití, co jest v prostoru a v čase umístěno, co má tedy tři rozměry (pokud se týče, dva neb jeden rozměr) a co postupu rozličných stavů jest podroběno. Co není tělesno a smyslné, co není prostorno a časovo, jako jsou pojmy ideální, může sice býti předmětem rozumového poznání a myšlení, nikdy však předmětem představování. Člověk, jenž se skládá z těla a duše, má dvojí poznání: smyslové, odnášející se ku vnějším a smyslným vlastnostem a jevům tělesných bytostí, a intelektuální, jež má za předmět pravdy nadsmyslné, ideální.

Jen tenkrát by byl člověk ve svém poznání obmezen představováním smyslných vlastností a jevů věcí, kdyby měl jako zvíře pouze tělesný život.

Že však člověk mimo smysly má také rozum, jímž se povznáší k poznání pravd ideálních, nad smysly povýšených, dokazuje sám materialismus, jenž nepřestává, jak známo, na poznání smyslných vlastností hmotných věcí, nýbrž snaží se řešiti i záhadu o původu světa, ačkoli smyslné poznání přesahuje. A proto i materialismus připouští, že jsou mnohé pravdy, které, ačkoliv jsou smyslově nepostřehnutelné, přece jsou a musí býti předmětem poznání našeho.

Jest sice pravda, že si konu tvůrčího představití nemůžeme. Ale rovněž tak, ano ještě více nepochopitelný a nepředstavitelný

jest pojem věčnosti hmoty. Hmota jest prý věčna! Kolik to nesmyslův a absurdností obsahuje v sobě věta tato! Hmota se skládá s nesčetného počtu atomů, a proto jest podle materialismu každý atom bytostí od sebe, bytostí nutnou, nezměnitelnou, naprostou, nekonečnou atd. Ano jak jsme již svrchu obšírněji vyložili, materialismus sám dosud není za jedno, jaký mají tyto atomy tvar, je-li při nich věčně rozeznávati mezi hmotným substratem a mezi silou, nebo spadá-li hmota se silou úplně v jediný moment, tak že atomy jsou toliko hmotou nebo toliko silou atd. A ačkoliv materialismus nedovede si takto atomů představit, přece je přijímá a veškeru hmotu již od věčnosti z nich složenou si myslí. A i kdyby pojem věčné hmoty nezahrnoval v sobě žádných logických sporů, přece nelze si ho představit. Je-li hmota věčna, jest sama od sebe. Bytost od sebe se však úplně vymyká z veškerého našeho smyslového postřehování a představování a může býti výlučně jen předmětem poznání nadsmyslného, metafysického. Podobně i kon tvůrčí. Jak z ničeho může něco vzniknouti, nemohu si sice představit, ale chci-li vůbec rozumně vysvětliti vznik světa a jeho jednotlivých bytostí, nezbyvá mi, než postulovati tvůrčí kon, jímž svět tento z ničeho vzniknul.

Každý jiný způsob, jímž by se kdo o vysvětlení toto pokoušel, vede očividně k absurdnostem, jichž lidský rozum nemůže připustiti, nechce-li se vůbec své rozumnosti vzdáti. Vycházíme-li při řešení otázky o původu světa ze tvůrčího konu Božského, postulujeme jen jedinou pravdu, již úplně nemůžeme pochopiti a si představit, avšak tato pravda vylévá své světlo na všecko, co ve světě jest a se děje, tak že v tomto světle všechny záhady dějstva jak bytostí pouze hmotných tak i člověka samého docházejí dostatečného vysvětlení, jak pro rozum tak i pro praktický život lidský. A v tom právě záleží neocenitelná přednost názoru křesťanského o původu světa před názorem materialistickým.

Materialismus zahrnuje v sobě tolik záhad, kolik čítá hmota atomův, a to záhad, kterých si člověk nemůže nejen představit, ale ani rozumně pomyslit.

Křesťanský názor vychází z principu, jenž při vši své nepochopitelnosti nezahrnuje ve svém pojmu žádných logických sporův a nevede ve svých důsledcích k žádným absurdnostem, kdežto materialismus buduje svou soustavu na principu, jenž nejen sám v sobě chová horu nesmyslův, ale také svými sousledky člověka

zavádí do temného bludiště nejrůznějších bludův a k tomu ještě z nehlubších základů vyvrací veškeren život jeho.

Již z těchto krátkých metafysických úvah musí každému, kdo jen poněkud uváží pojem věčnosti, býti jasno, že hmota nemůže býti věčna. Věčnost a hmota jsou pojmy, které se zcela evidentně vespolek vylučují. Logické zákony jsou jako vůbec tak i v této příčině zhola a naprosto neúprosny. Zde nemá váhy a platnosti žádná výmluva a vytáčka. Každá argumentace, jež hmotě připisuje věčnost, jest holou sofistickou.

b) Důkazy fyzikální.

§ 69.

Svět není od věčnosti, nýbrž jest od Boha v čase stvořen. Bůh jest původcem nejen hmoty světové, nýbrž i organického života, — toť základní nauka zjevení Božího, proti němuž materialismus tvrdí, že není Boha, že svět jest od věčnosti, že všechny bytosti světové, nejen neorganické, nýbrž i organické, vznikly pouhým nahodilým shlukem atomův a jejich sil fyzikálních a chemických.

Zde nemůžeme dokazovati, že Bůh existuje, poněvadž otázka tato nedá se řešiti se stanoviska přírodovědeckého. Zde nám běží toliko o důkaz, že přírodovědy samy vylučují věčnost světa a tím eo ipso postulují vznik jeho z Božského tvůrčího konu

Jak vzniknul svět z věčné hmoty?

Materialismus odpovídá:

Původně byla hmota ve veškerém prostoru stejně rozdělena. Pak se na některých místech náhodou stáhla, utvořila pevná zrna, která rovněž náhodou nabyla rotačního pohybu, pohyb tento zdělil se ostatní hmotě a tak se utvořila podle známého zákona přitažlivosti a odpudivosti naše sluneční soustava jakož i všechna ostatní tělesa nebeská.

Srovnávají-li se s tímto názorem vědy přírodní?

Ve světovém prostoru vidíme od sebe oddělené, světelné a žhavé massy, jejichž vzdálenost od sebe průměr jejich hmoty daleko převyšuje. Vezmeme-li podle příkladu slovnutného astronoma Herschla velikost našeho slunce a jeho vzdálenost od nejbližší stálice za měřítko k určení velikosti a vzdálenosti ostatních těles nebeských, bude poměr tento asi takový, jaký jest mezi zrnky pískovými 1 mm. velikými, které jsou tři geografické míle od sebe vzdáleny.

Z toho již můžeme aspoň přibližně poznati, v jakém asi stavu hmota původně ve světovém prostoru byla rozdělena.

Představme si světový prostor na samé krychle rozdělený, položme do každé krychle jednu hvězdu a myslme si, že hvězda ode hvězdy asi jest tak vzdálena, jako nejbližší stálice od nás, tedy asi 5 billionů mil, pak čítá prostor, v němž původně hmota každé hvězdy byla rozptýlena, 5 billionů \times 5 billionů \times 5 billionů, t. j. 125 s 36 nullami čili 125×10^{30} krychlových mil. Objem našeho slunce, vezmeme-li 185.000 geografických mil za průměr jeho, čítá 3315,230.000.000.000 krychlových mil. Dělíme-li 125 s 36 nullami čili 125×10^{30} číslem 3315.230.000.000.000, obdržíme za kvocient tohoto dělní číslo 370×10^{20} , kteréž nám ukazuje, že hutnost sluneční massy v původním stavu byla 370×10^{20} menší, než jest nyní její hutnost.

Prostřední specifická váha slunce jest 1,44 váhy vody. A proto jest specifická váha sluneční hmoty původně po celém svém prostoru stejně rozptýlené $\frac{1,44}{377 \times 10^{30}}$. Přičítáme-li k hmotě sluneční ještě také hmotu oběžnic, jež asi $\frac{1}{800}$ hmoty sluneční obsahují, a vezmeme-li pak místo 1,44—1,45 jakožto specifickou váhu sluneční, bude míti hmota slunce a oběžnic v původním svém rozptýlení jakožto specifickou váhu $\frac{3845}{26^{20}}$ aneb v okrouhlém počtu $\frac{4}{10^{23}}$ t. j. $\frac{1}{25 \times 10^{22}}$. Jemnost této hmoty určíme, vypočítáme-li, jakou váhu musil míti kterýkoliv objem její. Krychlový metr vody při specifické váze 1 váží 1,000.000 gramů, krychlový metr nynější hmoty slunečné, 1,440.000 gramů. A proto by teprv 250.000.000.000.000.000 (dvakrát sto padesát tisíc billionů) krychlových metrů dotčené hmoty vážilo jeden gram, a poněvadž geogr. krychlová míle čítá 408.600 millionů krychlových metrů, mělo by teprv 600.000 krychlových mil váhu jednoho gramu. Naše země čítá 2650 millionů krychlových mil. Kdyby se skládala z látky této jemnosti a lehkosti, nevážila by úplně $4\frac{1}{2}$ kg.

Poněvadž neznáme velikosti žádné stálice, nemůžeme ani přibližně určití, jaká byla hutnost jejich hmoty, pokud stejnou měrou veškeren svůj prostor vyplňovala. Ale i kdyby massa těchto stálic byla 12krát větší, než massa slunce a oběžnic a vzdálenost jejich i o polovici menší, než se obyčejně podle Herschla přijímá, přece by jemnost hmoty této přesahovala všechny pojmy naše.¹⁾

¹⁾ Dr. Friedr. Pfaff: Fünf naturwissenschaftliche Vorträge. Heidelberg 1880. 2. Aufl. S. 4 ff.; sr. téhož autora: Schöpfungsgeschichte. Frankfurt 1877. 2. Aufl.

Netřeba podotýkati, že takovéto jemnosti hmoty nelze nyní žádnými experimenty dosíci. Naše nejjemnější vývěvy dovedou vzduch na nejvýš na $\frac{1}{1000}$ jeho obyčejné hustoty a na jednu milioninu hustoty vody rozřediti. Dále v tomto rozředování všechny naše i sebe umělejší stroje nemohou pokračovati. Avšak podle nauky materialistické jest nezbytně předpokládati, že hmota, ana stejnou měrou světový prostor naplňovala, skutečně měla svrchu dotčenou jemnost skupenství.

Než jak se vyvinul podle nauky materialistické nynější svět z této původně ve světovém prostoru stejně rozptýlené hmoty?

Nynější astronomie učí, že všechny ty nesčetné stálice, které buď pouhým aneb jen ozbrojeným okem postřehujeme, jsou ohromné žhavé koule, které jsou složeny z týchž prvků, které i na naší zemi shledáváme, ačkoliv každá jednotlivá stálice zvláštní skladbou těchto prvků ode všech ostatních se rozeznává. Vedle těchto stálic objeveny ještě zvláštní útvary s obrysy úplně neurčitými, které jako oblaky v prostoru světovém se vznášejíce obyčejně mlžinami slují. Astronomové mají obyčejně zato, že tyto mlžiny podávají nám zcela jasný obraz onoho vývoje, jemuž všechna tělesa nebeská průběhem času z původního stavu nekonečné téměř jemnosti hmoty až do nynějšího svého skupenství byla podrobena. Všechny tyto útvary jsou, jako slunce naše, žhavými ohromným žářem opatřenými tělesy. Tato neobyčejně vysoká temperatura, jejíž stupně mnozí přírodoppytci na milliony určují, podává prý důkaz, že všechna nebeská tělesa původně z nekonečně jemného plynu se skládala a teprv postupem času se zhustila, až nynějšího tvaru nabyla. Fysika prý dokazuje, že každé těleso, které se v menší objem stlačuje a tak ve svém skupenství se zhušťuje, nabývá tím vždy větší teploty. A poněvadž, jak materialismus předpokládá, hmota nynějších nebeských těles původně všechen prostor stejnoměrně vyplňovala, jest zcela přirozeno, že musila pořád více tepla nabývati, čím více se v menší objem v jednotlivých tělesech nebeských stlačovala.

Než co působilo na hmotu v celém světovém prostoru původně stejně rozprostraněnou, že se pořád více stahovala a hustla, až konečně ze stavu své původní nekonečné jemnosti proměnila se v nynější nebeská tělesa?

Fysika učí, že plynová hmota čtverým způsobem může zhustnouti a to *a*) zevnějším tlakem, *b*) fysickou přitažlivostí, *c*) chemickou přitažlivostí jednotlivých atomův a konečně *d*) snížením teploty.

Dá se však velmi snadno dokázati, že původní plynová hmota žádným z těchto čtyř způsobů nemohla sama sebou v nynějších tělesech zhustnouti a se soustřediti.

Ad *a*) Že původní světový plyn nemohl býti zevnějším tlakem stlačen a zhuštěn, rozumí se samo sebou, a proto o tomto způsobu zhuštění původní nekonečně jemné plynové hmoty nemůže vůbec býti řeči.

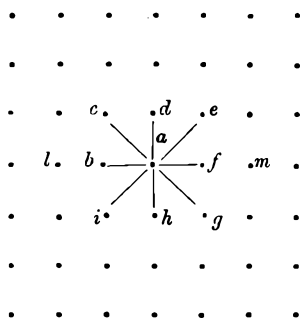
Ad *b*) Také nemohla všeobecná fysická přitažlivost proměny světového plynu v nynější světová tělesa způsobiti.

Přitažlivost tato mohla se jen mezi jednotlivými atomy jeviti. Výsledek však této přitažlivosti musil býti různý, podle toho, byl-li počet atomů v nekonečném prostoru umístěný konečný nebo nekonečný. Byl-li jen konečný, musila původní plynová hmota při své ohromné rozpínavosti v nekonečném prostoru pořád více se rozšiřovati a o nějakém stlačení a zhuštění nemohlo vůbec býti řeči.

Ve případě druhém, — byly-li totiž atomy počtem nekonečny, tak že veškeren nekonečný prostor vyplňovaly, — nemohla též hmota zhustnouti, poněvadž byla na všech stranách v nekonečném prostoru v úplné rovnováze.

Vyplňoval-li světový plyn úplně světový prostor, podobal se plynu v uzavřené nádobě a musil zůstati vždy v úplné rovnováze, poněvadž svou rozpínavostí na všechny strany a všemi směry stejně působil.

Znázorněme si to obrazcem :



Atom *a* jest právě tak přitahován atomem *b*, jako atomem *f*; atomem *c*, jako atomem *g*, atomem *d*, jako atomem *h*, atomem *e*,

jako atomem i ; ale také atomem l jako atomem m atd. A podobně každý jiný atom v celém neskonečném prostoru. Žádný atom nemůže se takto k atomu sousednímu přiblížiti a s ním se spojití, poněvadž žádný z nich neleží ve středu, jehož vůbec v nekonečném prostoru není. Byla-li tedy hmota v nekonečném prostoru stejně rozprostraněna, musila na věky v původním naprostém klidu setrvati, a vznik různých těles byl zhola nemožen.¹⁾

Ad c) Avšak ani chemická příbuznost nemohla z původního nanejvýš jemného plynu světa a jeho jednotlivých těles vytvořiti.

Rozdíl mezi všeobecnou fysickou přitažlivostí, jež jinak také gravitací sluje, a mezi přitažlivostí chemickou v tom záleží, že ona působí i do nejdalší vzdálenosti, kdežto tato se jeví jen při neprostředném styku jednotlivých atomův a následovně jest omezena vzdálenostmi nezměrně malými.

Nejúčinnějším prostředkem, jímž se chemické sloučeniny dají zase rozpustiti a rozložiti ve své jednotlivé prvky, ze kterých jsou sloučeny, jest, jak známo, teplo, které hmotu roztahuje, t. j. vzdálenosti jednotlivých atomův od sebe zvětšuje a rozšiřuje. Dosáhne-li tato vzdálenost jistého stupně, mizí veškerá chemická příbuznost mezi jednotlivými atomy dosud spojenými a hmota přechází do stavu tak zvané dissociace, která nabývá tím větších rozměrů, čím více teplo roste. Voda na př. jest sloučeninou dvou plynových prvků, vodíku a kyslíku. Ohřeje-li se při obyčejném tlaku vzduchu až na 100°, proměňuje se v páru, která již při mírném žáru ve své součásti se rozkládá. Spektrální analýse dokazuje, že nepatrné kvantity chemických sloučenin již při pouhém žáru plynové lampy proměňují se v plyn, jenž se v prostoru tak rozšiřuje, že všechna přitažlivost jeho nejmenších částí přestává. Ano i těžko tavitelné kovy odlučují se takto od prvků, s nimiž byly sloučeny, a objevují se v plamenu jako páry, podobně jako v atmosféře sluneční mnohé prvky, z nichž i země naše se skládá, ve stavu úplné dissociace jsou obsaženy. A přece jest hustota této sluneční atmosféry více než millionkrátě větší, než hustota plynu, jenž původně podle názoru materialistického všechen světový prostor stejnou měrou vyplňoval. A jsou-li tyto prvky již ve sluneční atmosféře ve stavu dissociace, co jest teprv říci o hmotě, jejíž původní jemnost a řídkost všechny naše pojmy převyšuje? A byla-li hmota v úplné dissociaci, bylo zhola nemožno, aby chemickou přitažlivostí svých nejmenších částic

¹⁾ Dr. Friedr. Pfaff: Die Entstehung der Welt und die Naturgesetze. (Zeitfragen des christl. Volkslebens.) Frankfurt 1876. I. Bd. 3. Heft. S. 13 f.

pořád více se stahovala, až ze sebe vytvořila naši sluneční soustavu se všemi ostatními tělesy nebeskými.

Ad *d*) Zbývá tedy ještě čtvrtý způsob, jímž hmota se může stahovati a hustnouti, a to jest snížení teploty.

Že snižování teploty mělo na vývoj nynějšího světa veliký vliv, o tom nemůže býti pochybnosti. Na tomto snižování teploty zakládá se hypotéza Laplace-Kantova, která zajisté má do sebe velikou pravděpodobnost, jak později na jiném místě dokážeme.

Než ani toto klesání teploty nevysvětluje stahování a zhušťování přejemné po veškerém světovém prostoru rozptýlené hmoty. Má-li teplota nějakého tělesa klesati, jest nezbytno, aby bylo obklíčeno prostorem nižší teploty, aneb aby se dotýkalo s tělesem chladnějším, které by mu část jeho tepla odebralo. Poněvadž však materialismus předpokládá, že hmota světový prostor stejně vyplňovala, popírá sám podmínky každého ochlazení. Hmota ve stavu naprosté jemnosti čili ve stavu úplné dissociace nepřipouští žádného ochlazení a následovně také žádného stažení a zhuštění. ¹⁾

Z čehož patrně, že vznik světa a jeho fyzického řádu nedá se ze hmoty samé od věčnosti po světovém prostoru stejně rozdělené na základě fyzických zákonů vysvětliti. Jest sice pravda, má-li se původ světa s fyzikálního stanoviska vysvětliti, že nezbyvá, než za to míti, že hmota původně v plynovém stavu prostor stejně vyplňovala, tak jak theorie Laplace-Kantova také předpokládá. Proti tomuto názoru také Zjevení Boží ničeho nenamítá.

Byla-li však světová hmota skutečně kdysi ve stavu jemného plynu, jenž světový prostor vyplňoval, jest s naprostou nutností za to míti, že hmota sama toliko svými silami podle fyzických zákonů působícími z tohoto stavu do stavu nynějšího nemohla přejíti. A proto i kdyby hmota byla věčná, tak jak materialismus tvrdí, přece vývoj a útvar její ze stavu plynového nedá se rozumně bez příčiny transcendentální vysvětliti.

Materialismus, an vznik světa a jeho jednotlivých bytostí připisuje toliko fyzikálním a chemickým silám hmoty, sám sobě zcela očividně odporuje. —

Ale materialismus ještě také s jinými fyzickými zákony se nesrovnává.

¹⁾ D. v. Schütz: Das exacte Wissen der Naturforscher. Mainz 1878. S. 83 ff.

Každé těleso, ať malé ať velké, ať přetržité, ať nepřetržité atd., musí nezbytně nějaké místo v prostoru zaujímati. A to platí jak o každém jednotlivém tělese, tak i o jejich součtu, o světě.

Kdyby byla však hmota sama od sebe od věčnosti, musila by také od věčnosti sama od sebe v prostoru zaujímati zcela určité místo, bez něhož by naprosto nemohla ani existovati ani se mysliti. Avšak tento sousledek odporuje zcela patrně samému pojmu hmoty a tělesa, které samo ze sebe jest zcela indifferentní ku každému určitému místu.

Tuto pravdu můžeme také jiným způsobem vyjádřiti.

Atom A od věčnosti existující musil býti na nějakém určitém místě. Avšak toto místo nemohlo býti ani místem a , ani b , ani c atd., poněvadž atom A sám sebou byl zcela indifferentní jak k místu a , tak k místu b , c , atd. A proto byl-li atom A od věčnosti na místě a nebo b , neb c atd., nemohl míti tohoto místa od sebe, nýbrž musil býti na toto místo zevnější nějakou příčinou postaven. Kdyby atom A sám ze sebe byl na místě a , žádala by místa tohoto jeho vnitřní bytnost a podstata, a bylo by naprosto nemožno, aby z tohoto místa byl vypuzen a na jiné místo posunut, což však druhé podstatné vlastnosti hmoty, její pohyblivosti odporuje. Co však platí o atomu A , platí také o atomu B , C , D atd., tedy o veškeré hmotě. — Nauka, že hmota od věčnosti existuje, zahrnuje v sobě tolik absurdností, kolik čítá hmota atomů beze vsí příčiny na zcela určitých místech v prostoru světovém od věčnosti existujících. Materialismus proti tomu namítá, že není třeba, aby nějaká transcendentální příčina vykazovala hmotným atomům určitá místa ve světovém prostoru, poněvadž prý věčné atomy samy mohou sobě navzájem místa svá určovati.

Námítka tato zahrnuje v sobě zase celou řadu nemístností.

a) Předně nemůže těleso A tělesu B místa určití, dokud samo určitého místa nezaujímá. Poněvadž však těleso A samo ze sebe jest ku svému místu zcela indifferentní, nezbývá než že při vzájemném určování míst musilo do něho tělesem B býti uvedeno. A má-li zase naopak těleso B tělesu A místo určití, musilo by samo dříve již míti nějaké určité místo. Proto by jednak musilo těleso A existovati před tělesem B a B zase naopak před tělesem A , což, jak na prvý pohled jest patrné, jest zhola nemožno.

b) Mimo to může těleso A tělesu B jen tenkrát uvesti na nějaké určité místo, když se ho neprostředně dotýká a touto stýčností uvádí je do pohybu, aneb když je z jisté vzdálenosti k sobě

přitahuje. Ale v obojím případě musilo by těleso B míti již jisté místo. Mimo to, jak později místněji ještě ukážeme, nemůže se těleso A samo ze sebe pohybovati. Má-li A pohybem působiti na těleso B , musí samo býti dříve již v pohybu. Aby tedy tělesa A a B vzájemně si místa určovala, musilo by těleso A do pohybu uváděti těleso B , a těleso B zase naopak těleso A , což jest rovněž absurdní.

c) Kdyby tělesa navzájem svá místa si určovala, nemohlo by vůbec žádné těleso existovati.

Nemá-li těleso A samo od sebe místa, které v prostoru zaujímá, nýbrž má-li je od tělesa B , nemá ani těleso B místa svého od sebe, nýbrž od tělesa C atd.

Nyní nastává otázka, od koho poslední těleso N má své místo, na kterém v prostoru jest postaveno? Poněvadž ho nemůže míti od sebe a jiné příčiny podle materialismu není, kterou by ho mohlo nabyti, nemůže vůbec míti žádného místa. Neexistuje-li však N , neexistuje ani těleso C , B , A , poněvadž na existenci N závisí existence tělesa předchozího atd., až konečně na existenci tělesa C závisí existence tělesa B a na existenci tělesa B existence tělesa A .

Nestvořená hmota nemůže tedy sama sebou míti žádného určitého místa. Nemá-li však žádného místa v prostoru, nemůže vůbec existovati, poněvadž hmota bez určitého místa v prostoru nedá se mysliti. Hmota věčná jest tedy pojem zcela absurdní.

Každá bytost, jež jest věčná a má svůj byt sama od sebe, jest také na každé jiné bytosti nezávislá. Má-li svůj byt sama od sebe, má všechny ostatní své vlastnosti a stavy rovněž sama od sebe a vylučuje nutností své vlastní přirozenosti každou bytost, jíž by nějakého určitého místa v prostoru nabyla.¹⁾

A jako nemůže hmota míti svého místa v prostoru sama od sebe, tak také nemá od sebe a ze sebe ani pohybu ani klidu.

Fysika uvádí mezi všeobecnými vlastnostmi hmoty také setrvačnost. Hmota, jež jest v klidu, nepočne nikdy sama od sebe se pohybovati; aby se pohybovala, musí na ni zevnější popud či síla působiti, a naopak, je-li v pohybu, nezastaví se sama od sebe, pak-li opět zevnější popud čili zevnější síla na ni nepůsobí. Na základě této zkušenosti vyslovil Galilei (1564—1642) vlastnost setrvačnosti hmoty těmito slovy: „Je-li hmota nějaká v klidu, snaží se vždy setrvati v klidu; je-li v pohybu, snaží se rovněž

¹⁾ Dr. C. Gutberlet: Der mechanische Monismus. Paderborn 1893. S. 15 ff.

setrvati v pohybu i co do rychlosti i co do směru.⁴ Druhá část Galileiovy věty o setrvačnosti zdá se však zkušenosti odporovati, poněvadž každé těleso v pohyb uvedené se zase zastaví. Jest však známo, že každé pohybované těleso o vzduch neb jiná okolní tělesa se otírá, a tím se v pohybu zadržuje, až konečně se zcela zastaví. Nejlepším dokladem pravdivosti i této druhé části věty Galileiovy jest pohyb těles nebeských, na němž žádného umenšování jeho rychlosti nelze pozorovati, poněvadž světový éther při své jemnosti neklade mu v cestu téměř žádné překážky.

Kdoby vlastnost setrvačnosti hmoty popíral, zničil by veškeru mechaniku vnějšího světa. Poněvadž moderní přírodověda právě na této světové mechanice jest založena, stojí a padá se zákonem setrvačnosti hmoty veškerá přírodověda. Zákon setrvačnosti jest nezbytnou podmínkou, pod níž jediné lze matematiky použiti na určení a vysvětlení fyzikálních zjevů. Jak známo, směřuje veškerá fysika k tomu, aby našla zákony všech fysických zjevův a zákony tyto vyjádřila mathematickými formulemi, jak si jí na př. v astronomii již namnoze podařilo. Poněvadž však všechny zjevy ve přírodě jak neorganické tak i organické závisejí na zákonu setrvačnosti, neměly by bytosti světové bez tohoto zákona žádného vespolného úvazku, žádné vzájemné spojitosti a souvztažnosti. Bez tohoto zákona zmizel by světový pořádek a svět by se musil proměnit v chaotickou massu, v níž „jen stín smrti a žádný řád, ale věčná hrůza přebývá“.¹⁾

A nyní klademe otázku: byla-li hmota od věčnosti, v jakém stavu byla, v klidu nebo pohybu? V obojím stavu zároveň, v klidu i v pohybu, nemohla býti. Byla-li v klidu, vylučovala pohyb, a byla-li v pohybu, vylučovala klid. Klid a pohyb jsou stavy, kteréž zároveň a v témže vzhledu ve hmotě jsou neshodny a nesdružny, právě jako všechny kontradiktorické opaky. A proto byla hmota od věčnosti buď ve stavu klidu, a pak nebyla v pohybu, nebo byla v pohybu, a pak nebyla v klidu.

Poněvadž hmota skutečně jest v pohybu a materialismus na svém atheistickém stanovisku nepřipouští žádného vnějšího popudu se strany nějaké bytosti transcendentální, nastává další otázka, jakým způsobem pohyb do hmoty byl uveden. A tu materialismu nezbývá, než tvrditi, buď že pohyb tento ze hmoty samé vzniknul, anebo v ní byl od věčnosti.

¹⁾ Job. 10, 22.

Uvažme zde napřed první alternativu.

Byla-li hmota od věčnosti v klidu a přešla-li sama sebou beze vší vnější příčiny do pohybu, stal se přechod tento pouhou náhodou. Než jak si máme představit tuto náhodu? Náhoda nemůže zde znamenati příčiny ve hmotě sice obsažené, ale nám úplně neznámé, kteráž pohyb ve hmotě způsobila. Neboť hmota, jak zákon setrvačnosti žádá, nemá sama v sobě naprosto žádné příčiny pohybu. Je-li v pohybu, má ho z popudu vnějšího. A proto nezbývá, než náhodu tuto míti za účín beze vší příčiny. Nemá-li však hmota pohybu ani ze vnější příčiny, ani sama ze sebe, nezbývá materialismu, než tvrditi, že pohyb vzniknul ve hmotě „ex nihilo“, že nemá vůbec příčiny. Jakmile však popírá veškeru příčinu pohybu, ničí nejen zákon příčinnosti, nýbrž i zákon dostatečného důvodu vůbec, jenž s naprostou nutností žádá, že vše, co jest a se děje, musí míti vždy příčinu, proč tak jest a proč tak se děje. Že však popírání principu dostatečného důvodu jest vrcholem všeho nerozumu, jest zajisté každému s dostatek zřejmo, kdo jen poněkud zná důležitost logickou i ontologickou prvých principů: „kontradikce“, „vyloučení třetího“ a „dostatečného důvodu“.

Tak vede materialismus svou naukou o nahodilém vzniku pohybu ve hmotě k popírání všech logických zákonův a otvírá do kořán bránu všem možným absurdnostem.

Avšak pohyb nemůže také ve hmotě býti od věčnosti.

Tuto pravdu lze dokázati jak *a*) a priori ze samého pojmu pohybu a jeho vztahu ku hmotě, tak i *b*) a posteriori ze zjevův empirických, jež svědčí, že pohyb hmoty a vývoj její na tomto pohybu založený nemůže trvati od věčnosti, nýbrž že musil nezbytně vzniknouti v čase.

Ad *a*) Byl-li svět od věčnosti v pohybu, musí týž pohyb též na věky trvati. Ani jediný atom v celém všemmíru nemůže pak změnit ani směru ani rychlosti pohybu, jež měl od věčnosti, poněvadž hmota je-li v pohybu, snaží se vytrvati v pohybu tom i co do směru i co do rychlosti. Hmota sama ze sebe nemůže ani na směru ani na rychlosti svého pohybu praničeho měnit. Toho žádá zákon setrvačnosti. Byl-li tedy pohyb ve hmotě od věčnosti, musil se vždy díti právě tím způsobem, jak se nyní před našima očima děje, a následovně musí také nynější fysický řád světový se všemi svými jednotlivými nebeskými tělesy trvati od věčnosti. Tím však materialismus své vlastní nauce odporuje, podle níž vesmír

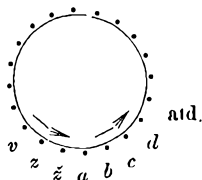
jak ve svém celku tak i ve všech jednotlivých bytostech stálému vývoji jest podroben.

Kdyby pohyb byl ve hmotě od věčnosti, není již momentem či stavem hmotě jen případným, nýbrž náleží k její vlastní bytnosti a přirozenosti, tak že hmota bez hybu nejen bytovati, nýbrž ani mysliti se nemůže. Co od věčnosti s bytostí jest spojeno, jest buď její bytnost sama, nebo něco, co v její bytnosti jest obsaženo a zahrnuto. V tomto případě jest ze hmoty úplně a naprosto vyloučen stav pohybu opačný, totiž klid.

Ať již tedy materialismus vznik pohybu ve hmotě připisuje náhodě nebo pohyb tento prohlašuje za věčný, popírá vždy také zákon setrvačnosti. A proto nechce-li zákon tento zavrhnutí a fyzický řád ve světě vyvrátiti, nezbyvá mu, než pohyb ve světě ze vnější nade hmotou povznesené bytnosti dovozovati, tak jak toho rozum a přírodověda sama žádá.

Materialismus chtěje aspoň poněkud nesmysl své nauky o věčném pohybu hmoty zastříti, běže útočiště k tak zvanému okružnímu pohybu celého všehomíru, jenž prý v nekonečné zátoči pohybův a zjevů ve přírodě záleží.

Znáznorněme si okružní pohyb tímto obrazcem :



a jest tu příčinou *b*, *b* příčinou *c*, *c* příčinou *d* atd. . . . *v* příčinou *z*, *z* příčinou *ž*, a *ž* konečně zase příčinou *a*. Tak jest *a* (ovšem prostřeďečně) příčinou *ž* a *ž* zase naopak příčinou *a*, což jest tak rozumno, jako kdyby někdo tvrdil, že otec zplodil syna, a syn zase zplodil otce. Nauka materialistická o věčném okružním pohybu přičí se, jak patrnó, zákonu kausality, jenž praví, že dvě bytnosti nemohou si navzájem býti (neprostřeďečně nebo prostřeďečně) příčinou své existence (Duo entia nequeunt esse sibi invicem causa efficiens). Kdyby to bylo možno, byla každá z obou těchto bytností vzhledem ke druhé zároveň příčinou i účinem, což jest naprosto nemožno, neboť aby byla příčinou, musila by existovati, a aby byla také účinem, musila by zároveň neexistovati. A proto materialismus popírá svou naukou o věčném okružním pohybu celého všehomíru

zároveň také zákon kontradikce, jenž velí, že jedno a totéž nemůže zároveň a v témže vzhledě býti a nebýti.

Ano i kdybychom v tomto věčném kruhu odezřeli od absurdnosti, že v něm každý pohyb jest sám sobě zároveň příčinou a účinem, že tedy zároveň jest a zároveň není, již sám pojem nekonečného kruhu jest pomyslem zcela absurdním. Každý kruh musí míti nějaký objem, jehož jednotlivé body od jeho středu stejně jsou vzdáleny. Kde však jest objem nekonečný, tam není žádného středního bodu a proto také žádného kruhu.

K této geometrické nemožnosti nekonečného kruhu přistupuje ještě také mathematická nesnáze.

Kdyby vývoj světa byl věčný a proto nekonečný, jest v tomto vývoji obsažen věčný počet, jenž jest zhola nemožen.¹⁾

Každý počet musí míti počátek a následovně i konec. Počet, jenž by měl číslici poslední, ale neměl číslice začáteční, nebo naopak, jenž by měl začáteční číslici, ale neměl poslední, podobá se, jak učenec francouzský abbé Moigno velevhodně praví, prutu, jenž má jen jeden konec.²⁾

Poněvadž věčnost hmoty již ve svém pojmu zahrnuje logické nesmysly a mimo to zcela patrně odporuje všem známým fysickým zákonům, nemůže také žádného myslícího ducha uspokojiti.

Kdo jen poněkud o těchto otázkách s rozvahou přemýšlí, musí nabyti naprostého přesvědčení, že pojem věčné hmoty lidskému rozumu působí nekonečně více nesnáze, než pojem věčné inteligentní bytosti, jež z ničeho tento svět stvořila.

Ad b) Že hmota není věčná, dokazuje také zákon o zachování síly či energie ve přírodě.

Lavoisier, zakladatel nové lučby, dokázal, že látka, ve které se palivo při spálení rozkládá, jako jsou: kouř, popel, kyselina uhličitá atd., dohromady právě tolik váží, jako palivo samo zároveň s kyslíkem, jehož ku každému spálení jest potřebí. Z toho uzavíral, že se látky v různých tělesech hmotných obsažené mohou nejrozmanitějším způsobem rozkládati a zase slučovati, ale že hmotnosti samé při tom nikdy ani neubývá ani nepřibývá. Ve veškerém oboru přírody zůstává kvantum hmoty vždy nezměněno. Od počátku světa není ve všemíru ani o jeden prášek hmotný více ani méně. Tato pravda jest v nynější době takorůzka stěžejnou zásadou, na níž jak fysika tak obzvláště lučba jest zbudována. Zásada tato sluje obecně

¹⁾ Srv. sv. Tom. Summ. theol. I. qu. 86. a. 2.; Summ. c. gent. II. 58; III. 59.

²⁾ Karl Braun: Über Kosmogonie. Münster 1889. S. 193 ff.

„zákonem o zachování hmoty“. Poněvadž každá i nejmenší hmotná částice s jistou silou jest spojena, tak že hmoty bez síly ani mysliti si nemůžeme, dal Lavoisier svou naukou o zachování hmoty podnět k myšlence, že i síla ve přírodě ani neroste ani se neumenšuje. Tato myšlenka v zákonu Lavoisierově již v jádru obsažená později nade vši pochybnost dokázána.

Důležitý krok k tomuto důkazu učinil heilbronnský lékař Dr. Jul. Rob. Mayer, jenž ze mnohých empirických pokusů dovedil větu, že každá mechanická práce se proměňuje v teplo, a teplo zase naopak v mechanickou práci a to tím způsobem, že každá mechanická práce působí právě takové kvantum tepla, jaké kvantum sama do sebe měla, a když teplo se zase mění v mechanickou práci, že rovněž kvantum způsobeného tepla a kvantum zpotřebované práce zůstává vždy stálou veličinou.

Téměř současně s Mayerem podal týž důkaz Angličan Joule. Svými důmyslnými pokusy určil tak zvanou „mechanickou rovnocmocninu tepla“, z níž dovedil, že ku zvýšení tepla jednoho kilogramu vody o jeden stupeň Celsiův jest potřebí mechanické práce, která může 425 kilogramů jeden metr, anebo co totéž jest, jeden kilogram 425 metrů pozdvihnouti. Mechanická rovnocmocnina (aequivalent) pro jednu jednotku tepla čili pro jednu „kalorii“ dělá tedy 425 kilogram-metrů.¹⁾

Poněvadž mechanická práce, jež v pohybu záleží, ve všech tělesech vzbuzuje teplo, má moderní fysika za to, že všechna energie světová (světlo, elektřina atd.) jest jen různým tvarem tepla. A je-li správný zákon o zachování energie, jak po výzkumech Mayerových a Jouleových nelze pochybovati, musí vždy každé určité množství jedné energie podle její míry měřené rovnati se určitému množství druhé energie rovněž podle její míry měřené. Proto se musí každá kalorie vždy v totéž kvantum práce, a každé kvantum práce v touže kalorii proměniti, nebo všeobecně řečeno: „Určité množství práce vyvinuje vždy totéž množství tepla a naopak“, čili: „Poměr mezi prací a teplem z ní se vyvinuvším jest vždy veličinou stálou.“ Přírodopytci však nepřestali ještě na tomto určení poměru mezi prací a teplem. Helmholtz, Thomson, Rankine, Clausius, Maxwell a j. snažili se poměr tento určit mezi všemi silami přírodními na jedné a mezi teplem na druhé straně a tak podati důkaz, že zásoba síly ve přírodě jest vždy veličinou stálou.

¹⁾ Dr. Jul. Rob. Mayer: Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. Liebig's Annalen. Heilbronn 1842. Bd. 42. S. 231 ff.

Veškerá rozmanitost zjevů přírodních záleží v tom, že síly přírodní se vespolek zaměňují a tak vešteroj všehomíru v pohybu udržují. Proto jest nemožno, toliko skrovnou a obmezenou zásobou síly vykonati každou možnou práci, rovněž jako jest nemožno, bez přiměřené práce získati nějaké určité kvantum síly buď ve způsobu tepla, světla, električky, chemické sloučeniny nebo ve způsobu pohybu. Domněnka, že se dá poříditi tak zvané „perpetuum mobile“, jež jest neobmezené práce schopno, jest takto navždy pochována.

Zákon o zachování síly ještě místněji a všestranněji určil berlínský přírodopyskec H. Helmholtz, jenž zcela nezávisle na Mayerovi (1842) a Joulovi (1843) vzájemnou záměnnost sil přírodních při jejich nezměněné velikosti poznal a způsobem fysikálně-mathematickým dokázal.¹⁾

Natáhneme-li hodiny, praví Helmholtz, koná závaží, které hodiny svou tíží v chodu udržuje, jistou práci. Práce tato závisí na podmínce, že závaží s výše, ku které svalovou silou ruky bylo vytaženo, znenáhla zase dolů padá. Spadlo-li závaží na nejnižší stupeň, přestává všechna práce, ačkoliv závaží ničeho na tíži neztratilo. Aby tedy tíže konala nějakou práci, musí závaží do jisté výše se vyzdvihnouti, což se může státi zase jen prací ruky natahující.

I teplo, jež pohybuje cilindrový píst lokomotivy, koná práci, jelikož nejen lokomotivu, nýbrž i celý vlak v pohyb uvádí. Ale právě touto prací ochlazuje se v kotli vodní pára a její molekulární pohyb proměňuje se ve viditelný pohyb celé lokomotivy.

Také elektrický proud jest práce schopen, když na př. v Morseově telegrafu působí magnetismus a magnetismem pohybuje písátko. Ale práce tato děje se jen na úkor chemické síly v baterii nahromaděné, která se prací touto zpotřebuje. Z toho lze uzavírat, že síly přírodní tou měrou se zpotřebují, kterou se k práci nutí. Jako žádná nová síla nevzniká, tak také žádná nezaniká, toliko jedna ve druhou se mění. Indukcí lze z těchto zjevů dovoditi před důležitý zákon přírodní, že veškerá energie či síla ve všemíru má vždy stejnou hodnotu a že všechny změny, které pozorujeme ve přírodním dějstvu, nejsou než převodem rozličných sil z tělesa na těleso, ze soustavy na soustavu. A zákon tento sluje nyní „principem zachování síly.“ — Nauku, že energie či

¹⁾ Helmholtz: Über die Erhaltung der Kraft. Berlin 1847.; Populär-wissenschaftliche Vorträge. Braunschweig 1865.; Natur und Offenbarung. 1893. Zur Orientierung in der Energielehre, von L. Dressel, S. J. S. 321 ff.; 390 ff.; 449 ff.

sil y ve všemmíru ani neubývá ani nepřibývá, vyjádřil zcela přesně a jasně již Clausius a to dvěma hlavními větami, z nichž prvá se vztahuje k rovnomocnině mezi prací a teplem, druhá k rovnomocnině mezi proměnami rozličných sil přírodních. Kdežto pokusy Mayerovy, Joulovy a Helmholtzovy měly za předmět proměnu práce v teplo, směřovala snaha Clausiova opačně k důkazu, jakým způsobem teplo v práci se zaměňuje. Týmž předmětem zabývaly se také práce Rankinovy a Thomsonovy.

Ačkoliv moderní fysika dokázala zcela evidentně, že mechanická práce dá se proměnit v teplo a teplo v mechanickou práci, přece strany objemu této proměny jeví se veliký rozdíl.

Zkušenost totiž učí, že všechny poměry energie nedají se dle celého kvanta v práci obrátiti. Jak jest snadno proměnit práci v teplo (na př. třením), tak jest nemožno, toto teplo v plné jeho míře obrátiti zase zpět v práci čili mechanickou energii.

Nedá-li se však všechno teplo proměnit v práci čili energii, uchází při každé práci vždy něco tepla do prostoru světového. Toto teplo zůstane pro práci navždy ztraceno, tak že stále energie světová se umenšuje a teplo se rozmnožuje, až konečně všechna práce, všechna síla, všechna energie, všechna činnost v teplo se promění. Touto proměnou nabude teplo v celém všemmíru stejného stupně, což bude míti za následek, že každý organický život, ano každý jednoduchý mechanický pohyb stane se zhola nemožným.

Ve všemmíru nastane všeobecná a naprostá ztrnulost a smrt, a bude konec světa.

Tuto předůležitou pravdu vyjadřuje Clausius slovy: „Entropie všehomíru t. j. součet všech proměn různých světových energií snaží se dojíti jistého maxima.“¹⁾

Tuto „entropii“ musíme ještě místněji uvážiti.

Veškerou světovou energii můžeme rozvrhnouti na dvě části: na teplo ve světovém prostoru rozptýlené a na energii tepla těles nebeských, jakož i všech jejich ostatních mechanických, chemických a elektrických sil. Energie tato působí a udržuje svými rozmanitými proměnami veškerou bohatost pohybu a života přírodního. Poněvadž však tělesa nebeská teplem svým daleko převyšují teploturu světového prostoru, vydávají ze sebe ustavičně ohromné kvantum tohoto tepla v prostor světový. Tím pozbývají pořád více živé energie a následovně pořád více se ochlazují.

¹⁾ R. Clausius: Abhandlung über die mechan. Wärmetheorie. Braunschweig 1879. 2. Aufl.

Astronomie učí, že všecka nebeská tělesa tvoří podobné soustavy, jako jest naše sluneční soustava. A jako v naší soustavě jest centrální těleso, slunce, opatřeno větším množstvím živé síly, než všechny jeho oběžnice, podobně i v ostatních světových soustavách.

Ze množství tepla, kterého se naší zemi od slunce dostává, lze vypočítati všecko teplo, kteréž slunce sálá do světového prostoru. Mysleme si ve vzdálenosti naší země od slunce poddutou kulovou plochu okolo slunce. Poněvadž slunce má tvar kulový, vysílá své teplo na všechny strany a všemi směry na plochu této koule ve prostoru světovém. Vypočítáme-li tedy, mnoho-li tepla slunce na osvětlenou plochu naší země vyzařuje, a uvážíme-li, kolikrát plocha tato jest obsažena v oné ploše kulové, kterou kolem slunce si myslíme, poznáme ono množství tepla, které slunce do veškerého světového prostoru stále vysílá. Secchi¹⁾ vypočítal, že roční kvantum tepla sluncem do prostoru světového vyzařovaného páčí se na 26967×10^{20} kalorií. Z objemu slunce, jenž se páčí na 152.870×10^{22} krychlových metrů, a z jeho specifické váhy (1.46) lze jeho tíži na 2231902×10^{24} kg. vypočísti. A poněvadž jedna kalorie, jak jsme již svrchu pravili, znamená ono množství tepla, které dovede teplotu 1 kg. vody zvýšiti o jeden stupeň, jest zcela patrné, (předpokládá-li se táže chápavost tepla u slunce jako u vody), že slunce musí tolik kalorií ztratiti, kolik veškera tíže slunce čítá kilogramů, má-li jeho teplota o jeden stupeň klesnouti. Dělíme-li počet kalorií, kterou slunce ročně ze sebe vydává do prostoru světového, číslem kilogramů jeho tíže, shledáme, že se slunce ročně o 1.28°C ochlazuje.²⁾

A i kdyby nebyl snad tento počet úplně správný, přece tolik jest jisto, že slunce ustavičně ohromné množství tepla ztrácí a tím se pořád více ochlazuje. Uvážíme-li, že sluneční hmota úplně mizí proti ohromným rozměrům prostoru, do kterého své teplo vysílá, a že světový prostor sám při své nízké teplotě, jež má aspoň 60° pod nullou, teplo sluneční jenjen pohlcuje, musíme nabyti přesvědčení, že slunce musí jednou vyčerpati zásobu svého tepla, i kdyby byla sebe větší.

Proti tomu namítají někteří přírodopytci, že slunce tím, že se pořád více stahuje a zhušťuje, ono množství tepla, které světovému prostoru odvádí, stále zase nahrazuje.

¹⁾ Angelo Secchi: Die Sonne. Herausgeg. von Schellen. Braunschweig 1872. S. 586.

²⁾ Karl Braun: op. c. S. 115 ff.

Jest sice pravda, že slunce tepla, které v tak ohromném množství bez ustání ztrácí, z veliké části zase nabývá zhušťováním své hmoty. Jinak by poměrně brzy svou zásobu tepla musilo vyčerpati. Avšak toto nahrazování nemůže býti úplné. Neboť jako každé jiné žhavé těleso musí také slunce dříve nebo později tak zhustnouti a ztuhnouti, že již nenalezne další náhrady za teplo do světového prostoru vydané. — Poněvadž kvantum tepla slunečního jest konečné a proto se jednou musí vyčerpati, jest zcela patrné, že slunce nemůže od věčnosti trvati a od věčnosti své teplo do světového prostoru sálati. — Kdyby sluneční soustava trvala od věčnosti, byla by musila již před dávným a dávným časem své teplo úplně vyčerpati a pozbyti všeho pohybu a života. Množství tepla slunečního, kdyby bylo sebe větší, proti nekonečné věčnosti jest veličinou, která úplně mizí.¹⁾ Poněvadž však pohyb a vývoj její ještě trvá, nemůže trvati od věčnosti.

A co platí o naší sluneční soustavě, platí touže měrou o všech ostatních soustavách světových. Kdyby výše teploty jejich centrálních těles byla tak ohromně veliká, že by převyšovala všechny naše představy, přece jest jen konečná a musí se konečně jednou stejnoměrně rozptýliti ve světovém prostoru a tím zastaviti a zmařiti pohyb všech těchto soustav nebeských. A proto můžeme na základě výzkumů moderní fyziky říci všeobecně: Poněvadž fyzikální a chemické síly hmoty se snaží zastaviti všecken pohyb hmoty a to jak jejich mass, tak i jejich nejmenších částí a tak celý vesmír uvesti do naprostého klidu, jest s naprostou nutností předpokládati, že světový fyzický řád nejen v naší sluneční soustavě, nýbrž v celém všemíru se jevíci jednou konec vezme. Fyzický řád světový může jen dotud trvati, dokud světová energie nepromění se úplně v teplo, jež se ve světovém prostoru na všech stranách a všemi směry stejnou měrou rozptýlí.

Toť následek, k němuž sama moderní přírodověda s naprostou nutností pudí.²⁾ Jako na př. hodiny, které docházejí, musily býti někým v jistou dobu nataženy, tak jest také nezbytno, že velestroj všehomíru musil býti v jistý okamžik časový uveden do pohybu a nemůže proto jíti od věčnosti.

¹⁾ Dr. Friedr. Pfaff: Fünf naturwissenschaftliche Vorträge. III. Anfang und Ende unserer Sonne. Heidelberg 1880. S. 54—76.; Schöpfungsgeschichte. Frankfurt 1877. 2. Aufl. S. 128—131.

²⁾ Karl Braun: op. c. S. 27 ff.; 195 ff.

Výzkumy Clausiovy dokazují nad slunce jasněji pravdu nauky křesťanské, že svět má počátek a bude míti zase konec. ¹⁾

2. Svět nevzniknul výronem z božstva.

§ 70.

O monismu pantheistickém a jeho různých tvarech, v nichž dosud průběhem dějin člověčenstva se jevil, jsme již svrchu jednali. A proto se zde jen k vůli logickému postupu práce této zmíníme zkrátka o nauce emanační o původu světa.

Ačkoliv nauka tato vznik a původ světa z Boha dovozuje, přece jest podstatný rozdíl mezi ní a názorem křesťanským. Kdežto křesťanství učí, že svět jest tvůrčí mocí Božskou z ničeho stvořen a proto od Boha veškerou svou podstatou rozdílen, prohlašuje emanatianismus viditelný svět za výron z božstva. Svět nevzniknul z ničeho, nýbrž z podstaty božské a proto jest také s božstvem jedné a téže bytnosti a přirozenosti.

Co jsme o absurdnosti pantheismu vůbec uvedli, platí také o nauce emanační. Zde jen tolik o ní podotýkáme, že otázky o vzniku světa a hmotných bytostí neřeší, nýbrž toto řešení obchází. Je-li Bůh a svět téže podstaty, pak hmota nevznikla, nýbrž jest právě tak věčna, nekonečna a naprosta, jako Bůh sám, s tím toliko rozdílem, že původně byla v Bohu jaksi pohlcena a teprv později z Boha na venek vyšla, se vyronila.

Byla-li však hmota od věčnosti v Bohu a byla-li s Bohem jedné a téže podstaty, musí býti i božstvo jen bytostí hmotnou. A toto božstvo vydalo ze sebe část své hmotné podstaty a utvořilo z ní viditelný, hmotný svět, druhou část však v sobě ještě podrželo. Čeho božstvo s touto druhou sobě ponechanou částí zamýšlí, kdož může říci? Možná, že za nějakou dobu zase ještě nějaký díl z této zbylé části ze sebe vyroní a tak zase nový svět vytvoří.

Že nauka emanační k materialisaci samého božstva vede, leží na bíledni. A proto má-li emanationismus vůbec míti nějaký smysl, nemůže býti ničím jiným, než holým materialismem a musí o něm platiti vše, co jsme o materialismu vůbec v této příčině byli pravili.

Vznikl-li svět v čase, jak jsme proti materialismu ukázali, a jak emanační nauka také připouští, nemůže příčina, která mu původ dala, býti již hmotná.

¹⁾ Liter. Handweiser. 1883. S. 462 ff.; 490 ff.; Dr. Seydler: op. c. Díl II. str. 388; Natur und Offenbarung. 1884. S. 610 ff.; 653 ff.; Ulrici: Gott und die Natur. Leipzig 1875. S. 204 ff.

Kdyby však tato příčina byla hmotná, musila vzniknouti zase jinou hmotnou příčinou a tato opět jinou a tak až do nekonečna. Poněvadž však toto jest nemožno, jest nezbytno předpokládati, že svět se vyronil ze příčiny duchové.

Zde však nastává nová nesnáze. Poněvadž bytosť duchová jest bytosťi jednoduchou, nemůže ničeho ze sebe vyroňovati, nemůže své jednoduché duchové podstaty v množství světových bytosťi rozlišovati.

Ať již tedy podstatu bytosťi Božské předpokládáme hmotnou nebo duchovou, vznik světa nedá se z ní výronem vysvětliti. A proto nezbyvá, než vznik tento dovozovati ze tvůrčího konu bytosťi duchové, vševědoucí a všemohoucí.

3. Svět byl Bohem stvořen.

a) Pojem stvoření. Jeho možnost.

§ 71.

Ačkoliv stvoření světa jest pravdou, již rozum sám sebou může poznati, přece jí, jak historie filosofie svědčí, nikdy svým vlastním přirozeným světlem úplně nepoznal. Největší duchové v době předkřesťanské, jako Plato a Aristoteles, o stvoření světa z ničeho všemohoucím konem Božským ničeho nevěděli

Stvoření co nejtěsněji souvisí s pojmem o Bohu. Kdo Boha správně nepoznává, nemůže také míti správného názoru o jeho poměru ku vnějšímu, smyslnému světu. Poněvadž pohanský starověk neměl jasné idey o Bohu, nemohl se také povznesti k názoru o stvoření světa z ničeho. Že svět neexistuje od věčnosti, nýbrž že v čase vzniknul a to z ničeho všemohoucím slovem Božím, pravdu tuto poznalo člověčenstvo teprv ze Zjevení Božího. A teprv po zjevení této pravdy byla filosofie s to, aby jí také z rozumových důvodů dovedla a podala nezvratný důkaz, že stvoření světa z ničeho nejen se zdravým rozumem lidským se úplně srovnává, nýbrž i fysickým zákonům jediné jest přiměřeno.

Poněvadž materialismus nauce o stvoření světa úmyslně zcela lichý význam podkládá, jest nezbytno podati zcela správný pojem, v čem stvoření z ničeho záleží.

Co znamená slovo stvořiti? Na tuto otázku zcela jasně odpovídá již katechismus: „Slovo stvořiti znamená, z ničeho něco vyvesti.“ Pojem tento vyjadřuje filosofie jen poněkud jinými slovy, praví-li, že stvoření jest „productio rei ex nihilo, id est, ex

nullo praesupposito subjecto.“ Stvoření jest tedy činností, která ve věci, jež má stvořením vzniknouti, mimo její objektivní možnost ničeho jiného nepředpokládá. Proto stvoření se také definuje: „Productio rei ex nihilo sui et subjecti.“ Kdykoliv bytosti — ať jest to „causa prima“ (Bůh) nebo „causae secundae“ (tvorové) — něco působí, vždy touto působností kladou něco nového, co dříve neexistovalo. Proto jest každá činnost „productio rei ex nihilo sui“.

Zhotoví-li sochař sochu, vymaluje-li malíř obraz atd., jest to vždy „productio ex nihilo sui“, poněvadž před tím ani sochy ani obrazu nebylo. Stvoření tím se podstatně liší od každé činnosti bytostí stvořených, že není pouhou produkcí „ex nihilo sui“, nýbrž že jest při tom ještě také produkcí „ex nihilo subjecti“, t. j. že před stvořením nejen světa nebylo, nýbrž že nebylo ani látky čili substrátu, z něhož by svět mohl býti vytvořen. A v této dvojí produkci: „ex nihilo sui“ a „ex nihilo sui et subjecti“ záleží nejpodstatnější rozdíl mezi působností bytostí stvořených a mezi tvůrčí působností Božskou. Kdežto tvorové, aby vůbec mohli něco působiti, potřebují s naprostou nutností nějakého hmotného substrátu, jež tím, že v něj uvádějí nové tvary, podstatné nebo případné, různým způsobem utvářejí, může si Bůh i tento hmotný substrát své činnosti vytvořiti, tak jak stvořením skutečně učinil. Před stvořením tedy nejen žádného světa nebylo, — a proto stvořen svět „ex nihilo sui“ — ale nebylo také pro něj žádného hmotného substrátu — a proto stvořen „ex nihilo subjecti.“¹⁾

Z toho již patrně, že podstatný rozdíl mezi tvůrčí a každou jinou činností záleží na prvním místě v terminu „a quo“. Kdežto každá činnost mimo stvoření předpokládá vždy nějaký pozitivní termin „a quo“ (řezbář na př. potřebuje dřeva, sochař kamene atd.), nemá kon tvůrčí žádného pozitivního terminu „a quo“. Prvé nebylo mimo Boha ničeho (ani světa ani látky k němu) a na to následoval svět.

Pravíme-li, že stvoření jest „productio ex nihilo“, nerozumíme tímto „a nihilo“ příčiny účinkující.²⁾ Kde není této příčiny, tam není vůbec účinu, „ubi non est causa efficiens, non est etiam effectus“. Při stvoření jest však účinkující příčina, jež všecky ostatní stvořené příčiny nevýslovně převyšuje, a příčina tato jest Bůh, bytosť vševědoucí a všemohoucí, jež může učiniti vše, co ne-

¹⁾ Michael de Maria S. J.: *Philosophia peripatetico-scholastica*. Romae 1893. Vol. III. p. 303.

²⁾ Camillus Mazella S. J.: *De Deo creante*. Edit. altera. Romae 1880. p. 2. sqq.

zahrnuje v sobě logického sporu, co tedy jest objektivně možno. Jen materialismus a, pokud se týče, i pantheismus dopouští se tohoto logického nesmyslu, tvrdí-li, že tento svět se všemi řády, bytostmi atd. vzniknul z věčné hmoty „náhodou“. Připisuje-li tento vznik náhodě, klade účín a popírá veškeru jeho účinkující příčinu čili klade účín bez příčiny.

Mimo to nerozumíme též tímto „ex nihilo“ naprosté a holé nemožnosti věci. Pravím-li na př.: „Kruh jest čtverhranný“, „ $2 \times 2 = 5$ “ atp., pravím naprostou nemožnost a proto holý nesmysl, úplně „nihilum“. Pojem stvoření z ničeho neznamena, že Bůh stvořením způsobil to, co bylo v sobě nemožno, nerozumno a nesmyslné. V tento smysl překrucuje velmi často materialismus pojem stvoření, aby tak světu snáze namluvil, že svět stvořením nemohl vzniknouti pro vnitřní absurdnost pojmu stvoření.

Ačkoli svět před stvořením neexistoval ani tak, jak nyní jest, ani neměl látky, z níž by mohl býti vytvořen, a v tomto smyslu byl stvořen z ničeho (ex nihilo sui et subjecti), přece nezahrnoval žádného logického sporu ani v pojmu své vnitřní podstaty ani v pojmu způsobu, kterým vzniknul.

Svět byl před stvořením jak v sobě či logicky, tak i zevnitř či fysicky možen. Že byl v sobě či logicky možen, o tom podává nezvratný důkaz jeho nynější skutečná existence. Co existuje, musilo míti před touto existencí schopnost k existenci. Jinak by vůbec nemohlo existovati. A tuto možnost či schopnost k existenci měl svět v ideálním plánu, kterýž Bůh o něm choval ve svém rozumu od věčnosti. Stvořením byl svět toliko ze stavu ideální možnosti do stavu skutečné existence převeden.

Ale svět byl také před stvořením zevnitř či fysicky možen. Existuje-li zevnější účinkující příčina, která to, co jest v sobě či logicky možno, může zevnitř uskutečniti, jest věc nejen logicky, nýbrž i fysicky možna.

Poněvadž před stvořením světa existoval Bůh, bytost vševědoucí a všemohoucí, jež může vše na venek uskutečniti, co jest v sobě možno, má stvoření světa dostatečnou účinkující příčinu a jest takto i zevnitř či fysicky možno.

Stvoření světa jest tedy jak logicky tak i fysicky možno a jen nerozum anebo zlá vůle může v pojmu jeho nalezati nesmysl a absurdnost.

Z tohoto rozboru již také plyne, jaký má smysl předložka „ex“ (nihilu), „z“ (ničeho).

Předložka „ex“, „z“ znamená buď způsob a poměr postupu věci předchodné a následné, jako když pravíme: „z nemocného stal se zdravý“, t. j. napřed byl člověk nemocen, pak ozdravěl; anebo vyjadřuje závislost věci na nějaké materiální příčině. Tak pravíme, že „ze“ železa ulita koule.

Stvoření tím se právě liší od každé jiné činnosti, že vylučuje vši materiální příčinu (vši látku), bez kteréž žádná činnost bytostí stvořených nedá se mysliti. A proto „produci (vel fieri) ‚ex‘ nihilu“ znamená tolik, jako: „non produci (vel fieri) ex aliquo.“ Předložka „ex“ (nihilu) popírá tedy veškeru materiální příčinu tohoto světa a značí pouhý postup a posloupnost mezi skutečnou nicotou světa (nihilum sui et subjecti) před stvořením a mezi jeho skutečným bytem, jehož stvořením nabyl. Proto se může předložka „ex“, „z“ zaměnití předložkou „post“, „po“, tak že slova: „produci ‚ex‘ nihilu“ znamenají pak totéž jako „produci post nihilum“. Smysl jest: Napřed nebylo (mimo Boha) ničeho, a po této nicotě následoval všemohoucím tvůrčím konem tento svět. Sv. Tomáš smysl této předložky „ex“ v pojmu „ex nihilu“ velmi důmyslně vysvětluje, an dí: „Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ‚ex‘ non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicuti cum dicitur: ‚Ex mane fit meridies‘, i. e. post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio ‚ex‘ potest includere negationem importatam in hoc, quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: Fit ex nihilo, id est non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri: sed primo modo haec praepositio ‚ex‘ importat ordinem, ut dictum est; secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur.“¹⁾

Z tohoto výroku Učitele Andělského patrno, že „ex nihilu“ má dvojí význam: negativní a pozitivní. Negativně znamená naprostý zápor existence látky před stvořením světa, pozitivně však vyjadřuje (ovšem jen ve smyslu analogickém) postup a pořádek mezi nicotou, která tento svět předcházela, a mezi světovou látkou, která stvořením na nicotu následovala.

¹⁾ I. qu. 45. art. 1. ad 3.

Avšak kon tvůrčí zahrnuje ve svém pojmu nejen termin „a quo“, nýbrž také termin „ad quem“, t. j. předmět, který stvořením vzniknul. A proto stvoření definuje se nejen jakožto „productio rei ex nihilo sui et subjecti“, nýbrž také jakožto „productio rei secundum totam sui substantiam.“ Prvá definice vyjadřuje povahu terminu „a quo“, t. j. povahu nicoty, z níž svět stvořen byl, kdežto definice druhá přihlíží zřejmě k terminu „ad quem.“

Již jsme svrchu¹⁾ ukázali, že při každé změně: při každém vzniku a zániku, při každé pozměně atd. závisí termin „ad quem“ na terminu „a quo“. Při změně podstatné zaniká podstatná forma a na jejím místě vzniká jiná, rovněž podstatná forma. Zkyselí víno a mění se v ocet, mizí podstatná forma vína (terminus a quo) a vzniká podstatná forma octa (terminus ad quem). Ohřátím ztrácí voda případnou vlastnost studenosti (terminus a quo) a nabývá místo studenosti nové případné vlastnosti teploty (terminus ad quem). Proto můžeme říci, jaký jest terminus „a quo“, že taký musí býti terminus „ad quem“. Platí-li tato věta o každé činnosti, již se nějaká změna děje, platí také — ovšem jen analogicky — o stvoření.

Poněvadž svět všemohoucím tvůrčím konem vznikl z ničeho (ex nihilo sui et subjecti), vznikl eo ipso „secundum totam sui substantiam.“ Vznikla-li hmota světová „ex nihilo sui et subjecti“, a proto „secundum totam sui substantiam“, musila vzniknouti podle obojí své konstitutivní součásti, podle látky prvé a formy podstatné. Před stvořením nebylo tedy ani hmoty fysické (komposita z prvé látky a podstatné formy) ani jejích jednotlivých podstatných součástí. Proto pojem stvoření zahrnuje v sobě jak stvoření látky prvé tak i podstatné formy, čemuž ovšem se nesmí rozuměti v tom smyslu, jakoby konstitutivní části fysické hmoty stvořením o sobě byly vznikly a teprv svým vespolným spojením hmotu fysickou ze sebe vytvořily. Stvořením vznikla fysická hmota zároveň podle obojí své části, z níž se skládá. Terminus „ad quem“, kterýž stvořením vznikl, jest tedy fysická hmota, a nikoli toliko jedna nebo druhá z jejích podstatných součástí. — Z toho plyne další rozdíl mezi konem tvůrčím a všemi činnostmi věcí stvořených.

Kdykoliv nějaká bytost stvořená na venek působí, pozměňuje toliko (a to buď podstatně aneb jen případně) bytost, na kterou působí. Touto působností mění však toliko formu věcí buď pod-

¹⁾ Str. 155 slld.

statnou nebo případnou, kdežto tak zvaná prvá látka, (materia prima) při každé změně jak podstatné tak i případné beze změny trvajíc z „terminu a quo“ přechází do „terminu ad quem“. Proto jest při každé změně jak podstatné tak i nahodilé rozeznávati dvojí termin „a quo“ a dvojí „termin ad quem.“ Řekneme-li na př. mouka se mění v chléb, vyjadřujeme termin „a quo“ jakož i termin „ad quem“ totální či celkový, t. j. mouku a chléb. Poněvadž však při této změně mouky ve chléb nemění se celá podstata mouky, nýbrž jen podstatná její forma, kdežto její prvá látka z mouky do chleba přechází beze změny, jest formální termin „a quo“, t. j. to, co se vlastně mění, jen podstatná forma mouky a nikoliv mouka, a formální termin „ad quem“ jest podstatná forma chleba a nikoliv chléb. Proto obsahují všechny změny, které se na bytostech stvořených dějí, pouhé transformace, — podstatné nebo nahodilé — při nichž prvá látka (materia prima) vždy beze změny trvá.

Poněvadž činnost tvůrčí z ničeho způsobila hmotu celou, tedy jak její prvou látku, tak i podstatnou formu, nemůže se nazývati změnou, kteráž jen tenkrát se děje, když něco počíná nyní jinak se míti, než se mělo dříve, což bez podmětu ze stavu do stavu přecházejícího mysliti se nedá.

Neobsahuje-li činnost tvůrčí ve vlastním smyslu žádné změny, nemůže se také říci, že stvořením svět v pravdě vznikl. Aby nějaká věc skutečně vznikla, musí z pozitivního stavu zase do pozitivního stavu přejíti. Přejít tento jest právě to, co nazýváme vznikem (τὸ fieri), kdežto termin tohoto přechodu sluje účinem (τὸ esse factum). Poněvadž při stvoření není podmětu, jenž by ze stavu do stavu přecházel, proto při něm vlastně nic nevzniká, nýbrž toliko to, čeho dříve nebylo, počíná ve skutečnosti (in natura rerum) a to náhle, v jediném okamžiku existovati. Pravíme-li však nicméně, že stvořením svět vzniknul, vyjadřujeme tím toliko, že svět před stvořením ani co do nynějšího tvaru, ani co do látky neexistoval a teprv stvořením ve skutečnosti existovati počal.

Ale tvůrčí činnost nemůže slouiti ani pohybem, postupem a vývojem v obyčejném smyslu slova. Pohyb. jenž v přechodu potence nějaké věci do konu záleží, předpokládá nezbytně podmět, jenž různými středními tvary spěje k jistému výmezu (terminu) celý postup a vývoj ukončujícímu a dovršujícímu. Tak na př. vystupuje semeno ve svém vývoji ze tvarů nižších a nedokonalejších ku tvarům stále vyšším a dokonalejším, až celý

strom úplně ze sebe vyvine. Aby tedy nějaká věc postupovala a se vyvíjela, musí předně existovati a pak musí míti v sobě různé nevyvinuté potence, které tím, že ve svou přiměřenou činnost přecházejí, postup a vývoj věci způsobují. Tvůrčí činnost, ana věc a její potence teprv klade, nemůže v sobě žádného postupu a pokroku ve vlastním smyslu zahrnovati. Poněvadž jak změna, tak i každý pokrok a vývoj předpokládá termin „a quo“ a termin „ad quem“, kteréž spojuje společný podmět, nemůže stvoření, jež vylučuje každý pozitivní termin „a quo“ a toliko klade termin „ad quem“, t. j. hmotu podle celé její podstaty, podle prvé látky i podstatné formy, nazývati se ani měnou, ani pokrokem či vývojem. A proto pravíme-li, že předložka „ex“ (nihilo) znamená nejen negaci každého terminu „a quo“, nýbrž také postup z nicoty ku světové hmotě, běřeme tento postup, jak již řečeno, toliko v analogickém a nikoli ve vlastním smyslu. Sv. Tomáš v této příčině velmi případně praví: „Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habet aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem at qualitatem: quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione (per quam producitur tota substantia rei), non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse.“¹⁾

Činnost tvůrčí může se dále uvažovati buď ve smyslu činném, pokud jest totiž v Bohu, neb ve smyslu trpném, pokud jest ve tvorstvu.

Každou činnost lze uvažovati se dvojí strany: buď se strany účinkující příčiny nebo se strany účinu, který účinkující příčina svou činností způsobila. Tento dvojí vzhled jedné a téže činnosti vyjadřujeme formou činnou a trpnou časoslova. Tak na př. „psaní“ znamená buď moji činnost, již něco píšu, na př. list, anebo značí účín této mé činnosti čili to, co jsem napsal, list. Tento dvojí vzhled jedné a téže činnosti jest také u tvůrčí činnosti Božské míti na zřeteli. Stvoření znamená proto buď činnost, již Bůh tento svět z ničeho stvořil, aneb účín této činnosti, tak jak se ve tvorstvu jeví. Bůh tento svět stvořil, svět byl od Boha stvořen. V prvním smyslu máme a) stvoření činné (creationem activam), v druhém smyslu b) stvoření trpné (creationem passivam).

¹⁾ I. qu. 45. art. 2. ad 2.; srv. De pot. qu. 3. art. 2.; C. gent. lib. 2. cap 17.

Ad a) Stvoření ve smyslu činném jest kon, jímž Bůh tento svět z ničeho stvořil. A tento kon není, než sama bytnost a podstata Božská, pokud tuto bytnost vzhledem ku vzniku tvorstva si představujeme.

Abychom tento tvůrčí kon Boží správně pojali, jest nám rozeznávati mezi činností immanentní a přechodnou. Prvá činnost zůstává v podmětu činném a na venek se žádným způsobem nejeví, jako jest na př. myšlení a chtění. Činnost immanentní jest vždy dokonalostí podmětu, jenž tuto činnost v sobě jeví.

Činnost přechodná nezůstává v podmětu činném, nýbrž vychází z něho na venek a jeví svůj účín na zevnějším nějakém předmětu, jako na př. psaní, řezání, stavění atd. Činnost přechodná není dokonalostí podmětu činného, nýbrž jest dokonalostí účínu zevnějšiho. Obě tyto činnosti přísluší také Bohu: činnost immanentní, pokud Bůh sebe poznává, miluje a sebe požívá, činnost přechodná, pokud tento svět stvořil, jej zachovává a řídí k cíli mu vytknutému. Avšak mezi přechodnou činností u Boha a u tvorů jest veliký rozdíl.

U tvorů vychází činnost přechodná na venek a přechází na nějaký předmět, jenž ji v sebe vnímá a v tomto smyslu trpně se k ní chová. Zcela jinak u Boha. U Boha, jenž jest jednoduchým a čirým konem beze vší potence, jež by se měla teprv uskutečniti, jest vše jeho podstatou. A proto i tvůrčí kon, pokud jej v Bohu myslíme, nevychází z Boha na venek a nepřechází na vnější předměty, jako u bytostí stvořených, nýbrž zůstává v Bohu jakožto kon formálně immanentní, jenž není, než všehoucí vůle Boží s podstatou Božskou naprosto identická.¹⁾

Ačkoliv tvůrčí kon entitativně jest konem Bohu immanentním, přece se může vzhledem k tomu, že svůj výmez či termin klade mimo sebe, též konem přechodným nazývati a v této příčině se shoduje s každým přechodným konem bytostí stvořených, kteréž rovněž svými vnějšími činnostmi účín mimo sebe na venek kladou. Kon tvůrčí jest formálně konem immanentním, jenž s podstatou Božskou jest jedna a táže věc. Ale ačkoli kon tento v Bohu zůstává, přece svou nekonečnou dokonalostí může učiniti vše, co konečná a obmezená bytost svou činností ze sebe vycházející a na vnější předmět přecházející působí. A v této příčině jest kon tvůrčí virtuálně a po přednosti také konem přechodným. „Divina actio“, praví sv. Tomáš, „non

¹⁾ Sv. Tom. C. gent. 1. 2. cap. 10.

potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia; oportet igitur, quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius.“¹⁾

Poněvadž stvoření jakožto kon všemohoucí vůle Boží s podstatou Božskou v jedno splývá, proto jest vůle Boží principem tvorstva. K jasnějšímu porozumění tohoto sousledku jest nám pojem stvoření trpného a jeho poměr k tvůrčímu konu Božskému čili ku stvoření činnému ještě místněji uvážiti.

Ad b) Stvoření trpné. Dovodili jsme již, že stvoření není proměnou. Při každé proměně má se podmět právě proto, že změnou něčeho pozbývá (terminu „a quo“) a něčeho za to zase nabývá (terminu „ad quem“), k obojímu tomuto terminu trpné. Čili jinými slovy: Každá bytosť, jež se mění, touto změnou také něco trpí. Pojem změny bez trpnosti nedá se mysliti. Poněvadž však stvoření, pokud máme na zřeteli jeho projev ve tvorstvu čili stvoření trpné, vylučuje termin „a quo“ a nemá také žádného podmětu, jenž by mohl něčeho pozbyti a nabyti, nemůže se v pravém smyslu trpností nazývati. A není-li vlastní trpností, záleží výhradně jen ve vztahu ke Tvůrci, jehož každá věc stvořená nutně nabývá. A proto se zcela správně stvoření trpné definuje jakožto: „Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi“, t. j. vztah tvorstva k Tvůrci jakožto principu či původu jeho existence. „Creatio“, dí sv. Tomáš o stvoření trpném, „ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel per mutationem, fit ex aliquo praeexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse, sicut in passione, quae est cum motu; importatur relatio ad principium motus.“²⁾

Podle zákona příčinnosti (secundum legem causalitatis) vztahuje se každý účín věcně ku své účinkující příčině. Tak se vztahuje věcně socha k sochaři, obraz k malíři, kniha ku spisovateli atd. Vztah účínu ku příčině účinkující náleží k nejvlastnější podstatě

¹⁾ C. gent. lib. 2. cap. 23.

²⁾ I. qu. 46. art. 3.; srv. De potent. qu. 3. art. 3.

účinu a nedá se proto také od jeho pojmu odmysliti. A vztah tento jest každému účinu tím vlastnější a nutnější, čím více k jeho vzniku účinkující příčina působila a touto působností jeho vnitřní bytnost a podstatu určila.

Povaha vztahu účinku ku příčině závisí tedy na povaze činnosti účinkující, kterou účín vzniknul. Zhotoví-li sochař z beztvorného mramorového balvanu sochu, jest tato socha zajisté k němu vztážna, ale jen co do tvaru svého. Neboť sochař prací svou dal mramoru jen novou formu, na jeho vnitřní povaze však ničeho nezměnil. Zplodí-li otec syna, odnáší se syn zajisté těsněji k otci, než socha k sochaři, poněvadž syn nenabyl od otce toliko nového případného tvaru, nýbrž vzal od něho veškeru svou podstatu a přirozenost. Tento vztah syna k otci, ačkoliv jest věčný, přece není naprostý, poněvadž otec přirozenosti, kterou ze sebe na syna přenáší, nemá od sebe, nýbrž přijal ji zase od svých rodičů.

Nejtěsnější a nejvlastnější vztah zahrnuje v sobě tvor ke svému Tvůrci.

Člověk může mimo rodiče ještě jiný původ míti, jak na prvých rodičích vidíme, ale tvor jakožto tvor nemůže jinak vzniknouti, než tvůrčím konem Božím. A tímto konem nedal mu Tvůrce toliko nového tvaru, jako sochař soše, ani ho nevytvořil ze své podstaty, kterou od jiné bytosti byl obdržel, jako tělesný otec syna svého, nýbrž učinil jej podle veškeré jeho podstaty a bytnosti z ničeho. A poněvadž tvor vzniknul podle všeho, co jeho jestota v sobě obsahuje, tvůrčím konem Božským, odnáší se ku svému Tvůrci s naprostou nutností veškerou svou jestotou: svou bytností a přirozeností, všemi svými vlastnostmi a dokonalostmi, všemi svými vlohami a silami, všemi svými činnostmi atd. Tento vztah náleží k nejvlastnějšímu pojmu tvora. Kdo myslí tvora beze vztahu ke Tvůrci, ten popírá nejvlastnější jeho povahu a mění jej „eo ipso“ v bytost naprostou, nekonečnou, nezměnitelnou, vševědoucí a všemohoucí, mění jej v Boha. — Mezi tvorem a Tvůrcem není bytosti střední, která by byla dokonalejší, než jest tvor, a méně dokonalá, než Tvůrce. Mezi bytostí konečnou a nekonečnou — mezi tvorem a Tvůrcem — není přechodu.

Avšak tím vztah mezi Tvůrcem a tvorem není ještě vyčerpán.

Ze vztahu naprosto věčného, v němž tvor ku svému Tvůrci stojí, neplyne, že v témže věčném vztahu jest také Tvůrce ku svému tvorovi postaven. Kdyby Bůh nemohl existovati a ani se mysliti beze tvora, byla by v bytnosti Božské již také nutně

bytnost tvora obsažena, bytnost Božská a bytnosti tvorů splývaly by v jednu bytnost, jak pantheismus učí. Proto nemůžeme říci, že tou měrou, jakou se vztahuje svět k Bohu, Bůh se také vztahuje ku světu.

Bůh jakožto bytosť naprostá a nekonečná existuje od věčnosti sám od sebe a proto jeho Božská jestota není vztážna a poměrna k jestotě tvorstva. Jak existoval Bůh od věčnosti beze tvorů, tak mohl také na věky bez nich existovati. A stvořil-li Bůh tvory, učinil tak svobodně. A poněvadž vznik tvorstva zakládá se na svobodném konu vůle Boží, není vztah Boha a tvorstva věcně vzájemný.

Ovšem když jednou Bůh tento svět z ničeho stvořil, odnáší se k němu nutně jakožto Stvořitel, Zachovavatel a Ředitel jeho. Avšak nutnost tohoto vztahu neleží ve tvorstvu, nýbrž ve věčném úradku všemohoucí vůle Boží, jehož Bůh, nemá-li sám sobě odporovati, měniti nemůže. Poměr tedy tvorstva k Bohu jest věcný a naprosto nutný, poměr však Boha ke tvorstvu jest jen logický, svobodný, pokud se týče, podmíněčně nutný.

Z pojmu stvoření z ničeho plyne také již termin či předmět tvůrčího konu Božího.

a) Že čirí duchové mohli jen stvořením z ničeho původ svůj vzíti, jest samo sebou zřejmo. Tu úplně odezíráme od jejich skutečné existence a tvrdíme toliko, že pouzí duchové, existují-li, jen stvořením existovati mohou. Z Boha jakožto bytosti naprosto jednoduché nemohli se vyroniti, a poněvadž jsou bytosti duchové, rozumem a svobodnou vůlí obdařené, jest také nemožno, aby svůj vznik ze světové hmoty vzali. A proto nezbyvá, než že tvůrčím konem musili býti z ničeho učiněni.

b) Totéž platí o duši lidské, kteráž ačkoliv jest podstatnou formou těla, přece i bez těla subsistuje. Duše lidská nemůže vznikati ani ze semene tělesného ani ze semene duchového. Semeno tělesné nemůže ze sebe vyploditi žádné podstaty jednoduché a duchové. Ale ani ze semene duchového nemohla se vyvinouti. Duch nemůže při své jednoduchosti míti v sobě žádného semene, a proto pojem duchového semene jest sám v sobě absurdní.

A proto existuje-li duše, bytosť jednoduchá, duchová, nesmrtelná, mohla jen stvořením z ničeho vzniknouti.

c) Stvořením musila povstati také tak zvaná látka prvá (materia prima) jakožto společný substrát všech hmotných věcí. Poněvadž látka tato jest společným podmětem a substrátem všech podstatných

tvárů bytostí světových, nemohla již ze žádné jiné látky býti vyvozena. Jinak by byla již podstatným tvarem a nikoliv látkou prvou. Mimo to, kdyby tato prvá látka nebyla vznikla stvořením z ničeho, nýbrž z jiné látky se byla vyvodila, musili bychom v řadě těchto látek stále z jiných vyvozovaných pokračovati do nekonečna, což, jak zdravý rozum praví, jest zhola nemožno.

d) Ale tato prvá látka nemohla stvořením vzniknouti sama o sobě. Jsouc jen substrátem podstatných forem, může jen s těmito formami existovati. Ačkoliv prvá látka jest sama sebou zcela indifferentní ku každé zvláštní podstatné formě, přece, existuje-li, musí býti nějakou formou určena. A proto s prvou látkou musila též nějaká podstatná forma býti zároveň stvořena, neb jinými slovy: poněvadž ani prvá látka ani její podstatná forma neexistuje o sobě a pro sebe, nýbrž toliko ve vespolném spojení, musil Bůh původně fysickou hmotu jakožto podstatnou synthesi z první látky a podstatné formy stvořiti.

Ale jako prvá látka nemůže existovati bez nějaké určité podstatné formy, tak i compositum z látky a formy — hmota fysikální — nemůže bytovati bez jistých vlastností a stavů. Existuje-li na př. hmota, musí míti vždy jisté místo v prostoru, jisté skupenství, a musí býti buď v pohybu nebo v klidu, a je-li v pohybu, musí míti v tomto pohybu nějaký určitý směr, nějakou určitou rychlost, atd. A proto když stvořil Bůh hmotu, musil ji dáti jisté místo, jisté skupenství, jejímu pohybu vytknouti jistý směr, dáti jistou rychlost atd. Všechny tyto stavy, způsoby, vlastnosti atd., musil tedy zároveň se hmotou stvořiti. Jako byla s prvou látkou zároveň stvořena podstatná forma, tak i s fysikální hmotou byly stvořeny též všechny ony případnosti, beze kterých hmota, když existuje, nemůže býti.¹⁾

Tím ovšem nechceme říci, že Bůh stvořil světovou hmotu hned na počátku v tom stavu a na tom stupni vývoje, na kterém ji nyní shledáváme.

Proto rozeznává křesťanská filosofie dvoje stvoření, prvotné a druhotné (creationem primam et secundam).

Stvoření prvotné znamená stvoření světových bytostí z ničeho. Stvoření toto jest stvořením ve vlastním smyslu slova, jak jsme dosud o něm jednali.

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 45. art. 4. in corp.; srv. Gust. Lahousse S. J.: Praelectiones Metaph. spec. Lovanii 1887. Vol. I. Cosmologia. p. 298.; Mich. De Maria: Philos. peripatetico-scholastica. Romae 1893. Vol. III. p. 304 sqq.

Stvoření druhotné záleží v dalším výtvaru původní chaotické hmoty, o němž Genese od verše 2. až do konce první hlavy (ovšem mimo stvoření duše lidské) jedná.

Podle nauky scholastické byly podstatné tvary všech hmotných bytostí již v první látce hmoty původně Bohem z ničeho stvořené obsaženy. Postupem času, jak Genese vypravuje, byly tyto tvary zvláštní činností Božskou, která právě stvořením druhotným sluje, z dotčené první látky vyvedeny. Tak bylo stvořeno rostlinstvo a živočišstvo a původní hmota uvedena do pořádku, v němž ji nyní ve všemíru vidíme. O výtvaru původní hmoty promluvíme zevrubněji teprv později.

b) Nezbytnost stvoření světa z ničeho.

§ 72.

1. Že svět musil býti z ničeho stvořen, plyne již z jeho nahodilosti. Každý člověk jest z vlastního sebevědomí přesvědčen, že není bytostí nutnou, nýbrž jen nahodilou, která nemá příčiny a posledního důvodu své existence v sobě. Každý člověk jest si vědom, že byla doba, kde ho nebylo, a že dříve nebo později ho zase nebude, a že by nezahrnovalo v sobě žádného vnitřního sporu, kdyby ho vůbec nebylo. A co platí o člověku, jenž jest ve veškerém oboru přírody bytostí nejvyšší a nejdokonalejší, platí ještě větší měrou o všech ostatních přírodních bytostech, o zvířatech, rostlinách a nerostech. Jako člověk, jest i ostatní příroda bytostí nahodilou.

Tento apriorní důkaz, jež o nahodilosti světa podáváme z vlastního sebevědomí, můžeme ještě také potvrditi důkazy ze smyslné zkušenosti vzatými, tedy důkazy aposteriorními.

Již jsme svrchu k tomu poukázali, že hmota jest zcela indifferentní ke každému stavu skupenství, jakož i ke každému určitému místu v prostoru.

Poněvadž však nějaké skupenství a nějaké místo ode hmoty skutečně existující se nedá odmyslití, jest nezbytno, že hmota právě tak indifferentní býti musí ku svému bytu, jako jest indifferentní ke skupenství pevnému, kapalnému a vzdušnému a k místu a , b , c atd.

Poněvadž platí o každé bytosti ve přírodě, že jest indifferentní ku svému bytu, právě tak jako ku svému skupenství a k místu, na kterém jest postavena, musí býti i veškeren svět indifferentní ku svému bytu, musí býti bytostí nahodilou. Poněvadž však

bytosť nahodilá nemá důvodu své existence v sobě, nýbrž v bytosti nutné, předpokládá také svět bytosť nutnou jakožto poslední důvod své existence. Je-li však bytosť nutná příčinou a důvodem existence světa, musila jej stvořiti z ničeho, poněvadž žádný jiný způsob, kterým by mohl svět vzniknouti, nedá se naprosto pomysliťi.

Že svět z ničeho musil býti stvořen, plyne také z pohybu světového.

Pohyb, jak Aristoteles a po něm filosofie křesťanská učí, neznamená toliko změnu místa, nýbrž značí každou změnu vůbec, anebo co totéž jest, každý přechod z potence do konu. Sv. Tomáš dokazuje z pohybu byt Boží a nutnosť stvoření světa z ničeho asi takto: ¹⁾

Že ve světě jeví se pohyb, o tom jest každý člověk ze své vlastní zkušenosti přesvědčen. Co se však pohybuje, nepohybuje se samo, nýbrž toliko působností příčiny vnější. Co však jinou věc pohybuje, musí skutečně existovati, musí býti v konu. Nebo něco pohybovati, neznamená, než převáděti to, co bylo v potenci, do konu či do skutečnosti. Tak může jen oheň (*calidum in actu*) ohřáti dřevo (*calidum in potentia*). Není však možno, aby jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě bylo v potenci a v konu. Co jest skutečně horkým, nemůže býti horkým toliko v potenci či možnosti. A proto jest také nemožno, aby něco zároveň a v témže vzhledě bylo podmětem pohybujícím a předmětem pohybovaným, anebo co totéž jest, není možno, aby pohybovalo samo sebe.

Co se tedy pohybuje, musí býti jinou příčinou pohybováno. „*Omne, quod movetur, oportet ab alio moveri.*“ Avšak co jinou věc pohybuje, musí býti samo v pohybu, a poněvadž tohoto pohybu nemá od sebe, musí býti zase jinou příčinou pohybováno atd. Poněvadž však tento postup do nekonečna jest zhola nemožen, nezbyvá, než stanouti konečně u bytosti, kteráž do všech věcí pohyb uvádí, ale sama již žádnou jinou příčinou pohybována není. Jest tedy předpokládati: *primum movens immobile* (*τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*, Aristot.).

Poněvadž žádná bytosť, která se pohybuje a pohybem z potence do konu přechází, nemá tohoto pohybu ze sebe, jest patřno, že pohyb nemůže žádné světové bytosti býti něčím bytným a podstatným. Z povahy bytosti světových následuje sice jejich hybnost (*mobilitas*), ale nikdy skutečný pohyb (*motus*). Kdyby pohyb byl hmotě něčím podstatným, přičil by se jí naprosto stav klidu a bylo by zhola nemožno, aby hmota z pohybu do klidu přecházela.

¹⁾ I. qu. 2. art. 3. in corp.

Poněvadž však hmota skutečně z klidu do pohybu a z pohybu do klidu — z potence do konu a z konu do potence — přechází, jsou hmotě oba tyto stavy jen accidentální. Ačkoliv hmota, když existuje, musí býti buď ve stavu klidu nebo ve stavu pohybu, přece sama sebou nežádá ani klidu místo pohybu ani pohybu místo klidu. Je-li v klidu, mohla býti právě tak v pohybu, a může zase z klidu do pohybu býti uvedena, a je-li v pohybu mohla býti právě tak v klidu a může zase z pohybu do klidu přejíti. Slovem: hmota jest sama sebou ke klidu a k pohybu zcela indifferentní a proto nemá ani klidu ani pohybu sama od sebe.

Poněvadž však klid anebo pohyb beze skutečné existence hmoty nedá se mysliti, musí býti hmota také ku své existenci právě tak indifferentní, jako jest indifferentní ku svému klidu nebo pohybu. Existuje-li hmota, nemá této existence sama od sebe. A nemá-li ani svého pohybu ani svého bytu sama od sebe, jest nezbytno, že obé musí míti od jiné bytosti.

Bytost tato, od níž hmota pochází, musí býti jednak bytostí duchovou, jednak bytostí nutnou. Kdyby byla bytost tato zase hmotná, musila by sama pohybu, aby jej mohla do hmoty uvesti, nabyti jinou vnější bytostí, a tato bytost zase jinou bytostí atd., což, jak jsme již viděli, jest zhola nemožno.

Všechn pohyby v bytostech světových (a totéž jest říci o klidu) musí míti svou poslední účinkující příčinu v bytosti duchové.

A tato bytost duchová musí býti též bytostí nutnou.

Kdyby hmota, jež jest nejen ku svému pohybu a klidu, ale také ku svému bytu zcela indifferentní, měla tento svůj byt od bytosti nahodilé, která jest rovněž ku svému bytu úplně nelišna, nastala by otázka, odkud tato bytost má svou existenci? Kdyby ji měla rovněž od jiné bytosti, a tato zase od jiné atd., musili bychom postupovati do nekonečna. „Regressus in infinitum“ jest však nemožen. A proto jest nám stanouti u bytosti, kteráž již není od jiné bytosti, nýbrž kteráž jest sama od sebe. A tato bytost majíc svůj byt již od sebe a proto v sobě jest bytostí naprosto nutnou. Hmota pochází tedy od bytosti duchové a nutné, od Boha.¹⁾

Avšak bytost tato nemohla hmotě jiným způsobem existence dáti, leč stvořením z ničeho. Každá jiná možnost jest naprosto vyloučena. Kdyby hmota nebyla vznikla tvůrčím konem Božím, byla by se musila vyroniti z podstaty Božské. Poněvadž

¹⁾ Sv. Tom. C. gent. lib. II. cap. 15.

hmota jakožto bytosť nahodilá musila kdysi vzniknouti, a poněvadž nemohla, jak jsme viděli, vzniknouti výronem z podstaty Božské, musila vzniknouti stvořením z ničeho. Nutnosť stvoření plyne s naprostou nutností z nahodilosti světa a života jeho.

A proto důkaz pro stvoření světa z ničeho závisí úplně na důkazu, že tento svět jest bytostí nahodilou.

Existuje-li vůbec nějaká bytosť, pak musí „eo ipso“ existovati bytosť věčná a nutná. Mysleme si jen nejmenší hmotný prášek. Tento prášek buď existuje od věčnosti a jest bytostí nutnou, nebo vzniknul v čase a jest bytostí nahodilou. V posledním případě však nezbytně předpokládá bytosť nutnou, jež ho v čase do existence uvedla. Že musí existovati bytosť nutná, existuje-li vůbec nějaká bytosť, toť pravda sama sebou evidentní. A proto také v této příčině není žádného sporu mezi naukou křesťanskou a mezi pantheismem a materialismem. Ale otázka o to běží, zda-li tato bytosť nutná se podstatně liší od viditelného světa nebo je-li s viditelným světem jednou a touže bytostí. Prvé tvrdí nauka křesťanská, druhého názoru hájí pantheismus a materialismus. Poněvadž však jak denní zkušenost tak i zdravý rozum svědčí, že hmota světová jakož i svět sám jest bytostí nahodilou, jest pantheismus i materialismus nucen, připisovati hmotě zároveň vlastnosti bytosti nutné a nahodilé. Podle jeho nauky jest svět zároveň věčný a časový, nekonečný a konečný, naprostý a poměrný, nezměnitelný a měnitelný atd., podle toho, uvažujeme-li buď jeho podstatu nebo vnější projevy této podstaty. Poněvadž však tyto vlastnosti jakožto kontradiktorické opaky vespolek naprosto se vylučují, popírá jak pantheismus tak i materialismus první zákon vši jestoty a všeho myšlení lidského — zákon kontradikce a buduje svou nauku na očividném nerozumu a nesmyslu. A poněvadž z nesmyslu vychází, musí všechny sousledky z něho vyvozené býti nerozumny a nesmyslny. Popření zákona kontradikce jest v nauce pantheistické i materialistické ono „πρωτον ψευδος“, z něhož všechny její ostatní bludy jako ze svého společného zdroje se prýští. Popírá-li tedy pantheismus i materialismus nauku křesťanskou o stvoření světa z ničeho, neopírá názoru svého o žádný postulát ani rozumu ani empirické zkušenosti, nýbrž vynáší zcela apriorní, ničím neodůvodněný, ano zdravému rozumu a jeho logickým zákonům očividně se příčící diktát podle zásady: „sic volo, sic jubeo, stet pro ratione voluntas.“

2. Že svět musil stvořením z ničeho vzniknouti, plyne dále z povahy jestoty bytostí světových, již scholastikové údělností (participatio) nazývají.

Vlastnost údělnosti hmoty a světových bytostí vůbec plyne zcela nutně z jejich nahodilosti.

Bytnost nutná nemajíc bytu svého od jiné bytosti, nemůže býti také v žádně příčině bytostí obmezenou. Bytnost nutná nemůže býti tou neb onou bytostí: člověkem, andělem atd., nýbrž musí býti bytostí „per eminentiam“, „ens simpliciter“, jež v sobě zahrnuje vše, co má vůbec povahu jestoty. Bytnost nutná není obmezena tím aneb oním oborem jestoty, z něhož by vykročiti nemohla, jako nemůže na př. nerost, rostlina, zvíře atd. vymknouti se z kruhu, jímž přirozenost jeho jest ohraničena. Proto se nerost nemůže státi rostlinou, rostlina zvířetem atd. Bytnost nutná nejsouc žádným oborem jestoty obmezena musí míti v sobě vši jestotu ve veškerém jejím dosahu a rozsahu. Poněvadž bytnost nutná má byt sama od sebe, zahrnuje v sobě nutně také plnost vši jestoty a nazývá se proto „ens per essentiam“. Bytnost nutná jest „eo ipso“ bytostí nekonečně dokonalou. Z čehož plyne, že jen ta bytnost může míti meze a konce, která od jiné bytosti pochází, která jest „ens ab alio“. Jest metafysicky nemožno, aby nějaká bytnost sama sebe obmezovala.

Ani světová hmota ani svět z ní vytvořený nejsou nekonečny. Žádná bytnost světová není bytostí po výtce — ens per essentiam — jež by všechnu jestotu a dokonalost v sobě zahrnovala v nekonečné její plnosti, nýbrž jest vždy jen tou neb onou bytostí: nerostem, rostlinou, zvířetem, člověkem, andělem.

Tato pravda jest tak evidentní, že žádného důkazu vlastně nepotřebuje. A proto jest také pravdou samozřejmou, že souhrn všech světových bytostí — svět — nemůže býti bytostí po výtce — „ens per essentiam“. Všechny bytnosti jsouce ve své jestotě obmezeny, berou toliko účast čí úděl v jestotě bytosti po výtce a nazývají se proto bytnostmi údělnými (entia per participationem, entia participata). Této účasti nesmí se však rozuměti v ten smysl, jakoby se byla bytnost „per essentiam“ o část své vlastní jestoty s nimi rozdělila. Jestota bytostí údělných není fysickou částí bytosti nekonečně dokonalé, nýbrž toliko nápodobou (imitatio) její jestoty.¹⁾

¹⁾ Viz moji „Filosofii podle zásad sv. Tom.“ I. část, str. 330.

Bytosti světové jen potud existují, pokud svou existencí berou účast v nekonečně dokonalé jestotě bytosti po výtce. Bytosti světové nemají jen od bytosti naprosto dokonalé, že jsou těmi aneb oněmi bytostmi, nýbrž mají od ní, že vůbec jsou bytostmi, že vůbec existují. Proto musí bytosti hmotné od bytosti „per essentiam“ míti nejen svou podstatnou formu, již jsou určitými bytostmi na př. nerosty, rostlinami atd., nýbrž mimo podstatnou formu také prvou látku (materiam primam), tedy veškeru svou jestotu a podstatu (totum suum esse). Mají-li však světové bytosti vše, čím jsou a co mají, od bytosti „per essentiam“, musily touto bytostí býti z ničeho stvořeny.

Bytosti údělné právě proto, že jen potud existují, pokud mají účast v jestotě bytosti „per essentiam“, liší se od této bytosti nejen věcně a podstatně, nýbrž i transcendentálně, t. j. svět (ens per participationem) a Bůh (ens per essentiam) nenáleží ani k jednomu společnému druhu ani k jednomu společnému rodu, nýbrž jsou jen analogicky něčím jednotným. Jiná jest tedy jestota světa a jiná jest jestota Božská, a mezi touto dvojí jestotou jest pouhá analogie či obdoba. Tato obdoba mezi světem a Bohem není však pouze zevnitřní, jaká jest na př. mezi lvem a člověkem udatným, nýbrž jest vnitřní, poněvadž sama jestota bytostí světových jest jestotě Božské podobna. Poněvadž svět jakožto bytosť údělná (ens per participationem) svou bytností na bytosti „per essentiam“ závisí, ale při této závislosti přece s ní k žádnému společnému rodu nenáleží, není mezi touto dvojí bytostí (inter ens „per participationem“ et ens „per essentiam“) žádného přechodu. „Inter ens participatum et ens per essentiam non est transitus.“ Kdybychom bytosť „per participationem“ jakkoliv rozmnožili a zvětšili, nikdy nedospějeme k bytosti „per essentiam“, ale také naopak z bytosti „per essentiam“ nikdy nepřejdeme k bytosti „per participationem“. Rozdíl mezi touto dvojí bytostí jest jednoduše nekonečný.

Poněvadž však svět jakožto bytosť „per participationem“ musí míti svůj vznik a původ od bytosti „per essentiam“, musil býti touto bytostí svobodně z ničeho stvořen. Stvoření z ničeho jest jedině možný přechod z bytosti „per participationem“ k bytosti „per essentiam“ — z tohoto světa k Bohu — a naopak. Každý jiný přechod jest naprosto vyloučen.¹⁾

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 44. art. 1. et in corp.; srv. Franz Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862. S. 85 ff.

Uvažujeme-li svět s kterékoliv strany, zdravý rozum nám praví, že vznik jeho, jeho vnitřní přirozenost, síly, jejich činnosti atd. bez tvůrčího konu zůstanou vždy záhadou nepochopitelnou. Každý jiný pokus původ světa jinak vysvětliti, než ze stvoření z ničeho, zcela zřejmě odporuje lidskému rozumu a jeho logickým zákonům.

c) Některé námítky proti stvoření světa.

§ 73.

1. Nejobyčejnější námítka proti stvoření světa z ničeho dovolávajíc se zákona příčinnosti zní: „Ex nihilo fit nihil“, „z ničeho nemůže se nic státi“, avšak stvoření znamená z ničeho něco vyvesti a proto jest stvoření nemožno. K námítce této brali jsme již na jiných místech zřetel. A proto zde jen zkrátka absurdnost její ukážeme.¹⁾

a) Věta: „ex nihilo fit nihil“ jen tenkráté má naprostou platnost, znamená-li „ex nihilo“ příčinu účinkující. Poněvadž nemůže býti účinu bez účinkující příčiny, jak samo sebo zřejmo, obsahoval by pojem stvoření jen tenkráté v sobě absurdnost, kdybychom tvrdili, že svět byl z ničeho stvořen beze vší tvůrčí příčiny. V tomto případě bychom kladli účín bez příčiny účinkující a následovně připouštěli holou a naprostou nemožnost. Poněvadž to, co bylo učiněno, nemohouc se samo učiniti, předpokládá s naprostou nutností vnější účinkující příčinu, již bylo učiněno, žádá i stvoření světa z ničeho dostatečné příčiny, a touto příčinou jest Bůh, bytosť svrchovaně dokonalá, vševědoucí a všemohoucí, jež může učiniti vše, co jest v sobě možno, co tedy nezahrnuje v sobě znaků neshodných a nesdružených.

Stvoření světa z ničeho může proto za nemožné pokládati jen ten, kdo vůbec Boha, bytosť duchovou, vševědoucím rozumem a všemohoucí vůlí obdařenou, popírá. Kdo však existenci Boží připouští, musí též stvoření světa z ničeho připouštěti. Poněvadž existence tato jest postulátem zdravého rozumu lidského, jest i stvoření světa z ničeho pravdou, již lidský rozum musí s naprostou nutností postulovati, chce-li původ světa rozumně vysvětliti.

¹⁾ Laskavý čtenář nám promine, pak-li při důkazu absurdnosti této námítky některé již známé věci opět uvedeme. Činíme tak jen k vůli souvislé přehlednosti správných a lichých momentů, které námítka tato proti stvoření tak často činěná v sobě zahrnuje. Totéž platí také o ostatních námítkách.

b) Axiom: „ex nihilo fit nihil“ má do sebe též naprostou platnosť, béře-li se „ex nihilo“ ve smyslu materiální příčiny. Neboť jest zhola nemožno, aby pouhá nicota byla látkou, z níž něco vzniká. — Pravíme-li však, že Bůh stvořil svět z ničeho, nechceme tím říci, že Bůh použil nicoty jakožto pozitivní látky ku stvoření světa. Nicota, právě proto, že jest pouhou negací a proto také kontradiktorickým opakem jestoty, nemohla sloužiti za látku, z níž Bůh tento svět vytvořil. Mezi nicotou a jestotou jest rozdíl naprostý, a proto ani Bůh nemohl stvořením nicoty v jestotu proměnit.

Abychom však zcela jasně poznali, jaký smysl a význam má ono „z ničeho“, z něhož Bůh tento svět stvořil, jest nám nicotu ještě blíže uvážiti.

Jak ontologie učí,¹⁾ má jestota dvojí význam: buď znamená skutečnou existenci bytosti nebo pouhou možnost této její existence. Poněvadž nicota v negaci jestoty záleží, naskytá se také v tomto dvojím smyslu. Popírá-li se existence věcí, vzniká nicota existence, a popírá-li se možnost věcí, povstává nicota možnosti. V prvním smyslu jest „nic“ to, co ve skutečnosti neexistuje, ačkoliv naprostě řečeno existovati může, na př. okřídlený kůň; ve smyslu druhém nazývá se nicotou, co není v sobě možno, co ve svém pojmu zahrnuje logický spor, na př. část jest větší, než celek, a proto ani existovati ani pomysliti se nemůže.

Nicota existence jest jen nicotou relativní (vzhledem totiž k existenci), kdežto nicota možnosti, která ve svém pojmu logický spor obsahuje, jest nicotou absolutní, kteráž proto také sluje nerozumem a nesmyslem.

Pravíme-li, že Bůh stvořením učinil tento svět z „ničeho“, vyjadřujeme tím pouhou nicotu existence a chceme říci: před stvořením tento svět neexistoval, a stvořením teprv dal mu Bůh byt či existenci. Poněvadž však Bůh plán tohoto světa choval ve svém rozumu od věčnosti, nebyl svět před svým stvořením nicotou naprostou, nerozumem a nesmyslem, nýbrž měl v rozumu Božském od věčnosti jestotu ideální a v této jestotě také možnost své skutečné existence.

Proto také Bůh stvořením nezpůsobil a neučinil toho, co bylo v sobě, vnitřně, logicky, metafysicky a naprosto nemožno. Stvořením převedl toliko Bůh svět tento ze stavu ideálnosti do

¹⁾ Viz moji „Filosofii podle zásad sv. Tom.“ I. část, str. 419.

stavu skutečné existence, podobně jako když umělec skuteční dílo své, jehož plán dříve ve svém rozumu pojal a všestranně promyslel. Rozdíl jest jen v tom, že umělec musí míti již dříve látku, kterou prací svou toliko různě utváří, kdežto veleumělec Božský ku svému dílu i tuto látku si připravil.

c) Má-li konečně slovo „ex nihilo“ (fit nihil) ten význam, že tam, kde není materiální příčiny (látky, hmotného substrátu), není možen také žádný účín, pak platí věta: „ex nihilo fit nihil“ jen o působnosti příčin konečných. Aby bytost konečná nějaký účín na venek mimo sebe způsobila, potřebuje vždy materiální příčiny či látky. Neboť činnost příčin konečných jen v tom záleží, že ve hmotu různé tvary uvádějí. A i těchto forem, kterými hmotu různě utvářejí, netvoří z ničeho, nýbrž vyvozují je toliko z prvě látky všem hmotným věcem společné, v níž všechny formy podstatné i případné v potenci jsou obsaženy. Avšak bytost nekonečná, vševědoucí a všemohoucí, tím se právě liší ve své činnosti na venek ode všech bytostí konečných a obmezených, že může nejen z prvě látky (ex materia prima) nové, vždy dokonalejší tvary vyvozovati a tak beztvárnou hmotu vždy více vyvíjeti a zdokonalovati, jak Genese o Božském šestidenním dílu vypravuje, nýbrž že může i prvou látku (ovšem jen ve spojení s nějakou podstatnou formou) z pouhé ideálnosti do existence převesti.

Jest sice pravda, že si konu tvůrčího nemůžeme představit. Kon tento jest předmětem nadsmyslným a proto našemu smyslovému poznání naprosto nepřístupným. Ale ani naše intelektuální poznání úplně ho nechápe; kon tento, uvažujeme-li jej bytně, není než Bůh sám, jeho naprostá a nekonečná přirozenost, kteréž obmezený rozum náš nikdy úplně a všestranně nevystihne.

A uvažujeme-li kon tvůrčí v jeho terminu, k němuž směřuje, i tu zůstává našemu rozumu přechod světa z pouhé ideálnosti v rozumu Božském od věčnosti obsažené do stavu existence nepochopitelný. Než nepochopitelnost tato nezahrnuje ničeho, co by se v jakékoliv příčině přičilo rozumu lidskému a jeho logickým zákonům, kdežto každá jiná nauka o původu světa, jak ji buď materialismus anebo pantheismus hlásá, jest netoliko nepochopitelná, nýbrž zcela očividně absurdní a nesmyslná obsahující v sobě tolik patrných a zjevných sporův a nemožností, že nelze ani pochopiti, jak vůbec může někdo této nauky hájiti. Nauka o stvoření světa jest nepochopitelná, nauka však, která stvoření popírá, jest nesmyslná. Každý nesmysl jest „eo ipso“

nepochopitelný, kdežto nepochopitelnost nemusí ještě nesmyslu v sobě zahrnovati. Co jest ve přírodě zjevův a udajů nepochopitelných, jako na př. život organický, vznik smyslných pocitů atd. a přece nebude nikdo tvrditi, že tyto zjevy jsou nesmyslny. A podobně se má se stvořením světa. Ano lidský rozum jest nucen, původ světa z konu tvůrčího vysvětlovati. Jinak zabředne do celé směsi absurdností a nesmyslů, ve které tak zpitomí, že potom nedbá ani prvých a základních zákonů logických, na kterých veškero naše poznání a veškera naše věda záleží. Kon tvůrčí jest sice nepochopitelný, avšak řeší s největší jasností, jaké si jen člověk může přát, všechny důležité záhady týkající se původu, vnitřní přirozenosti a konečného cíle světa. Slovem: nemá-li rozum, nemá-li věda při řešení původu světa upadnouti do absurdností a nesmyslností, musí útočiště bráti ke konu tvůrčímu.

Že svět Bohem z ničeho stvořen jest, není proto jenom článkem víry, nýbrž také nezbytným postulatem rozumu a vědy.¹⁾

2. Další námitka proti stvoření zní takto: Čím méně jest nějaká potence k činnosti (ke konu) disponována, tím více jest této činnosti vzdálena. Avšak nicota, ze které byl svět stvořen, popírajíc veškeru věcnou potenci jest od jestoty, která činností tvůrčí vznikla, nekonečně vzdálena. Kdyby svět byl z ničeho stvořen, musila by tvůrčí činnost touto nekonečnou vzdáleností od nicoty k jestotě projíti. Poněvadž však tento průchod nekonečnou vzdáleností jest nemožen, jest také nemožno stvoření z ničeho.²⁾

Jest sice pravda, že bytosť konečná nemůže nekonečnou vzdáleností projíti. Toto však neplatí o bytosti nekonečné. Ostatně námitka tato dopouští se chyby, již logika „petitio principii“ nazývá.

Každá vzdálenost předpokládá dva věcné terminy: „a quo“ a „ad quem.“ Kde není jeden neb druhý termin věcný, tam není žádné vzdálenosti. Poněvadž svět byl z ničeho stvořen a neměl žádného věcného terminu a „quo“, z něhož by byl stvořením k terminu „ad quem“ přešel, nemůže při stvoření o žádné vzdálenosti, ani konečné ani nekonečné, býti řeči. A není-li mezi nicotou a jestotou vůbec žádné vzdálenosti, jest zcela nemístná námitka, že tvůrčí činnost musila projíti nekonečnou vzdáleností.

¹⁾ Srv. sv. Thom.: In II. lit. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 1.; Divus Thom. Vol. I. p. 439 b.

²⁾ Srv. sv. Thom. I. qu. 45. art. 2. obj. 2.; De pot. qu. 3. art. 1. obj. 3.

3. Mezi účinem a účinkující příčinou musí býti naprostá proporce. Avšak mezi světem jakožto bytostí konečnou a Bohem jakožto bytostí nekonečnou není žádné proporce a proto svět nemohl býti z ničeho stvořen. Kdyby se soudilo z tohoto světa na tvůrčí kon bytosti naprosté a nekonečné, byla by to logická chyba, jež sluje „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“, — tak se dále proti nauce o stvoření světa namítá.

Podle zákona příčinnosti jest sice naprosto nezbytno, že účín musil býti prvé v účinkující příčině nějak obsažen. Neboť nebylo by účínu, kdyby účinkující příčina jeho dokonalostí, jeho vlastností atd. v sobě dříve nějak neobsahovala.

Účín nemůže býti ani dokonalejší, ani méně dokonalý, než jest jeho účinkující příčina. A toto platí také naopak. I účinkující příčina musí míti vždy své činnosti přiměřený účín.

V tomto smyslu musí býti mezi účinem a jeho příčinou naprostá úměrnost. Než z tohoto zákona neplyne, že každá příčina musí s účinem svým míti jednu a touže jestotu, jako na př. otec a syn. Může se státi, že příčina obsahuje v sobě dokonalost účínu svého způsobem mnohem dokonalejším a vznešenějším, než jest v účínu, což tenkrát má místo, když příčina co do jestoty mnohem výše stojí, než účín jí způsobený. Proto činí metafysika rozdíl mezi příčinami stejnoznačnými (causae univocae) a analogickými (causa analogae).¹⁾

Soudí-li tedy nauka křesťanská, že svět jakožto bytost konečná nemohl jinak vzniknouti, než konem tvůrčím bytosti nekonečné, nedopouští se žádné logické chyby. Jen tenkrát byl by soud tento lichý, kdyby učila, že Bůh, bytost nekonečná, jest stejnoznačnou příčinou (causa univoca) tohoto světa.

Avšak nauka křesťanská prohlašuje Boha za příčinu jen analogickou světa, kteráž, když na venek mimo sebe působí, jen konečný účín působiti může. Poněvadž však mezi nekonečnou analogickou příčinou a jejím konečným účinem není žádného jiného přechodu, než stvořením z ničeho, nemohl tento svět býti Bohem jiným způsobem učiněn, než stvořením z ničeho.

4. Proti stvoření světa nedá se proto také namítati věta: „Omne, quod agit, agit sibi simile.“ Věta tato, jež není, než zvláštní aplikací zákona kauzality na vespolný poměr mezi účinkující příčinou a jejím účinem, nikterak nepraví, že příčina a účín musí

¹⁾ Viz moji „Filosofii podle zásad sv. Tom.“ I. část, str. 501.

býti vždy také jedné a téže přirozenosti. Zákon kauzality žádá jen podobu mezi účinem a příčinou, nikoliv však rovnosti jejich jestoty.

Kdyby účín musil míti vždy touž přirozenost jako jeho příčina, nemohla by vůbec nekonečná bytost, která se nemůže ani rozdělit, ani rozmnožit, na venek žádné činnosti jeviti. A tento svět jakožto bytost konečná musil by býti pak buď účinem bytosti rovněž konečné a tato zase účinem bytosti konečné atd., nebo by musil existovati od věčnosti. Avšak obojí tato alternativa obsahuje v sobě, jak jsme viděli, holou absurdnost.

Svět tento jsa bytostí konečnou, nemohl býti od věčnosti. A vznikl-li v čase, nemohl vzniknouti bytostí konečnou, nýbrž toliko tvůrčím konem bytosti nekonečné. Každá jiná možnost jest zde úplně vyloučena. A totéž plyne z poměru bytosti nekonečné k tomuto světu. Ačkoliv naprosto řečeno bytost nekonečná může býti bez bytosti konečné, přece pod podmínkou, že mimo ni bytost konečná existuje, musila tuto bytost konečnou z ničeho stvořiti. Aneb jinými slovy: Bůh jakožto bytost naprostá a nekonečná byl úplně svoboděn nějakou zevnější činností jeviti nebo nejeviti. Avšak když se jednou svobodně rozhodnul, mimo sebe na venek působiti a tento svět učiniti, musil jej z ničeho stvořiti. Činnost Božská na venek jest eo ipso činností tvůrčí.

A proto ať již uvažujeme přechod od bytosti konečné k bytosti nekonečné, nebo naopak od bytosti nekonečné k bytosti konečné, bez konu tvůrčího se neobejdeme.

Poněvadž však bytost nekonečná jest zároveň bytostí nejvyšší inteligentní, kteráž ve všech činnostech idey svého rozumu uskutěňuje, jest také svět a všechny jeho bytosti výrazem a odleskem ideálního plánu, jež Bůh od věčnosti ve svém rozumu choval. A v tomto smyslu jest jestota tohoto světa jestotě Božské podobna. A proto i o tvůrčím konu Božském platí věta, že „omne, quod agit, agit sibi simile.“

5. Dále se proti stvoření světa namítá: Vše, co vzniká, musilo býti dříve možno. Avšak možnost či potence může býti jen v nějakém podmětu. A proto vše, co vzniká, vzniká z podmětu a nemůže vzniknouti z ničeho. — Na vyvrácení této námítky jest pouze potřebí, pojem možnosti poněkud zevrubněji uvážiti.

Možnost se naskýtá ve dvojm smyslu.

a) Buď znamená objektivní či logickou potenci, jež není, než čirou vnitřní možností věcí. Vše co se dá pomyslit, co tedy

ve svém pojmu nezahrnuje znaků sporných, vespole neshodných a nesdružených, jest logicky či uvnitř možno, na př. existence jiného mnohem dokonalejšího všehomíru, než jest vesmír tento. Již svrchu¹⁾ kde jsme jednali o smyslu slova „z ničeho“, z něhož svět byl stvořen, pravili jsme, že „z ničeho“ neznamená logické či vnitřní nemožnosti. Neboť co uvnitř ve svém pojmu zahrnuje logický spor, jest holý nesmysl, a nesmyslu nemůže ani Bůh učiniti. Tak na př. nemůže Bůh učiniti, aby kruh byl čtverhranný, aby jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě bylo a nebylo atd. A proto musil svět, dříve, než byl stvořen, býti uvnitř či logicky možen. A tuto logickou možnost svět měl v ideji, ve které Bůh jej od věčnosti myslil a podle které jej v čase stvořil.²⁾

b) Anebo znamená možnost také potenci subjektivní a reální (věcnou), jež není již pouhou vnitřní a logickou možností, nýbrž předpokládá bytost skutečně existující záleží ve schopnosti či vloze této bytosti buď něco činiti nebo trpěti. Tak na př. má člověk schopnost smyslné předměty postřehovati, pravdu poznávati a dobro milovati atd. Potence reální či subjektivní předpokládá možnost logickou. Jen to, co jest logicky a uvnitř možno, může býti také předmětem potence reální.

Poněvadž reální potence svou vnitřní povahou směřuje ke konu, v němž teprv svého doplnění a dovršení dochází, jest vzhledem k tomuto konu něčím nedokonalým, kdežto kon poslední dokonalost potence znamená. Z čehož plyne, že Bůh jakožto čirý a jednoduchý kon (simplex et purus actus) nemůže v sobě míti žádných subjektivních a reálních potenci, které se mají teprv vyvinouti a vývojem tímto své přiměřené dokonalosti dosíci. Bohu nelze připisovati tvůrčí schopnosti či vlohy, která byla v Bohu ve stavu potenciálním od věčnosti a která teprv v čase se uskutečnila a tak v kon přešla. Vše, co v Bohu jest, jest jen kon, jenž s jeho podstatou se úplně ztotožňuje. A proto i kon tvůrčí musil býti v Bohu od věčnosti. Časový jest jen výmez či termin tohoto tvůrčího konu, jímž Bůh tento svět ze stavu ideálnosti, jakýž měl v jeho myšlence od věčnosti, do stavu existence převedl.

Podle toho choval Bůh od věčnosti ve svém rozumu ideu tohoto světa a v této ideji také jeho logickou možnost a konem své vůle, jenž s podstatou jeho jest identický, převedl tuto logickou možnost v čase do skutečnosti.

¹⁾ Str. 636.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 44. art. 3. in corp.

Z toho také lze poznati, jak jest rozuměti moci, již Bůh tento svět stvořil.

Moc tato nesmí se zaměňovati s činnými i potencemi, jimiž bytosti stvořené působí.

V každé stvořené bytosti jest věčný rozdíl mezi její přirozeností, činnou (a trpnou) potencí, činností (konem) a předmětem (terminem, výmezem) této činnosti.

Činné potence bytostí stvořených směřují sice k činnostem, ale přece samy v sobě těchto činností v sobě nezahrnují. I může se státi, že tyto potence se ani nevyvinou a k činnostem sobě přiměřeným nepřejdou, jako na př. u člověka, jenž má veliké hudební nadání, ale nemá příležitosti, aby se v hudbě cvičil. —

Jinak u Boha. V Bohu jakožto bytosti naprosto jednoduché jest přirozenost a činnost jedna a táže věc. Proto v něm není činných potencí, které by ze své potenciálnosti teprv do činnosti přecházely a tak se vyvíjely a uskutečňovaly. Bůh není složen z různých potencí a jejich konů, nýbrž jest jediný čirý kon. A proto i všechny potence činné, jimiž na venek působí, — o potencích trpných nemůže vůbec býti v Bohu řeči — jsou tento jediný s jestotou Božskou naprosto identický kon. Kdykoliv Bůh na venek působí, zůstává kon Božský úplně beze změny, zůstává týž, jaký byl od věčnosti. Změna se toliko děje ve vnějším terminu, k němuž jeden a týž kon Božský naprosto nezměnitelný směřuje. Tak i při stvoření nepřešel Bůh z potence do konu, nýbrž od věčným konem své nekonečné jestoty převedl toliko svět ze stavu ideálnosti do stavu reálnosti.

Od ostatních námítek, které se ještě proti stvoření světa činí, můžeme zde odezřít, poněvadž jejich lichost již z rozboru pojmu stvoření zcela jasně plyne.¹⁾

d) Stvoření z ničeho jest vlastní a specifickou vlastností Božskou.

§ 74.

1. Poněvadž jest moc tvůrčí ve všemohoucnosti Božské ob- sažena, jest tak Bohu vlastní, že se nedá naprosto žádnému tvorů přivlastniti.

¹⁾ Mnohé jiné námítky uvádí sv. Tom. ve svém díle: De potentia. qu. 3. art. 1.; Sr. Kleutgen: Phil. der Vorzeit. Münster 1863. Bd. 2. S. 840 ff.; Tiberghien: Introduction à la philosophie et Préparation à la métaphysique. Brux. 1880. 2. ed. p. 466.

Tvůrčí moc jakož i tvůrčí činnost bytně (entitativně) uvažovaná není, než sama bytnost Božská, pokud ji sobě ve vztahu ku vzniku tohoto světa myslíme. A jako bytnost Božská jest nekonečná, tak jest nekonečná i tvůrčí moc s touto bytností věčně tožná. Avšak žádnému tvorů jakožto bytosti konečné nemůže se zdělití a přivlastniti moc a síla nekonečná.

Mimo to jest činnost každé bytosti stvořené a to jak v podmětu činném, z něhož vychází, tak i ve předmětu trpném, jenž ji v sebe přijímá, pouhou případností. Poněvadž však případnost nemůže býti bez podmětu, jemž inheruje, proto bytosť stvořená nemůže ničeho působiti, nemá-li podmětu či látky, na níž by tuto svou působnost jeviti mohla. Proto jest zcela nemožno, aby stvořená bytosť něco stvořila.

Tvůrčí moc Božská není však pouhou případností Božské podstaty, která by z podmětu činného na předmět trpný přecházela, nýbrž jest sama podstata Božská, která jest nejčirější a nejjednodušší kon beze všech potenci. A proto Bůh nepotřebuje ku své činnosti žádné předběžné látky jakožto potence, z níž by podobně, jako stvořené bytosti, různé toliko tvary vyvozoval.

Sv. Tomáš moc tvůrčí jakožto podstatnou vlastnost Božskou, jež se tvorstvu nedá naprosto zdělití, takto odůvodňuje: „*Prima (ratio) est ex hoc, quod potentia facientis proportionatur distantiae, quae est inter id, quod fit, et oppositum, ex quo fit . . . Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet. Quia a quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens, quantumcunque ab alio ente distans invenitur: et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse, nisi potentiae infinitae. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est: unde id solum se toto agit, quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus: unde et rem agere secundum totam ejus substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum in faciendo aliquid accipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est, et ideo solius ejus est creare.*“¹⁾

2. Čím vznešenější a dokonalejší příčina, tím dokonalejší také její činnost. Poněvadž jest Bůh prvá příčina, na níž všechny

¹⁾ De pot. qu. 3. art. 4. in corp.

ostatní příčiny ve světě jako příčiny druhotné závisejí jak ve své jestotě tak i ve své činnosti, musí jeviti také činnost prvou, t. j. činnost, kteráž již na žádné jiné činnosti nezávisí a kteráž jest nezbytnou podmínkou každé jednotlivé činnosti bytostí světových. A to jest činnost tvůrčí, která jest proto jedině Bohu vlastní.¹⁾

3. Jest axiom, že „agere sequitur esse“. Činnost každé bytosti řídí se dle její přirozenosti. Známe-li činnost nějaké bytosti, můžeme z ní také její vnitřní povahu a přirozenost vystihnouti. Ale i naopak plyne také ze přirozenosti věci její vlastní a specifická činnost. Mezi vnitřní bytností věci a její činností jest úplná úměrnost.

Bůh jakožto bytosť naprosto dokonalá nemůže ve své jestotě či přirozenosti na žádné jiné bytosti záviseti. „Deus est ens absolute in suo esse independens.“ A je-li nezávislý ve své přirozenosti, musí také ve své činnosti býti na každé vnější příčině nezávislý. Nezávislost bytnosti či přirozenosti žádá s naprostou nutností také úplné nezávislosti v činnosti. Avšak Bůh by nebyl nezávislý ve své činnosti, kdyby k ní podobně jako každá jiná bytosť světová potřeboval látky či hmoty již existující. A proto Bůh jakožto bytosť nekonečně dokonalá liší se specificky ode všech ostatních bytostí svou mocí tvůrčí. Bůh může sice hmotu stvořenou nejrůznějším způsobem — podstatně a případně — pozměňovati a tak ji pořád více vytvářeti a zdokonalovati. Poněvadž však tato činnost přísluší také příčinám druhotným (*causis secundis*, bytostem světovým), které také mohou hmotu světovou rozmanitě vyvíjeti a utvářeti, jest činnost tvůrčí jen Bohu vlastní a nemůže se tvorům zdělití.

Mimo to jest každá bytosť potud činna, pokud jest sama ve skutečnosti (*in actu*, v konu). Čím méně jest bytosť v potenci, a čím více jest v konu (ve skutečnosti), tím jest také činnost její dokonalejší. Poněvadž však Bůh jest nejjednodušší a nejčirější kon (*simplicissimus et purissimus actus*), v němž není žádných nevyvinutých potenci, musí mu také příslušetí nejdokonalejší činnost, a to jest činnost tvůrčí, která jediná má za účín (*termin*) celou jestotu hmoty, tedy jak prvou látku tak i podstatnou formu její, a nikoliv toliko jednu její část, totiž formu, jako má činnost bytostí stvořených.²⁾

Kdyby bytosť naprosta potřebovala ku své činnosti nějaké látky, nepronikala by její příčinnost neprostředně až ku vnitřní

¹⁾ Sv. Tom. C. gent. lib. 2. cap. 21.

²⁾ Sv. Tom. De pot. qu. 3. art. 1.

jestotě věci, nýbrž směřovala by jen k různé pozměně látky již existující a pozměnou touto k utvoření různých určitých bytostí. —

Poněvadž mezi účinem a jeho příčinou musí býti naprostá úměrnost, musí také částečný (partikulární) účín míti partikulární příčinu a všeobecný účín také všeobecnou příčinu.

Kdykoliv příčina částečná (t. j. bytosť stvořená) jest činna, vždy ve hmotu uvádí jen novou formu a tvoří tak tu neb onu věc. Činnost tato působí jen jednu část jestoty věci, t. j. její formu (buď podstatnou nebo případnou), její prvou látku však vždy již předpokládá. Účín působnosti příčiny částečné jest sice produkce „ex nihilo sui“, nikdy však zároveň také „ex nihilo subjecti“. Příčina částečná může utvořiti na př. sochu z toho, co nebylo sochou, zvíře z toho, co nebylo zvířetem, člověka z toho, co nebylo člověkem, — tedy „ex nihilo sui“, — avšak vždy při tom musí míti nějakou látku, kterou novými a dokonalejšími tvary určuje a tak z nižšího stupně jestoty na stupeň vyšší povznáší. Proto může také každá částečná příčina jen jistý určitý druh bytostí vytvořiti. Tak na př. může rostlina zploditi zase jen rostlinu, zvíře zase jen zvíře a to ještě jen toho druhu, k němuž samo náleží. A i člověk, jehož rozumné a svobodné přirozenosti otvírá se téměř nekonečný obor činnosti, může vždy jen věci určitých druhů činností svou způsobiti. I jeho činnost závisí na látce a proto působí jen podstatné nebo případné tvary věci, nikdy však celou jejich jestotu a bytnost.

Poněvadž však Bůh jakožto všeobecná příčina všech věcí (causa universalis) není ve své působnosti na venek obmezen tím aneb oním rodem anebo druhem věcí, působí všecky věci podle celé její jestoty, tedy nejen podle jejich tvarů, nýbrž také podle jejich své látky.

Poněvadž jestota konečných věcí se skládá z potence a konu (z látky a tvaru), může nicota, z níž stvoření vyšlo, státi buď proti konu (tvaru), nebo proti potenci a konu (proti látce a tvaru).

V prvému případě nepopírá nicota veškeré jestoty, nýbrž toliko určitý kon či tvar její. Pravíme-li na př., že dřevěná koule před jejím zhotovením nebylo, netvrdíme, že dřívě vůbec ničeho nebylo, co koule v sobě obsahuje, nýbrž pravíme toliko, že dřevo dřívě, než koule byla z něho zhotovena, nemělo tvaru, který z něho kouli učinil. A poněvadž tvar či forma určuje jestotu věci (forma dat esse rei), pravíme, že koule tím, že byla zhotovena z beztvárného dřeva, byla učiněna ex nihilo „sui“. Ex nihilo

„sui“ stojí tedy jen proti tvaru koule, jenž beztvárné dřevo určuje a z něho kouli činí. A proto věta: „před zhotovením koule nebylo koule“, dá se zaměnití větou: „před zhotovením tvaru koule nebylo koule“.

Ve druhém případě stojí nicota naprosto proti jestotě vůbec, a pravíme-li v tomto smyslu, že něco bylo z ničeho učiněno, vyjadřujeme tím nejen že věc podle svého tvaru (ex nihilo sui), nýbrž i podle své látky (ex nihilo subjecti), tedy podle celé své jestoty byla učiněna z ničeho (ex nihilo sui et subjecti).

Rozdíl mezi činností příčin částečných a příčiny všeobecné v tom právě záleží, že ony předpokládají již preexistující látku, kterouž toliko různým způsobem přeměňují a přetvořují, kdežto tato (příčina všeobecná) nepřetvořuje toliko látky již bytující, nýbrž věc jakožto věc podle celé její jestoty tvoří z ničeho.

Jelikož Bůh zahrnuje v sobě náplň jestoty ve veškerém jejím rozsahu a dosahu a to v nejjednodušším a nejdokonalejším konu, musí býti příčinou vší jestoty a proto nejen tvarů, jimiž věci jsou těmi věcmi, kterými právě jsou, nýbrž i prvé látky (materia prima), kteráž jest substrátem všech hmotných věcí ve světě.

Sv. Tomáš rozdíl mezi činností příčiny částečné a všeobecné takto vysvětluje: „Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut sc. effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis, quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares particularibus, universalibus vero universales. Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter: per alias autem facti-ones fit hoc ens vel tale, nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.“¹⁾

4. Avšak tvůrčí moc nejen se nemůže žádnému tvorů přivlastniti, nýbrž nemůže ani při své činnosti tvora jakožto nástrojné příčiny použiti.

Nástrojná příčina (nástroj) buď se bere ve smyslu širším anebo v užším a vlastním. V prvním smyslu znamená nástroj každou účinkující příčinu, která působí mocí vyšší příčiny. V tomto

¹⁾ C. Gent. lib. 2. cap. 21. n. 3.; De pot. qu. 3. art. 1. in corp.; Divus Thomas. Vol. I. p. 382 b.

smyslu jsou všechny stvořené bytosti nástroji v rukou Božích, poněvadž jsou jen potud činnosti schopny, pokud mají účast v činnosti a působnosti Božské.

Běře-li se nástroj v užším a vlastním smyslu, znamená věc, kterou příčina vyšší a vznešenější uschopňuje k vykonání účinu, k němuž dotčená věc sama sebou schopna není. Tak na př. péro, má-li psáti, musí býti vedeno a řízeno rukou pisařovou. Samo ze sebe není žádného písma schopno. A totéž se jeví při každém nástroji. Působí-li příčina hlavní (na př. ruka pisařova) nástrojem nějaký účín, nezděluje nástroji žádné trvalé formy či vlastnosti, nýbrž uvádí jej pouze do pohybu a tímto pohybem pak vykonává práci, k níž přirozeně směřuje. Hlavní příčina pohybuje tedy nástroj a řídí jej při tomto pohybu tak, aby jevil jen takovou činnost, kteráž provedení její vlastní práce umožňuje. Sv. Tomáš praví o nástrojné příčině: „Instrumentum nunquam adhibetur ad causandum, nisi per viam motus. Est enim ratio instrumenti, quod sit movens motum.“¹⁾ A na jiném místě dí týž svatý učitel: „Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed per motum, quo movetur a principali agente, unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti.“²⁾

V nástroji jest takto dvojí činnost rozeznávati: jednu, která vychází z jeho přirozenosti a jest mu proto vlastní, na př. krájení u nože, řezání u pily atd., a druhou, kterou má nástroj jen potud, pokud jej hlavní příčina k uskutečnění své vlastní činnosti do pohybu uvádí. Řeže-li na př. pila prkna tak, že se hodí ku zhotovení lavice, skříně atd., není jejím účinem, nýbrž účinem hlavní příčiny.

„Instrumentum“, praví sv. Tomáš, „habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam non operatur in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis: non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit scamnum.“³⁾

Aby však nějaká věc mohla se státi nástrojem příčiny hlavní, musí míti v sobě schopnost buď přirozenou neb aspoň obedienciální,⁴⁾

¹⁾ C. gent. libr. 2. cap. 21.

²⁾ III. qu. 62. art. 1. in corp.

³⁾ Sv. Tom. III. qu. 62. art. 1. ad 2.

⁴⁾ Viz moji „Filosofii podle zásad sv. Tom.“ I. část, str. 349.

aby činnost příčiny hlavní v sebe přijati mohla. A proto musí býti mezi činností příčiny hlavní a mezi činností, již nástroj se hlavní příčině propůjčuje, buď přirozená neb aspoň nadpřirozená proporce. Jinak nemůže hlavní příčina nástroje k činnosti své užiti.

Avšak mezi činností tvůrčí a mezi bytostí stvořenou není entitativně ani přirozené ani nadpřirozené proporce. Bytost stvořená jsouc svou jestotou jen konečná, nemůže v sebe přijati nekonečné tvůrčí moci Božské a proto se také naprosto nehodí za nástroj ke tvůrčí činnosti Božské. Mimo to má každý nástroj svou vlastní činnost, již hlavní příčina k uskutečnění svého účinu používá. A činnost tato, jež se liší od činnosti hlavní příčiny, musí míti také svůj vlastní účín, jenž přirozeně a logicky účín hlavní příčinou obmyslený předchází. Tím právě hlavní příčina koná svou práci, že používá ku provedení svého účinu činnosti nástroji vlastní.

Poněvadž každá bytost mimo Boha svými činnostmi působí jen nové (podstatné a případné) tvary, nemůže jí Bůh použití k vytvoření celé hmotné podstaty jak podle podstatného tvaru tak i podle první látky.

Mimo to kdyby Bůh při stvoření používal nějaké nástrojné příčiny, musila by tato příčina již před stvořením existovati. Tato existence však zahrnuje v sobě dvojí absurdnost. Poněvadž nemůže před stvořením mimo Boha nic existovati, nemohl býti vedle Boha také žádný nástroj, jehož by byl Bůh ku stvoření použil. Toť první absurdnost. Mimo to již pojem stvoření vylučuje použití každého nástroje. Moc tvůrčí tvoří veškeru jestotu svého účinu. Kdyby však používala k tomuto účínu činnosti nástroje, nepůsobila by již veškeré jestoty jeho, poněvadž by nástroj, an svou činností působí svůj vlastní účín, působil také v tomto smyslu svou vlastní, od účínu hlavní příčiny rozdílnou jestotu. A v tom tkví druhá absurdnost. A proto velmi případně praví sv. Tomáš: „*Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet ‚esse‘ absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium.*“¹⁾

¹⁾ I. qu. 45. art. 5. in corp.; srv. C. gent. lib. 2. cap. 21.; Suarez: Disp. Metaph. Disp. XX. Sect. III. opp. tom. XXV. Paris 1866. (Vivès.)

e) Bůh stvořil svět svobodně.

§ 75.

S naukou o stvoření světa z ničeho co nejtěsněji souvisí svoboda tvůrčího konu Božského, o které jest nám ještě zvláště pojednati a to hlavně proto, poněvadž v novější době jsou filosofové, kteří připouštějíce stvoření světa z ničeho tvrdí, že Bůh jakožto příčina účinkující může svět z ničeho stvořiti, ale jakožto příčina naprostá musí jej stvořiti.¹⁾

Poněvadž svoboda konu tvůrčího zahrnuje v sobě nemalé nesnáze, proto nebude zajisté od místa, předešleme-li krátkou úvahu o svobodě Božské vůbec.

1. Ačkoliv všechny vlastnosti Božské jsou věcně s podstatou a bytností Božskou tožny, přece se jak od sebe tak i od bytnosti Božské virtuálně liší. Tento virtuální rozdíl má základ a důvod jednak v samé přirozenosti Božské, jednak také v našem rozumu. Má základ v samé přirozenosti Božské, poněvadž a) jednoduchá Božská bytnost a jestota rovná se všem možným dokonalostem, které se ve tvorstvu jednotlivě a o sobě jeví, b) poněvadž Božská podstata vzhledem k tomu, že svět stvořila, zachovává a řídí, může vstoupiti ke tvorstvu v nejrozmanitější vztahy, a c) poněvadž působí na venek různé účiny, ku kterým ve tvorstvu jest různé síly předpokládati.

Tento rozdíl má na druhé straně také základ v našem rozumu, jenž nemoha poznati Boha přímě a neprostředně tak, jak v sobě jest, pozoruje a uvažuje různé projevy a účiny moci jeho na venek, z nichž si pak různé pojmy vlastností a dokonalostí Božských tvoří. Z těchto vnějších projevů poznává rozmanité vlastnosti Božské, jako na př. Božskou dobrotu, spravedlnost, věčnost, nesměrnost atd. Vlastnosti tyto vyjadřují věcně vždy jednu a touže Božskou podstatu, ale s různých hledisk a stanovisk. Poněvadž Bůh v různých tvorech různě se jeví, proto nelze vlastností a dokonalostí Božských, ačkoliv věcně s jestotou Božskou se úplně ztotožňují, mezi sebou zaměňovati. Věcně jest na př. bytnost a svobodná vůle Božská jedna a táže věc, virtuálně však se přece od sebe liší. Při bytnosti Božské odezíráme úplně od její činnosti na venek, kdežto při svobodné vůli myslíme si bytnost Božskou v poměru

¹⁾ Cousin praví: „Dieu, s'il est une cause, peut créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer.“ V. Camill. Mazella, S. J. De Deo creante. Romae 1880. p. 50.

ku vnějším bytostem, v němž bytnost Božská může býti, ale nemusí. A proto nelze říci: Poněvadž Bůh stvořil tento svět konem, jenž jest s podstatou Božskou jedna a táže věc, proto stvořil také tento svět právě tak nutně, jak nutna jest Božská podstata sama. — Jen tenkrát by byl tento závěr oprávněn, kdyby Bůh na venek byl činný svou bytností a nikoliv svou svobodnou vůlí, kteráž, ačkoliv s bytností entitativně jedno jest, přece se od ní virtuálně (*cum fundamento in re*) liší.

Kdežto bytnost Božská jest v Bohu něčím naprostým, znamenajíc to, co po lidsku řečeno, činí Boha Bohem, vyjadřuje vůle Božská vztah k nějakému terminu, k němuž svou činností směřuje.

Termin tento může býti však dvojitý: buď jest jím Bůh sám, totiž jeho nekonečné dobro, nebo něco, co jest mimo Boha. Jen sebe chce (miluje) Bůh nutně, vše, co mimo něj existuje, chce svobodně.

Chce-li Bůh bytosti mimo sebe, chce je jen potud, pokud mají účast v jeho naprosté dobrotě. Sebe chce jakožto poslední cíl a účel, věci mimo sebe existující chce jen jakožto prostředek k tomuto poslednímu cíli.

Kdykoliv chceme a volíme prostředek k nějakému cíli, chceme a volíme jej jen tenkrát nutně, když bez něho dotčeného cíle zhola a naprosto nemůžeme dojíti. Kdo chce zachovati tělesný život, musí jísti a píti. Je-li však nám možno cíle i bez tohoto prostředku dosíci, pak jej chceme a volíme svobodně.

Poněvadž Bůh jakožto bytost naprosto svrchovaná má v sobě náplň všech dokonalostí, nepotřebuje žádné věci mimo sebe. A proto když tento svět stvořil, nestvořil ho proto, poněvadž ho jakožto prostředku za jakýmkoliv účelem potřeboval, nestvořil ho nutností své přirozenosti, nýbrž toliko svobodnou vůlí svojí. A proto jest při konu, kterým Bůh chce a miluje sebe a svět mimo sebe existující, rozeznávati kon sám a jeho vztah k terminu. Kon jest entitativně Bůh sám, jeho nekonečná bytost a podstata; poněvadž však tento kon směřuje ku dvojímu, podstatně různému terminu, k Bohu a ku světu, proto jest vzhledem k Bohu nutný, vzhledem ku tvorstvu úplně svobodný.

Poněvadž jest Bůh jednoduchý a čirý kon (*simplicissimus et purissimus actus*), v němž není žádných nevyvinutých potencií, proto nebyla vůle Božská vzhledem ku stvoření světa prvé v pouhé

potenci, z níž teprv později do konu přešla, jako vůle naše, kdykoliv se rozhodneme nějaký skutek vykonati. Kon tvůrčí jest v Bohu právě tak věčný, jako jest věčná jeho Božská podstata. A proto kdykoliv Bůh na venek svobodně působí, svoboda a nahodilost této působnosti není obsažena v působnosti samé, nýbrž výhradně jen v zevnějším terminu, k němuž tato působnost směřuje. A proto pravíme-li, že Bůh mohl tento svět stvořiti i nestvořiti, že mohl místo tohoto světa i jiný svět z nescíslného počtu možných světů stvořiti, nevkládáme v Boha žádnou sílu, která teprv má v kon přejíti, nýbrž chceme toliko říci, že kon, jímž Bůh tento svět stvořil, mohl také beze všeho zevnějšího terminu zůstatí, nebo že mohl místo tohoto světa zcela jiný svět stvořiti. Kdežto svoboda bytostí konečných záležitostí „in indifferentia potentiae ad actum“, jest svoboda Božská pouhou indiferencí (nelišností) „actus ad terminum“. Z čehož patrno, že svoboda Božská podstatně se liší od svobody všech ostatních intelligentních bytostí.

Tuto pravdu můžeme ještě jiným způsobem objasniť a vysvětliti.

Veškerá nesnáze, jež ve svobodném konu tvůrčím jest obsažena, v tom záleží, že ačkoliv kon tento jest Bohu bytný a podstatný, přece účín, jež působí, jest úplně svobodný a proto také nahodilý. Kon tvůrčí může tedy účín míti, ale nemusí. Způsobil-li nějaký účín, mohl jej právě tak dobře také nezpůsobiti, nebo mohl místo něho zcela jiný účín způsobiti. Než to právě se zdá býti nemožným, aby v bytosti nejvyšší dokonalé a naprosto nezměnitelné mohlo se něco mysliti, bez čeho by se bytost tato zcela dobře mohla obejiti.

Avšak tato nesnáze, jež ve svobodě Božské na prvý pohled se naskytá, tím právě vzniká, že si nepředstavujeme svobody Božské, tak jak v sobě jest, nýbrž že v Bohu vnášíme svobodu bytostí stvořených se všemi jejich nedostatky.

Kdybychom při svobodě Božské odezřeli ode všech nedokonalostí a nedostatků, jimiž svoboda naše jest stížena, pak zajisté zmizely ihned všechny nesnáze, které úvaha o svobodě tvůrčího konu Božského jinak může působiti. —

Svoboda vůbec stojí proti nutnosti. Nutnost může býti dvoji: mravní a fysická. Nutnost mravní záleží v závazku, který zákony a povinnosti vůli ukládají. Nejvyšším stupněm této (mravní) nutnosti jest otroctví, kdežto nejdokonalejší mravní svoboda záleží ve svobodě (výjimce, exemci) od každého zákona a od každé povinnosti.

Jednáme-li o svobodě tvůrčího konu Božího, nemíníme této mravní svobody, nýbrž máme na zřeteli fysickou svobodu, která v tom záleží, že svobodný kon jest prost jak zevnější (fysické) tak i vnitřní nutnosti. Není-li člověk zevnějším násilím k nějakému skutku nucen, jest tento skutek prost zevnější nutnosti, a není-li zároveň k tomuto skutku uvnitř nutkán, jest prost i vnitřní nutnosti. A proto jen ten skutek jest úplně svoboden, jenž není fysickým násilím vynucen, a k němuž není člověk vnitřní nutností determinován. Svoboda ode vnitřní nutnosti sluje svoboda nelišnosti (*libertas indifferentiae*), v níž pravá a vlastní podstata svobody záleží. Tato svoboda nelišnosti může býti trojí: 1. svoboda protiřečnosti (*libertas contradictionis*), t. j. svoboda volby mezi skutkem a jeho zanecháním, na př. mezi psaním a nepsaním, čtením a nečtením; 2. svoboda rozdělení (*libertas specificationis*) t. j. svoboda volby mezi rozličnými druhy neb tvary činu, na př. mezi psaním, čtením, počítáním atd. a konečně 3. svoboda příčnosti (*libertas contrarietatis*), t. j. svoboda volby mezi činem nějakým a činem jemu příčným, na př. mezi činem dobrým a špatným.

Svoboda příčnosti záležejíc ve volbě mezi mravním dobrem a zlem, jest nedokonalostí a nedostatkem svobody a následovně může míti místo jen u bytostí konečných, nikdy však u bytostí naprosto dokonalé a nekonečné. Proto může míti Bůh jen svobodu protiřečnosti a rozdělení.

Než tuto Božskou svobodu protiřečnosti a rozdělení, záležející jednak v nelišnosti ke konu a k zanechání jeho, a jednak v nelišnosti k rozličným druhům konu, jest nám ještě místněji uvážiti.

Nelišnost vůle může buď vylučovati veškeru determinaci vůle k jednomu toliko předmětu čili veškero rozhodnutí, jímž se pro ten aneb onen předmět určuje, nebo může znamenati pouhou potenci tohoto rozhodnutí, jež vůle může učiniti, ale ještě neučinila.

V prvním případě vyjadřuje nelišnost vnitřní povahu svobody a přísluší v tomto smyslu také Bohu, jenž svou přirozeností jest úplně nelišný (*indifferentni*) ke stvoření světa a k jeho nestvoření, jakož i ku stvoření tohoto světa především ostatními možnými světy. Ačkoliv Bůh od věčnosti svobodnou vůlí se rozhodnul, že tento svět v čase stvoří, přece svou přirozeností nebyl nikterak k tomuto stvoření ani určen ani nutkán.

Ve případě druhém znamená nelišnost vůle nedokonalost svobody a náleží jen tvorům, nikoliv však Tvůrci. Jen tvorové

mohou míti potence ke konům nelišné, které z pouhého stavu možnosti či potenciálnosti teprv průběhem času uvádějí do skutečnosti. Bůh jakožto bytosť naprosto dokonalá, nekonečná, jednoduchá a nezměnitelná nemůže míti žádné potence, která jsou sama v sobě ku svému příslušnému konu úplně nelišná může uskutečnění tohoto konu na pozdější dobu odkládati a odročovati. Proto nemůže také čin tvůrčí předcházeti pouhá tvůrčí potence či vloha, jež teprv později na rozkaz vůle do konu přechází. Činnost tvůrčí jest čirý kon a proto jest v Bohu tak věčná, jako jest věčná podstata Božská, s níž věcně úplně v jednu a touže věc spadá. A tento tvůrčí od věčnosti v Bohu existující a s Božskou jestotou tožný kon jest úplně indiferentní ku svému terminu, t. j. ku stvoření světa a k jeho nestvoření, ke stvoření tohoto světa přede všemi ostatními možnými světy. — Svoboda nelišnosti zahrnuje v sobě volbu aspoň mezi dvěma předměty. A volba tato může se zase dvojím způsobem jeviti. Buď znamená jednoduchý výběr předmětu před předmětem. V tomto smyslu náleží volba k bytnosti svobody a neobsahajíc v sobě žádné nedokonalosti jest také ve svobodě Božské zahrnuta.

Anebo bytosť svobodná napřed uvažuje a soudí, co jí mezi dvěma aneb více předměty jest voliti, a rozhoduje se k volbě teprv na základě této úvahy a tohoto soudu. Volba tato náleží jen ke svobodě tvorů, nikoli však ke svobodě Božské, z níž všecka nerozhodnost, všecka úvaha a soudnost jest naprosto vyloučena. Tvorové napřed uvažují podněty (motivy), které více nebo méně doporučují předměty, mezi nimiž mají volbu, a potom teprv volbu definitivně vykonají. Výkon volby následuje teprv na nerozhodnost pro ten aneb onen předmět a děje se teprv po úvaze důvodů, které buď „pro“ aneb „contra“ svědčí. Jinak u Boha. Bůh jsa bytosťi svrchovaně dokonalou, nemůže býti nikdy nerozhodnut, co jest mu činiti a co zanechati, nemůže uvažovati přede svým jednáním o příčinách a důvodech pro toto jednání a teprv po této úvaze ze stavu nerozhodnosti ke skutečné činnosti přecházeti. A proto musí býti každý svobodný kon Božský, uvažujeme-li jej entitativně v Bohu od věčnosti, jinak by Bůh musil přejíti z nerozhodné a nelišné potence do konu, a nebyl by již bytosťi nekonečnou, jednoduchou a nezměnitelnou, slovem: nebyl by Bohem. — Je-li však každý svobodný kon v Bohu od věčnosti, neplyne z toho, že také vnější termin či předmět tohoto konu musí existovati od věčnosti. Bůh se může věčným úradkem své vůle

svobodně na tom ustanoviti, že svět v určité době z ničeho stvoří. Když tato doba se přiblíží, pak věčný tvůrčí kon působí svůj účín. A proto, ačkoliv tvůrčí kon jest v Bohu od věčnosti, přece působí svůj termin v čase.

Dále zahrnuje v sobě svoboda také potenci či možnost. Co se svobodně děje, mohlo se také nestati. Než možnost tuto můžeme uvažovati buď jakožto princip konu aneb jakožto princip účínu tohoto konu. Je-li tato možnost principem konu, může z ní tento kon následovati, ale nemusí. A tato možnost konu jest podstatou svobody bytosti stvořených.

Není-li však tato možnost principem konu, nýbrž jen jeho vnějšího účínu čili terminu, pak jest svobodný kon sám v sobě něčím stálým, věčným a nezměnitelným a toliko jeho vnější termin, jež tento kon mimo sebe klade, může býti aneb nebýti. A tato možnost vnějšího účínu jest právě charakteristickým znakem svobody Božské. Z pojmu svobody bytostí stvořených plyne, že z ní může kon následovati, ale nemusí, a i když z ní kon nějaký následuje, mohl místo něho zcela jiný kon následovati. A totéž platí také o terminu tohoto konu. Ve svobodě Božské jest však svobodný kon právě tak nutný, jako Bůh sám, s nímž věčně se ztotožňuje, jen spojení (connotatio) jeho se zevnějším terminem jest něčím nahodilým.¹⁾

Lišíme-li kon Božské vůle od jeho vztahu k zevnějšímu terminu, chceme tímto rozlišováním toliko říci, že Bůh nemusil tohoto světa ani chtíti ani uskutečniti a následovně, že stvoření světa jak v úradku Božské vůle tak i v provedení tohoto úradku jest úplně svobodným konem Božím.

Že tvůrčí kon nemůže býti nutný, dokazuje sv. Tomáš mnohými důvody, z nichž zde aspoň některé uvážíme, přihlízejíce zároveň k důležitějším námítkám, které proti svobodě stvoření uvádí a vyvrací.

Nutnost stvoření, praví Andělský Učitel, může míti svůj důvod buď ve tvorstvu nebo v Bohu, avšak obojí jest nemožno.

Ve tvorstvu byla by nutnost stvoření jen tenkrát obsažena, kdyby jestota stvořených bytostí, buď všech, aneb aspoň některých, byla nutna. Avšak tato nutnost přičí se očividně vnitřní povaze tvorstva, jež jest bytostí nahodilou, která existuje-li, mohla neexi-

¹⁾ Camill. Mazella: *De Deo creante*. I. c. p. 51. sqq.; Dom. Palmieri S. J.: *Tract. de Deo creante et elevante*. Romae 1876. p. 68 sqq.; Fr. Prof. Satolli: *In Summ. theol. divi Thom. De operat. div. Rom. 1885. p. 224 sqq.*

stovati, a neexistuje-li, mohla existovati. Všechny stvořené bytosti mají se tedy zcela indiferentně ku svému bytu, a proto jsou-li v bytu, nemají ho od sebe, nýbrž od jiné vnější bytosti, a poněvadž v řadě kauzální nelze postupovati do nekonečna, musí tento svůj byt míti konečně od bytosti nutné a bytostí touto jest Bůh. Jen Bůh existuje nutností své bytnosti, maje byt již ve své bytnosti, kdežto u všech bytostí mimo Boha existujících byt k jejich bytnosti působením vnější příčiny teprv přistupuje. Jen Bůh jest pouhý a čirý kon, kdežto ostatní bytosti byly prvé v potenci, z níž do konu mohly býti uvedeny jen bytostí, která od věčnosti byla v čirém konu. Poněvadž takto bytosti nahodilé již svým pojmem vztahují se k bytosti nutné, proto nemohl svět právě pro svou nahodilost jinak vzniknouti, než svobodným tvůrčím konem bytosti nutné.¹⁾

Všechny bytosti, které mimo Boha buď existují, nebo mohou existovati, zahrnují ve své bytnosti pouhou možnost existence, nikoli však existenci samu.

V tom právě záleží stežejný blud nauky idealisticko-pantheistické, že z pouhého abstraktního pojmu beze všeho skutečného rozumu, jenž by tento pojem v sobě choval, tedy z pouhé abstraktní možnosti dovozuje tento skutečný svět. Logika však praví, že z pouhé možnosti na skutečnost nelze uzavíratí (a posse ad esse non valet illatio). Možnost zůstane na věky pouhou možností, není-li skutečné, konkrétní, pozitivní bytosti, která má v sobě moc a sílu to, co jest v sobě možno, co má schopnost k existenci, uvesti z pouhé možnosti existence do existence skutečné. Proto ruší pantheismus svou naukou o vzniku tohoto světa z pouhé abstraktní idey nejen všechny zákony ontologické, nýbrž i logické.

Nutnost stvoření nemůže tedy naprosto míti svého důvodu v jestotě samých věcí stvořených. —

Avšak této nutnosti nelze ani v Bohu hledati. Neboť právě tak, jako rozum zcela evidentně poznává, že nutnost existence přičí se bytostem nahodilým, dokazuje také, že nutnost tvůrčího

¹⁾ Sv. Tom.: Summ. c. Gent. libr. 2 c. 31. praví: „Si enim universitatem creaturarum vel quancunque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15), quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est, quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet, quod sit necesse esse, de se habet, quod non possit esse non esse, et per consequens quod non sit non ens et ita quod sit ens.“

konu Božského s jestotou naprosté bytosti se nesrovnává. A proto všechny nauky, které učí, že Bůh nutně tento svět stvořil, musí zcela důsledně Boha jakožto bytost nekonečně dokonalou, ode světa podstatně rozdílnou popíratí, jako na pantheismu a na dualismu zcela patrně vidíme.¹⁾

Je-li Bůh bytostí dokonalou, nezávislou, naprostou, v sobě nekonečně blaženou, pak již nutností své jestoty vylučuje naprosto každou nutnost stvoření.

Kdyby Bůh musil svět stvořiti, pak by musil k tomuto stvoření býti donucen buď vnějším násilím anebo vnitřní nutností (per externam coactionem vel per internam necessitatem).

Poněvadž Bůh jest bytostí naprostou, jež jiných na sobě nezávislých bytostí vedle sebe nejen nemá, ale ani mítí nemůže, jest u Boha naprosto vyloučeno každé vnější násilí, jímž by ku stvoření mohl býti donucen. Poněvadž nemožnost tohoto vnějšího nátlaku a násilí jest každému úplně evidentní, proto také této absurdnosti žádná filosofská soustava ani ve starověku pohanském, ani v době křesťanské neučila. Jen v oné nauce gnostické, podle níž říše hmoty a temnosti vnikla do říše světla z pleromatu vyroněné a tím způsobila vznik a výtvar světa, shledáváme jakési stopy tohoto zevnějšího násilí, jež světu původ dalo.

Ale neméně evidentní jest nemožnost vnitřní nutnosti, jež by Boha ku svoření byla přiměla. Tato nemožnost plyne jak z bytnosti Božské, tak i z povahy bytostí stvořených.

Bůh jsa pouhý a čirý duch nemá mimo činnosti rozumu a vůle jiných činností. A proto cokoliv Bůh na venek působí, působí toliko rozumem a vůlí. A působí-li vše rozumem a vůlí, nemůže býti ku svým činnostem žádnou vnitřní nutností nutkán a určován.

Svoboda tvůrčího konu plyne také ze všemohoucnosti Božské. Kdežto bytost nutností své přirozenosti působící vždy určena jest jen k jedinému účinu, může Bůh učiniti vše, co jest v sobě možno, jak velmi případně sv. Tomáš praví: „Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum; et inde est, quod omnia naturalia semper eveniant eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum . . . Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.“²⁾

¹⁾ Dr. J. B. Heinrich. Dogm. Theol. Mainz 1884. 5. Bd. S. 106.

²⁾ Summ. c. Gent. lib. 2. cap. 23.

Zajisté se dá mimo tento vesmír mysliti vesmír druhý, třetí, čtvrtý atd., a každý tento vesmír může v sobě zahrnovati bytosti zcela různých druhů, než které náš vesmír nyní v sobě obsahuje. A poněvadž Bůh může vše učiniti, co nezahrnuje v sobě logického sporu, mohl na místě nynějšího všehomíru zcela jiný vesmír aneb vedle něho celé množství zcela různých všehomírů stvořiti a každý tento vesmír zcela jinými bytostmi opatřiti, než které na tomto světě vidíme. Že Bůh stvořil právě tento svět, an mohl zcela jiný na jeho místě stvořiti, a že stvořil jen tento svět, an mohl nekonečné množství jiných světů stvořiti, toť musí zajisté míti dostatečnou příčinu, a příčina tato může jedině jen ve svobodné vůli Božské býti obsažena. Neboť kdyby byl Bůh tento svět nutností své přirozenosti stvořil, pak by byl musil stvořiti vedle tohoto světa všechny ostatní možné světy.

Kdyby byl však Bůh všechny světy, které mohl stvořiti, skutečně také najednou stvořil, pak by již mimo skutečně existující bytosti neznal jiných bytostí, které by ještě učiniti mohl, a vyčerpal by tak jak svou vševědouceň, tak i svou všemohoucouť, což o Bohu tvrditi znamená tolik, jako Boha popírati. Nemohl-li však Bůh všech světů stvořiti, pak by ve případě, že jeho tvůrčí kon nutnosti jest podroben, mohl stvořiti jen ten svět, který skutečně stvořil, což však jak vševědouceň tak všemohoucouť Božské se protivi.

A proto existence nynějšího světa přede všemi ostatními možnými světy, které mohly buď na místě aneb vedle něho existovati, může míti svůj poslední důvod jedině jen ve svobodné vůli Božské.¹⁾

Že Bůh tento svět svobodně stvořil, dokazuje sv. Tomáš ještě těmito důvody :

Bytosť, jež sama sebou působí, musí býti dříve, než ona bytosť, která ku své činnosti jinou příčinou bývá přivoděna. Avšak každá bytosť, jež působí jinou bytostí, směřuje konečně k bytosti, která působí sama sebou, poněvadž by jinak bylo nám postupovati do nekonečna.

Co však nepůsobí samo sebou, nýbrž působí jen druhou bytostí, nemá této své působnosti ve své moci. A proto bytosť sama sebou působící musí tak působiti, aby svou působnosť úplně ovládala, což jen tenkrát jest možno, působí-li svou vůlí.

¹⁾ Sv. Tom. I. c.

Z čehož jest patrnó, že Bůh jakožto bytost sama sebou působící jest činný svou vůlí, nikoliv však přirozenou nutností.¹⁾

Činnost, která vychází z vůle, jest vždy dokonalejší, než činnost, která se děje přirozenou nutností. Tak zajisté v člověku má přednost rozum, jenž skrze vůli působí, před životem vegetativně-animálním fyzické nutnosti podrobeným. Poněvadž však Božská činnost převyšuje všechny činnosti bytostí světových, musí vycházeti z vůle, a nikoliv ze přirozené nutnosti.²⁾

Než tu by mohl někdo namítati, že Bůh mohl sice na místě tohoto světa zcela jiný svět stvořiti, ale že nemohl žádného světa nestvořiti. I člověk může prý svou mravní aneb uměleckou sílu v tom neb onom díle podle libosti projevovati, ale má-li býti člověkem mravním aneb umělcem, nemůže všeho projevu těchto sil zanechati.

Názor, že Bůh nějaký svět musil stvořiti, předpokládá, že Bůh stvořením dochází nějaké dokonalosti, které před stvořením neměl. Avšak tento názor přičí se Bohu jakožto bytosti nekonečně dokonalé, která všechny skutečné i možné dokonalosti v míře svrchované ve své naprosto jednoduché jestotě zahrnuje. Božská dokonalost a blaženost nebyla by nekonečná, kdyby se strany tvorstva byla schopna nějakého rozmnožení nebo zvětšení. Dokonalost, blaženost a sláva Božská není tedy na tvorstvu závislá a jím podmíněná. I kdyby byl Bůh tohoto světa nestvořil, byl by přece bytostí nekonečně dokonalou, blaženou a sobě naprosto dostatečnou, touž, jakou nyní jest.

Že Bůh stvořením žádné dokonalosti nedosáhl, které dříve neměl, plyne nutně z pojmu Boha a tvorstva.

Jak mohou tvorové něco k dokonalosti a blaženosti Božské přičiniti, ani sami veškeru svou jestotu mají jedině od Boha? Všechny jejich dokonalosti jsou toliko slabými odlesky a stopami nekonečných dokonalostí Božských. Z poměru Boha ke tvorstvu plyne, že Božská věda o tvorstvu nezáleží na jejich skutečné existenci právě tak, jako Božská láska k bytostem stvořeným nezávisí na jejich skutečné dobrotě. Bůh nepoznává věci, protože jsou v sobě pravdivy, a nemiluje jich, proto že jsou v sobě dobry, nýbrž naopak, poněvadž Bůh věci poznává a myslí, proto jsou pravdivy, a poněvadž je miluje, proto jsou dobry.³⁾

¹⁾ C. gent. lib. 2. cap. 23.

²⁾ I. c.

³⁾ Heinrich: Dogm. Theol. Bd. 3. §§ 182, 184, 195, 197 ff.

Než tu by mohl snad někdo ještě tuto námítku učiniti: Ačkoliv bytosti stvořené majíce všechny své dokonalosti od Boha, samy sebou nerozmnožují blaženosti a slávy Boží, přece činnost tvůrčí jsouc konem Bohu immanentním a s podstatou Božskou tožným náleží k dokonalosti Božského života a proto jest Bohu nezbytna. Na potyzení této námítky dovolávají se tak zvané sdílnosti (*communabilitas*) Božské dobroty a lásky. Poněvadž jest každé dobro sebesdílným (*sui diffusivum*), nebyl by prý Bůh bytostí svrchovaně dobrou a láskyplnou, kdyby byl také bytostem mimo sebe existujícím neposkytnul účasti ve své neskonalé dobrotě a lásce. —

Než tu nelze zapomínati, že Bůh jest sám v sobě beze všeho vzhledu k bytostem stvořeným svrchovaně dokonalý a proto také svrchovaně blažený a sobě dostatečný. Jest sice pravda, že jest dobro sebesdílným, a proto kdykoliv Bůh působí na venek, chce vždy o svou dobrotu a dokonalost také s jinými bytostmi se sdíleti a je ve své blaženosti účastnými činiti. Avšak tak nečiní nutně, nýbrž úplně svobodně. Jen tenkrát byl by Bůh svou přirozeností nutkán, aby o svou blaženost s jinými bytostmi se sdílel, kdyby nebyl sám v sobě bytostí nekonečně blaženou, která ku své blaženosti žádné bytosti mimo sebe nepotřebuje.

Že člověk již přirozeným pudem srdce svého se svými přátely a spolubližními rád se sdílí jak o svou slasť tak i o svou strasť, z toho nelze nikterak uzavíratí, že podobně i Bůh činiti musí. — Člověk nestojí ve přírodě osamocen, nýbrž jest členem společnosti lidské a proto ho vízí mnohé svazky k rodině, obci, národu, ku stavu, ježž si zvolil atd. A jako vládne vzájemnost mezi všemi údy lidského těla, tak i mezi jednotlivými členy rodiny, obce, národu atd. A proto jest zcela přirozeno, že člověk tak rád své srdce a vše, co je těší a kruší, před svými přátely vylévá, aby je oblažil ve svém blahu a štěstí a ve svém hoři jejich sdílností a útrpností nalezl aspoň částečnou útěchu a úlevu.

Jinak u Boha. Bůh jest bytostí naprostou a proto se svou přirozeností neodnáší k žádné jiné bytosti. Nemá tedy žádné potřeby, aby své blaho a štěstí vyléval na jiné bytosti. A když tak činí, činí tak zcela svobodným konem dobrotivé vůle své. Případně praví sv. Tomáš: „*Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis,*

sed voluntaria. Quod autem voluntarium est, neque violentum, neque necesse est esse.“¹⁾

Jen sebe jakožto naprosté a nekonečné dobro chce a miluje Bůh nutně, a poněvadž toto jeho nekonečné dobro nepotřebuje žádného jiného dobra, chce a miluje vše mimo sebe svobodně.²⁾ A právě v tom, že Bůh o svou dobrotu a blaženost se stvořenými bytostmi sdílí se jen svobodně, jeví se nekonečná dokonalost Božské blahovůle ke tvorstvu.

Hledí-li tedy jak theologové tak i filosofové z věty: „bonum est sui diffusivum“ dovoditi sdílnost dobroty Božské ve tvorstvu, pak chtějí tím toliko říci, že stvoření bytostí konečných, jež mají účast v dobru a blahu Božském, jest Bohu možno a jeho dobrotě a lásce přiměřeno, ale nikoliv, že jest mu nutno, tak jak jest mu nutna ona vůle a láska, již sama sebe miluje. V Bohu jest tedy dvojí lásku rozeznávati: 1. lásku, již sama sebe miluje, a láska tato jest nutna, ana s podstatou Božskou jest úplně tožna, a 2. lásku, kterou tvorstvo miluje, a láska tato jest svobodna, poněvadž Bůh tvorstva nepotřebuje ani ku své dokonalosti, ani ku své blaženosti.³⁾

Jest tedy pouhé sofisma, tvrdí-li někdo: poněvadž láska, již Bůh sama sebe, jakož i tvorstvo miluje, jest entitativně s podstatou Božskou úplně tožná, proto musí Bůh s touže nutností, s jakou sebe miluje, milovati také tvorstvo.

Jest sice pravda, že láska Boha k sobě a ke tvorstvu, jakož vůbec vše, co v Bohu jest, — ovšem mimo odlišnosti (proprietas) tří božských osob — spadá věcně v jedno s podstatou Božskou. A proto láska, již Bůh sebe a tvorstvo miluje, jest sice věcně jedna a táže láska, ale s tím rozdílem, že Bůh sebe miluje nutně, tvorstvo svobodně, jak toho žádá různý termin, k němuž tato láska směřuje.

A proto nutnost lásky, již Bůh sebe miluje, nežádá nikterak nutnosti lásky Božské ke tvorstvu. Jen tenkrátě musil by Bůh tvorstvo právě tak nutně milovati, jako miluje sebe, kdyby splývalo s ním samým v jednu podstatu, jak pantheismus učí. Pokud však zůstane Bůh Bohem a tvorstvo tvorstvem, — a slyšeli jsme že „inter infinitum et finitum non est transitus“, — dotud

¹⁾ C. gent. lib. 1. cap. 82.

²⁾ I. qu. 19. art. 3. ad 2.

³⁾ Heinrich: Dogm. Theol. 5. Bd. S. 109 f.

bude Bůh milovati sebe láskou nutnou, tvorstvo však láskou svobodnou.

Ovšem když jednou Bůh tento svět svobodně stvořil, pak jest již nemožno, aby tvorů svých nemiloval. V tomto smyslu jest vůle, již Bůh věci konečné a nahodilé chce, nutna, avšak tato nutnost nepředchází úradku vůle, neurčuje ho, není tedy nutností předchodnou a naprostou (*necessitas antecedens et absoluta*), nýbrž následuje teprv po úradku vůle a jest proto jen nutností následnou a podmíněčnou (*necessitas subsequens e hypothetica*), kteráž svobody Božské vůle nikterak neruší.¹⁾

Proto mohl Bůh nejen stvořiti tento svět a nestvořiti, nýbrž mohl, když již ku stvoření vůbec před nestvořením svobodně (*libertate contradictionis*) se rozhodnul, mezi nekonečně mnohými světy, které stvořiti mohl, voliti zcela svobodně ten svět, který chtěl. A stvořil-li Bůh nynější svět, an mohl stvořiti zcela jiný, buď dokonalejší nebo méně dokonalý, než jest nynější, pak užil svobody, která „*libertas specificationis*“ sluje. Pravíme-li však, že Bůh mohl ze všech nekonečně mnohých světů voliti, kterýkoliv chtěl, nechceme tím nikterak říci, že Bůh mohl všechny možné světy buď najednou nebo po sobě skutečně stvořiti. Neboť ačkoliv možnost bytostí nahodilých jest nekonečná, může jejich skutečnost býti jen konečná, poněvadž za každým konečným počtem bytostí skutečně existujících nekonečný ještě počet bytostí možných se rozprostírá.

f) Optimismus.

§ 76.

Licha a ve svých následcích zhoubna jest každá nauka, která svobodu konu tvůrčího buď úplně popírá neb jakýmkoliv způsobem obmezuje. A tu jest nám na prvním místě pojednati o nauce, jež tvrdí, že Bůh jsa svrchovaně moudrý ví, který svět jest ze všech možných světů nejlepší a nejdokonalejší, a jsa nekonečně dobrotivý a svatý, musí přede všemi ostatními možnými světy voliti a stvořiti svět onen, jenž jest ze všech nejlepší. Kdyby byl stvořil svět méně dokonalý, než který mohl stvořiti, nebyl by jednal moudře, poněvadž by byl pro stvoření tohoto méně dokonalého světa neměl žádného rozumného důvodu.

Názor, že tento svět jest ze všech možných světů nejlepší a nejdokonalejší, nazývá se obyčejně optimismem, jehož nejhlav-

¹⁾ Heinrich: I. c. 3. Bd. S. 754 f.

nějšími stoupenci a obháječi jsou Origenes, Abaelard, Leibnitz, Malebranche, Hermes a Günther.

Optimismus odporuje nejen nauce zjevené, nýbrž i zdravému rozumu a vede k bludům nejnebezpečnějším.

Zde uvážíme blud optimismu jen s filosofského stanoviska. Dogmatická stránka jeho neleží v rámci práce této.

a) Poněvadž jest Bůh jednoduchý a čirý kon, jsou v každé jednotlivé vlastnosti a dokonalosti jeho všechny ostatní obsaženy. Uvažujeme-li tedy u Boha jednu vlastnost o sobě, odezíráme při ní toliko od ostatních dokonalostí, ale nikdy jich nevyklučujeme z této vlastnosti. A proto nelze Bohu přisuzovati dobroty a moudrosti bez svobody, jakož nelze mu svobody přivlastňovati bez dobroty a moudrosti. Tvrdí-li tedy optimismus, že Bůh musí vždy voliti to, co za nejlepší uznává, popírá Božskou svobodu a tvoří si o Bohu jednostranný a proto také zcela lichý pojem.

V Bohu není žádné nutnosti, stvořiti ze všech možných světů svět nejdokonalejší. Jako byl Bůh úplně svoboden, stvořiti svět anebo nestvořiti, tak byl také svoboden, ze všech možných světů, které stvořiti mohl, vyvoliti si ten, který chtěl. A volil-li tento svět přede všemi ostatními, nebyl k tomu ani svou dobrotou ani svou moudrostí, ani jinou dokonalostí nucen, nýbrž učinil tak úplně svobodně.

b) Kdyby Bůh musil vždy voliti to, co jest nejlepšího, pak by nejen tento svět byl ze všech možných světů nejlepší a nejdokonalejší, nýbrž i stvoření vůbec bylo by nutně něčím lepším a dokonalejším, než nestvoření. Podle nauky optimistické z fakta stvoření nutně plyne, že stvoření musí býti lepší, než nestvoření. Neboť kdyby nebylo něčím lepším, a Bůh je přece volil před nestvořením, jednal by bez dostatečného důvodu, a proto nemoudře. Jako tedy Bůh pod touto podmínkou musil stvořiti nejlepší svět, a nebylo v jeho moci stvořiti svět méně dobrý a dokonalý, tak také byl nucen nějaký svět vůbec stvořiti, a nebylo v jeho moci ho nestvořiti. Optimismus svou větou, že Bůh musí vždy voliti to, co jest nejlepšího, popírá v Bohu nejen svobodu rozdělení (libertatem specificationis), nýbrž i svobodu protiřečnosti (libertatem contradictionis) a tím vůbec veškeru svobodu. Kdyby byl Bůh však nucen stvořiti a to svět ze všech nejlepší, pak by náležel tento svět k bytnosti Božské jsa jejím posledním dovršením a zdokonalením. Bez tohoto světa nebyl by Bůh sverchovaně dobrým a moudrým, — nebyl by

Bohem. Optimismus popírá jak svobodu tak i nekonečnou dobrotu, moudrost a dokonalost Božskou a vede tak nutně k pantheismu.

c) Kdyby Bůh musil dle své dobroty a moudrosti stvořiti svět nejlepší, nemohl by mimo tento svět již žádného jiného světa stvořiti a byl by stvořením tohoto světa již úplně vyčerpal jak svou vševědoucnost tak i všemohoucnost.

Kdyby tento svět byl ze všech možných světů nejdokonalejší, měl by Božský rozum v ideí či plánu, podle něhož tento svět stvořil, naprosté meze a hranice, přes něž by věda jeho nesahala. Tím by věda Božská byla obmezena a ohraničena a nebyla by nekonečna. To se však nedá srovnati s pojmem Boha jakožto bytosti vševědoucí a všemoudré.

Bůh poznáváje svou nekonečnou bytnost nejen tak jak v sobě jest, nýbrž také jak se na venek ve tvorstvu může jeviti, má ve svém rozumu nekonečný počet světových ideí, které může na venek uskutečniti. Kdyby Bůh od věčnosti do věčnosti tvořil stále nové světy, z nichž by následující byl vždy dokonalejší předchozího, nikdy by nemohl dospěti ku světu, nad nějž by dokonalejšího nemohl již stvořiti. Nesčetnost ideí Božských vylučuje s naprostou nutností svět poslední, nad nějž by Bůh dokonalejšího neznal a stvořiti nemohl. A proto optimismus svou naukou, že tento svět musí býti ze všech možných nejlepší, popírá jak vševědoucnost tak i všemohoucnost Božskou.

d) Další blud nauky optimistické záleží v tom, že zneuznává vnitřní povahy bytostí nahodilých a stvořených.¹⁾

Každá bytosť stvořená jest eo ipso bytostí nahodilou a konečnou. Kdybychom si myslii tento svět sebe dokonalejším, vždy zůstane nahodilý a konečný. Může býti dobrý, ano velmi dobrý, ale nikdy nejlepší. Za každým a nad každým světem, ať jest stupeň jeho dokonalosti sebe vyšší, leží vždy ještě neobmezená možnost jiných a dokonalejších světů, které Bůh, kdyby chtěl, může stvořiti. A proto jest svět, nad nějž by Bůh jiného dokonalejšího světa nemohl stvořiti, zhora nemožen. Jen ta bytosť jest nejlepší, která jest nekonečně dobrá a dokonalá, a to jest Bůh sám.

Jako Bůh nemůže stvořiti druhé bytosti Božské, jež by mu úplně byla rovna, tak nemůže chtíti a stvořiti tvora nejlepšího a nejdokonalejšího. Nejlepší a nejdokonalejší svět musil by býti v každém rozsahu a dosahu nekonečný a proto jestotou svou jestotě Božské úplně roven, což jest metafysický nemožno. —

¹⁾ Heinrich I. c.

Doposud jsme uvažovali optimismus tak, jak mu obzvláště Leibnitz učil. V poslední době však dal Günther, jenž ještě více, než Leibnitz pantheistickou filosofií byl ovládán, nauce optimistické ráz ještě nebezpečnější.

Kdežto Leibnitz naprostou možnost jiných světů připouštěl a učil, že Bůh jen svou dobrotou a moudrostí jest zavázán, by stvořil svět nejlepší a nejdokonalejší, tvrdil Günther, že Bůh jen tento jediný svět jakožto naprosto nutný protiklad své úsoby si myslí a nutně jeho uskutečnění chce.

Nauka jeho o stvoření souvisí co nejtěsněji s processem trinitárním v Nejsvětější Trojici. Podle Günthera tři Božské osoby: Otec, Syn a Duch Svatý mají se k sobě jako these, antithese a synthese. Otec (these) sama sebe v Synu (v antithesi) si před sebe klade a srovnává sebe a Syna v Duchu Sv. jakožto synthesi obou členů tohoto protikladu. Otec poznává se proti Synu jakožto thesi (klad či subjekt) a popírá se jakožto antithesi (protiklad či objekt), podobně Syn poznává se proti Otcí jakožto antithesi (protiklad, objekt) a popírá se jakožto thesi, kdežto Duch Sv. se poznává proti Otcí a Synu jakožto synthesi obou (subjekt-objekt) a popírá se jakožto čírou thesi a antithesi.¹⁾

Tím vzniká v Bohu trojí poměrná úsoba, jež jaksi v úsobě čtvrté, v úsobě naprosté, formálně v jedno splývá.

Bůh tvoře si takto myšlenku svého trojího poměrného „jáství“ (Ich — Otec, Syna a Ducha Sv.) tvoří si zároveň také myšlenku svého trojího poměrného „nejáství“ (Nicht-Ich), jež není než myšlenkou toho vnějšího světa trojnásobně a to: v podstatu duchovou (thesi, subjekt), hmotnou (antithesi, objekt) a podstatu lidskou (synthesi, subjekt-objekt) rozčleněného. A proto idea tohoto světa nutně plyne ze sebevědomí, jímž se Bůh jakožto Otec, Syn a Duch Sv. myslí.

Svět jest takto v jistém smyslu obrácený a zápolem obměněný Bůh (Contraponierter Gott). Tím však, že Bůh ve svém sebevědomí, jímž sebe sama myslí ve svých třech relativních osobách, zároveň také zahrnuje myšlenku světa, není svět ještě uskutečněn. Toto uskutečnění stává se teprv stvořením.

Stvoření však není svobodným konem v tom smyslu, že Bůh mohl tohoto světa také nestvořiti. Jen potud může se kon tvůrčí nazývati svobodným, pokud Bůh nebyl k němu ani vnější mocí ani vnitřní slepou nutností donucen. Poněvadž však svým poznáním a svou láskou byl určen ke stvoření tohoto světa,

¹⁾ Günther: Süd- und Nordlichter. Wien 1832. S. 216 f.

neměl naprosto žádné volby mezi stvořením a nestvořením. Bůh musil tento svět stvořiti.

Neboť a) jako myšlenka světa jest nezbytným momentem samého sebevědomí Božského, tak jest její uskutečnění konem život trojjediného Boha dovršujícím a docelujícím, jest posledním a závěrečným dějstvím, jímž Bůh sama sebe uskutečňuje.

b) Bůh teprv stvořením nabývá poznání své všemohoucnosti. Bez stvoření nedá se toto poznání v Bohu ani pomysleti, právě tak jako jeho svrchované panství. A proto i z této příčiny musil Bůh svět stvořiti. Bez tohoto světa nebyl by Bůh bytostí nejdokonalejší, poněvadž by mu scházela druhá stránka jeho jestoty, t. j. jeho neúsobá (nejáství), jež s naprostou nutností jeho úsobu (jáství) jakožto poslední její doplněk doprovází. Jako myšlenka světa jest Bohu nezbytna na doplnění jeho poznání, tak i existence světa jest mu nutna na dovršení a docelení jeho jestoty. Jestota Božská žádá nutností své přirozenosti existence tohoto světa.

c) Mimo to nemůže Bůh své „úsoby“ (svého jáství) milovati, aby zároveň světa jakožto své „neúsoby“ nemiloval. Avšak tato láska k jeho neúsobě nemůže zůstatí bez účínu, a proto musil Bůh tento svět stvořiti. Z lásky Boha k sobě jakožto bytostí naprosto dokonalé plyne zároveň s naprostou nutností láska jeho ku světu a následovně také stvoření světa jakožto nutný účín lásky této.

Jako jest v Bohu jediná naprostá úsobá (jáství), tak může býti také jen jediná naprostá neúsobá. Bůh má myšlenku jen jediného svět a aproto mohl také jen jediný svět stvořiti. A proto jest tento svět nejen nejlepší a nejdokonalejší, nýbrž jest jediné možný. Mimo tento svět nejen jiných světů není, ale naprosto ani býti nemůže.

Bludů těchto Güntherova optimismu šíře vyvraceti nebudeme, poněvadž jejich absurdnost jest samozřejma.

Již jeho názor o tajemství Nejsvětější Trojice pravdě zjevené přímě odporuje, poněvadž do Boha místo tří osob jedné bytnosti a přirozenosti klade tři bytnosti a přirozenosti (subjekt, objekt a subjekt-objekt) a tyto tři bytnosti či podstaty toliko do jednotné relace uvádí. Než o tomto dogmatickém bludu nemůžeme zde obšírněji jednatí.

Neméně absurdní jest Güntherova nauka o poměru idey a existence světa k úsobě a existenci Božské. Neboť poznává-li se Bůh Otec za Otce a liší-li se od Syna, a poznává-li se Syn za Syna a liší-li se od Otce, a poznává-li se Duch Sv. za Ducha Sv. a liší-li se od Otce a Syna, jest naprosto nepochopitelno,

jak v tomto svém poznání zahrnuje Bůh již také poznání světa (ducha = subjektu, hmoty = objektu a člověka = subjektu-objektu). Myšlenka světa jest ovšem v Bohu obsažena, ale nikoli v poznání jeho trinitárního processu, nýbrž toliko v poznání napodobivosti a údělnosti podstaty jeho na venek.

Nejvíce však lichost Güntherianismu bije do očí v nauce o stvoření světa.

Bůh nestvořil tohoto světa svobodně, neměl svobodné volby mezi stvořením a nestvořením, nýbrž byl jak svým poznáním tak i svou láskou určen ku stvoření. Mimo to neměl Bůh volby mezi nesčetně mnohými možnými světy, nýbrž znal jen jediný svět jakožto kontraposici svého trinitárního života a tento jediný svět musil stvořiti. Tak popírá Günther v Bohu jak svobodu protirečnosti tak i svobodu rozdělení (libertatem contradictionis et specificationis) a nazývá-li přece kon tvůrčí konem svobodným, podkládá pojmu svobody zcela jiný význam, než v jakém se mu rozumí jak v obyčejném životě tak i ve filosofii.

Mimo to jest také zcela lichý Güntherův názor, že Bůh stvořením svou vlastní podstatu teprv doplňuje a dovršuje. V tomto případě náležel by svět nutně k samé podstatě Božské a Bůh by nebyl sám o sobě bytostí naprosto dokonalou.

Güntherova nauka o nutnosti stvoření světa ničí pravý pojem o Bohu a pudí nutně k pantheismu. — —

Ačkoliv svět nemůže v žádné příčině býti naprosto dokonalý, přece poměrnou dokonalost jest mu ze mnohých důvodů připisovati. Svět může se nazývati poměrně nejlepším:

a) Vzhledem ku Tvůrci jakožto své účinkující příčině. Již v obyčejném životě připisujeme dílům mužů slavných mnohem větší cenu, než dílům lidí obyčejných. Tak na př. vyznamenání, kterého se někomu dostalo od panovníka, každý si mnohem více váží, než pocty se kterékoliv jiné strany. Každá obrazárna, má-li nějaký obraz Raffaélův, a i kdyby to byla jednoduchá kresba pérová, pokládá jej za svůj klenot nejdražší. A tak i svět může se nazývati dílem nejlepším a nejdokonalejším, nikoliv pro svou vnitřní a bytnou dokonalost, nýbrž pro nekonečnou velebnost svého Tvůrce, jehož sláva i jej ozařuje. Poněvadž nemůže nad Boha býti bytostí dokonalejší, proto nemůže ani svět míti vznešenějšího a důstojnějšího původu a v tomto smyslu může se vším právem nazývati nejlepším a nejdokonalejším.

b) Svět může se také pokládati za nejlepší vzhledem k činnosti, jíž byl do existence uveden.

Každá činnost, kterou stvořené bytosti mohou jeviti, jest omezena jak látkou tak i různými nástroji, kterých potřebuje. Činnost tvůrčí však nepotřebovala ku stvoření tohoto světa ani látky ani žádných nástrojů. Bůh dal celému všemumíru pouhým rozkazem všemohoucí vůle své existenci, opatřil všechny bytosti přiměřenými silami, vytknul těmto silám jejich nezměnitelné zákony, podle kterých ve všech činnostech se musí řídití atd.

Poněvadž nade stvoření z ničeho nedá se mysliti dokonalejší činnost, proto i z této příčiny může se nazývati svět nejlepším.

c) Také vzhledem k účelu, jež Bůh světu vytknul, může slouiti nejlepším.

Při každé bytosti vládne mezi její bytností, jejími silami a činnostmi a jejím účelem úplná úměrnost. Jako lze z bytnosti věci souditi na její účel, tak i naopak lze z povahy účelu uzavíratí na povahu její bytnosti a přirozenosti. Jak vznešený má věc účel, taká vznešenost přísluší též její bytnosti a jestotě.

Poslední účel světa jest sláva Boží a věčná spása člověka. Celý vesmír hlásá člověku svou krásou, svým pořádkem a souhlasem atd. vševědoucnost a všemohoucnost, dobrotu a lásku Tvůrce svého a vyzývá ho, aby Boha z těchto vnějších projevů vlastností a dokonalostí jeho pořád dokonaleji a všestranněji poznával ctil a miloval a tak kdysi došel své vlastní spásy a blaženosti, po níž bez ustání dychtí veškerá podstata jeho. Avšak nad čest a slávu Boží a spásu člověka nelze si vyššího a důstojnějšího účelu u tvorstva ani pomysli. V této příčině vytknul Bůh člověku cíl, nad nějž, aspoň pokud jej všeobecně uvažujeme, nemůžeme si vyššího již ani pomysli. A vzhledem k tomuto cíli, o němž později ještě obšírněji pojednáme, může se svět zajisté vším právem pokládati za nejlepší a nejdokonalejší.

d) Svět jest také nejlepší vzhledem ku svému uspořádání a zřízení k cíli sobě vytknutému.

Jaký má každá věc cíl a účel, takovou má přirozenost, a tak jest také tato přirozenost zřízena a uspořádána. Věčným úradkem, jímž Bůh rozhodl se tento svět stvořiti, určil a vyměřil také míru své slávy, jakož i způsob, jakým svět tuto Božskou slávu měl projevovati a uskutečňovati. A tuto slávu Boží dle míry Bohem samým sobě vytknuté musí svět také hlásati, poněvadž Bůh v dílech, která chce beze vší podmínky, tedy naprosto, nemůže se s účinem

zamýšleným minouti. A poněvadž Bůh cíle, jež tomuto světu vytknul, musí s naprostou jistotou dojíti, čili jinými slovy, poněvadž svět míru slávy Boží, kterou projevovati Bůh mu uložil, s naprostou nutností také projevuje, jest k hlásání této míry slávy Boží tak dokonale zřízen a uspořádán, že dokonaleji ani nemůže býti zřízen. Kdyby svět byl lépe zřízen, než skutečně jest, pak by již hlásal slávu Boží dokonalejším způsobem, než Bůh mu uložil, a nebyl by již tímto světem, kterým jest. Kdyby svět měl účel vyšší, než ten, který mu Bůh vytknul, musil by také míti dokonalejší vnitřní povahu, mohutnější síly a musil by býti schopen vyšších činností atd. a nebyl by již tímto světem, nýbrž světem zcela jiným, světem vyššího stupně a řádu.

e) Také vzhledem k řádu přirozenému, jež Bůh v tomto světě založil a jež stále udržuje, nemohl býti svět dokonalejší. Řád tento vzniká a se stále udržuje ze vzájemné vztáznosti a vespolečné součinnosti všech jednotlivých světových bytostí na základě nezměnitelných fysických zákonů, které v něm všem jednotlivým bytostem, od nejmenší až do největší, jakož i všem jejich činnostem bez rozdílů vládou. Kdyby v tomto řádu přirozeném některé bytosti byly dokonalejší, než jsou nyní, porušila by se tím účelná úměrnost tohoto řádu, podobně jako když některé struny na harfě jsou mohutnější, než jejich vespolečný souzvuk připouští. Proto také přirozený řád nedovoluje žádné změny podstat věci. Kdyby tyto podstaty byly buď dokonalejší nebo méně dokonalé, než jsou nyní, vzniknul by z jejich vespolečného spojení a sdružení jiný řád, než jest nynější, a tento řád by musil také (v poměru ku své dokonalosti) míti zcela jiný účel, kvalitativně aneb aspoň kvantitativně vyšší nebo nižší.

Tím nechceme říci, že nynější přirozený řád ve světě jest jedině možný. Na základě týchž sil, kterými svořené bytosti jsou opatřeny a týchž zákonů, kterým tyto síly ve svých činnostech jsou podrobeny, dají se zajisté mnohé jiné řády mysliti. Avšak kdyby místo nynějšího řádu vládnul ve světě jiný řád, pak by již tento svět nebyl světem, kterým nyní jest. A proto má-li býti světem, kterým nyní jest, musí trvati řád jeho beze změny. Z čehož patrno, že svět jak ve své celistvosti, tak i ve svých jednotlivých částech jest k účelu, který mu Bůh vytknul, zcela přiměřeně zřízen a uspořádán.

Zde odezíráme od nábožensko-mravního života člověčenstva, kteréž po pádu prvých našich rodičů v ráji nejen úplně ztratilo

veškeru možnost dojíti cíle nadpřirozeného, k němuž bylo stvořeno, nýbrž pozbylo i mravní schopnosti k dosažení cíle pouze přirozeného. Člověčenstvo po pádu není ovšem již úměrno ku svému cíli, k němuž od Boha určeno, a nemůže také této úměrnosti svými pouhými silami sobě zjednatí. Avšak tato jeho neúměrnost není původní, není Bohem samým způsobena, nýbrž jest hříchem člověka zaviněna a proto nestojí nikterak na odpor větě, že tento svět jest ku svému cíli co nejlépe uspořádán. Jen tenkrát nebyl by svět ku svému cíli moudře zřízen, kdyby porušenost lidské přirozenosti se vši bídou, duchovní, mravní a tělesnou, pod jejíž tíží člověčenstvo nyní sténá, měla za původce Tvůrce samého.

Je-li tedy svět již vzhledem ku přirozenému řádu zcela úměrně ku svému cíli stvořen, co teprv říci o stavu nadpřirozeném, v němž Bůh ve mnohé příčině tak říká svou všemohoucnost a dobrotu vyčerpává? Uvažme na př. jen cíl, k němuž člověk v tomto řádu nadpřirozeném od Boha jest určen. Bůh nemohl člověka k vyšší důstojnosti povznesti a bohatší zdroj blaženosti mu otevřítí, než učinil, když jej, pouhého tvora, za svého syna povýšil a svému jednoroznému Synu na roveň postavil.

Než poznámka tato o vznešenosti a dokonalosti stavu nadpřirozeného musí zde postačiti; obšírnější a všestrannější rozbor krásy a velebnosti stavu tohoto, prvním člověkem ztraceného, ale Kristem zase obnoveného není již předmětem práce této.¹⁾

f) Svět můžeme také konečně nejlepším nazývati vzhledem k souhlasu mezi ním a vzornými ideami, podle kterých jej Bůh stvořil. Bůh jakožto bytost nekonečně rozumná a moudrá řídí se ve všech činnostech vzornými ideami, ve kterých svou nekonečnou napodobivost a údělnost na venek poznává a myslí. Kdykoliv na venek jest činný, uskutečňuje vždy nějakou myšlenku, kterou ve svém rozumu měl od věčnosti. A toto platí především o stvoření světa. Proto není svět než uskutečněnou soustavou myšlenek Božských. — Kdykoliv člověk nějakou ideu v díle rukou svých uskutečňuje, nemůže ji uskutečniti tak dokonale, jak ji ve svém rozumu myslí. Buď není vhodná látka, v níž ideu tuto zobrazuje, tak že nemůže v sebe úplnou krásu její pojeti a ze sebe ji vyzařovati, nebo není zcela účelu svému přiměřený nástroj, jehož k dílu svému potřebuje. Proto dílo rukou lidských nikdy

¹⁾ Kdo se o tomto řádu a poměru jeho k řádu přirozenému všestranně poučiti chce, viz Clem. Schrader S. J.: De triplici ordine. Vindobonae 1864.

nezobrazuje myšlenky své tak dokonale, určitě a všestranně, jak myšlenka v sobě dokonalá jest.

Bůh však jsa bytostí nekonečně dokonalou, naprostou a nezávislou, nemůže při uskutečňování svých ideí ve tvorstvu ve hmotě potkati se se žádnou překážkou, která by mu bránila, idey své tak dokonale uskutečniti, jak dokonalé jsou v sobě. A proto jest svět věrným obrazem či odleskem onoho ideálního plánu, který Bůh o něm od věčnosti choval. A v tomto smyslu nemůže ani nynější svět býti dokonalejší, než skutečně jest. Kdyby byl dokonalejší, obrážel by v sobě také dokonalejší Božské idey, než nyní obráží, a nebyl by již tímto světem, nýbrž světem jiným, nynějšího světa dokonalejším.

A pro tuto úplnou shodu mezi světem a jeho jednotlivými bytosmi a mezi Božskými vzornými ideami, podle nichž svět jest stvořen, jest také svět úplně dokonalý, tak dokonalý, že dokonalejší ani býti nemůže.

Než veškera tato dokonalost, která světu z uvedených důvodů přísluší, jest, jak patrnó, jen poměrná a podmíněčná, a nikoli naprostá, jakou optimismus světu připisuje.

g) O možnosti věčného stvoření.

§ 77.

Všichni křesťanští filosofové v tom se shodují, že vznik světa od věčnosti není nutný, a dokazujíce takto možnost stvoření časového kladou vědecký základ nauce křesťanské, která učí, že svět neexistoval od věčnosti, nýbrž že všemohoucí mocí tvůrčí vzniknul v čase. V této příčině nebylo v církvi nikdy ani nejmenšího sporu. Avšak není-li věčné stvoření nutno, nemusí býti ještě vyloučena možnost věčného stvoření.

V řešení této otázky, která ostatně ani pro nauku zjevenou ani pro filosofii nemá velikého významu, rozcházejí se sami katoličtí filosofové.

Sv. Tomáš a stoupenci školy thomistické učí, že rozum lidský dokazuje právě tak možnost věčného, jako časového stvoření. A proto rozum sám sebou nemůže prý rozřešiti otázky, zda-li Bůh tento svět stvořil od věčnosti nebo v čase. Že Bůh ho nestvořil od věčnosti, nýbrž v čase, jest sice jisto, ale jen ze Zjevení, nikoliv však z rozumu.¹⁾

¹⁾ Sv. Tom.: De aeternitate mundi contra murmurantes; I. qu. 46. art. 2.; C. gent. lib. 2. cap. 38.; De pot. qu. 3. art. 14.

Jakmile však Bůh člověčenstvu zjevil, že svět stvořil v čase, pak ovšem může i rozum lidský právě jako u všech tajemství pravdu tuto dokázati, ale důvody jen pravděpodobnými, nikdy však úplně stringentními. A to nám musí v otázce této stačiti. Nebo nebylo by rozumno tvrditi, že zjevená nauka o stvoření světa v čase dá se dokázati důkazy zcela evidentními, které by se později ukázaly býti nanejvýš jen pravděpodobnými. „Et hoc utile est“, dí sv. Tomáš, „ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, que praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus, nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt.“¹⁾

V nauce o původu světa rozchází se sv. Tomáš nejen se svými předchůdci, jako na př. s Albertem Velikým, nýbrž také s mnohými svými vrstevníky, kteří všichni stvoření světa v čase nejen ze Zjevení Božího přijímali, nýbrž i z rozumu dokazovali. Sv. Tomáš opouští v této příčině dráhu svých předchůdcův a přijímá nauku Maimonidovu. Co asi pohnulo sv. Tomáše, že v této otázce postavil se proti katolickým učencům a přiklonil se na stranu Mojžíše Maimonida a jeho židovských stoupenců?

Všeobecně se má za to, že sv. Tomáš právě jako Maimonides hájil možnosti věčného trvání světa proto, poněvadž se mu zdály důvody, které arabští filosofové pro počátek světa uváděli, býti nedostatečnými, a poněvadž se obával, že by nepřátelé církve katolické, jak ve výroku svrchu uvedeném výslovně praví, proto veškeru víru ve Zjevení Boží mohli bráti v posměch. Mimo to není také možnost vyloučena, že sv. Tomáš touto svojí naukou, podle níž rozum lidský jen nutnost věčného stvoření, ale nikoliv jeho možnost zamítá, chtěl arabským filosofům, kteří podle Aristotela učili, že svět musí od věčnosti existovati, ukázati, pokud jejich nauka na pravdě se zakládá a pokud pravdě odporuje.²⁾

Obecnější jest však v církvi nauka, že rozum svým přirozeným světlem zcela evidentně může dokázati, že Bůh nemohl tohoto světa od věčnosti stvořiti, a následovně, že stvoření světa v čase není toliko pravdou zjevenou, nýbrž i rozumem evidentně poznatelnou. — O nauce této promluvíme ve stati následující, zde uvážíme jen nauku sv. Tomáše o možnosti věčného stvoření.

¹⁾ I. qu. 46. art. 2. in corp.; In libr. Sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. in corp.; Quodlib. 3. art. 31. in corp.

²⁾ Dr. Alb. Stüeckl: Geschichte der Philos. des Mittelalters. Mainz 1865. Bd. 2. S. 549 ff.; Katholik: 1861. 1. Hälfte. S. 641 ff.

Sv. Tomáš dokazuje možnost věčného stvoření následovně:

Kdyby svět nemohl existovati od věčnosti, pak by tato nemožnost musila míti svůj důvod buď *a)* v Bohu, nebo *b)* ve tvůrčí činnosti, nebo konečně *c)* ve tvorstvu samém.

ad *a)* Poněvadž Bůh měl moc tvůrčí od věčnosti, nelze si mysliti důvodu, proč by byl této své moci nemohl také od věčnosti uskutečniti. Proto nemožnost věčného stvoření nemůže míti svého důvodu v Bohu. I nezbývá než důvodu tohoto hledati v činnosti tvůrčí.

ad *b)* Jen tenkrát nemohly by věci stvořené od věčnosti existovati, kdyby účinkující příčina musila co do času býti dříve, než její účín, aneb kdyby z pojmu stvoření z ničeho nutně plynulo, že ono „nič“, z něhož svět stvořen, co do času musilo býti dříve, než jestota stvořeného světa.

Avšak ani prvního ani druhého nelze prý připustiti.

Nelze připustiti prvního:

Jen ta příčina musí býti co do času dříve, než její účín, která jej působí znenáhla postupným pohybem, nikoliv však ona, která jej klade najednou (*subito*). Příklad máme na slunci, jehož účín, totiž světlo, co do času spadá s jeho existencí v jeden okamžik. Kdyby tedy slunce existovalo od věčnosti, bylo by také od věčnosti své světlo a teplo do světového prostoru vylévalo. Poněvadž Bůh tohoto světa netvořil znenáhla, nýbrž náhle, okamžitým konem (*actione in instanti*), proto nemusí co do trvání dříve býti, než svět jím stvořený.

Při každém ději, který najednou se jeví, jest jeho začátek a konec úplně současný, ano spadá v jeden okamžik. V každý okamžik, do něhož klademe počátek tohoto děje, musíme již také konec jeho klásti. Má-li tedy účinkující příčina od prvního okamžiku své existence sílu, nějaký účín způsobiti, nezahrnuje v sobě současnost její existence s jejím účínem žádného logického sporu.

Poněvadž má Bůh tvůrčí moc od věčnosti, nelze si mysliti ani jediného okamžiku, v němž by byl nemohl této moci jeviti. Kdyby se dal jen jeden okamžik mysliti, v němž by tvůrčí moc svého účínu, stvoření světa, nemohla způsobiti, pak by Bůh nebyl již bytostí nejvyšší dokonalou, všemohoucí. Bůh by nebyl již Bohem.

Ale ani druhá alternativa není prý možná.

Z pojmu stvoření z ničeho nikterak nenásleduje, že nicota musí trváním či časem předcházeti jestotu stvořeného světa. Pravíme-li, že něco bylo z „ničeho“ učiněno, nechceme prý tím říci, že napřed byla zde nicota a po této nicotě následovala

jestota věci z ničeho učiněné, nýbrž chceme tím jen vyjádřiti, že to, co bylo učiněno, nebylo učiněno z nějaké praexistující látky, nýbrž že zde vůbec ničeho nebylo, z čeho by mohlo býti učiněno. Věta: „svět byl stvořen z ničeho“ stojí prý pouze kontradiktoricky proti větě: „svět byl stvořen z něčeho“, a proto stvoření z ničeho má pouze ten význam, že se nestalo z něčeho. Z čehož plyne, že pojem stvoření z ničeho nezahrnuje v sobě žádného pořádku a postupu mezi „nicotou“ a „jestotou“ v jedné a téže řadě trvání, jako by to, co z ničeho bylo učiněno, musilo býti napřed „ničím“ a teprv potom mohlo se státi „něčím“. A i kdyby slova: „ex nihilo“ znamenala totéž jako „post nihilum“, ještě prý z toho neplyne, že „nicota“ musí býti dříve, než „jestota“. Neboť ono „post“ může mimo pořádek posloupnosti podle trvání také ještě znamenati pořádek posloupnosti podle přirozenosti. Tak na př. musí býti podle trvání sochař dříve, než socha, pravím-li však, že hmota fyzikální se skládá z materie a formy, předchází materia a forma hmotu fyzikální jen svojí přirozeností čili logicky, nikoli však časem, čili jinými slovy: v pojmu hmoty jest mi prvé mysliti její části konstitutivní, materii a formu, a potom teprv hmotu jakožto podstatnou skladbu těchto konstitutivních součástí, ačkoliv materie a forma nemajíce existence o sobě a pro sebe s fyzikální hmotou co do času zároveň vznikají a zanikají. A proto pořádek posloupnosti dle přirozenosti jak jsme na tomto posledním příkladě viděli, nežádá prý také zároveň pořádku posloupnosti dle trvání.

Pravíme-li tedy, že jestota světa následovala po jeho nicotě, nechceme tím říci, že napřed byla zde nicota a potom teprv následovala jestota světa, tedy že nicota byla co do času dříve, než jestota, nýbrž vyjadřujeme tím toliko, že svět dle své přirozenosti napřed nebyl ničím (nihilum existentiae) a potom se stal něčím. Tento svět jakožto bytost nahodilá nemá sám ze sebe a od sebe žádné existence a v tomto smyslu jest holou nicotou, a v této nicotě byl by také na věky setrval, kdyby ho byl Bůh do existence neuvedl. A proto máme-li na zřeteli existenci světa, pak mu přísluší dříve nicota a potom jestota, ale nikoliv v tom smyslu, jakoby jeho jestota byla pouhým dalším postupem a pokračováním jeho nicoty v téže řadě posloupnosti časové, nýbrž toliko tak, že v pojmu existujícího světa jest nám prvé mysliti jeho nicotu a teprv potom jestotu, jíž tvůrčím koncem nabyt. A tato přednost přirozenosti úplně stačí, aby to, co z ničeho

učiněno, prvé nebylo ničím a potom teprv stalo se něčím. Prvosti času nicoty před jestotou k tomu není potřebí.

ad c) Ale ani pojem tvorstva věčnému trvání a následovně stvoření od věčnosti nikterak se nepřičí. Pravda tato vysvítá již z předešlé úvahy. Nepřičí-li se Bohu, stvořiti svět od věčnosti, nemůže se ani světu přičiti, stvořenu býti od věčnosti.

Sv. Tomáš hledí také všestranně vyvrátiti všechny námítky, které odpůrci proti možnosti věčného stvoření uvádějí.

Z námítek těchto aspoň důležitější zde uvážíme.

1. Jest axiom metafysický, že mezi nekonečností a konečností není žádného přechodu. (Inter infinitum et finitum non est transitus.) Kdyby však svět neměl počátku, kdyby byl věčný, pak by již tento axiom neměl platnosti, poněvadž by v tomto případě až do nynější doby již uplynulo nekonečné množství dní, což jest nemožno.

Na tuto námítku sv. Tomáš odpovídá:

Kde jest „přechod“, tam musí býti nějaký začáteční bod, z něhož přechod vychází, a zároveň také závěrečný bod, k němuž spěje (terminus a quo et ad quem). Mysleme si ve věčném trvání světa kterýkoliv den jakožto den začáteční, vždy může od tohoto dne až ke dni dnešního uplynouti jen konečné množství dní. Námítka však předpokládá, že počet dní mezi bodem začátečním a závěrečným jest nekonečný, což však jest nemožno. Neboť kdyby počet dní dosud uplynulých byl nekonečný, pak by se musil počítati od prvního dne trvání světa. Nemá-li však věčné trvání žádného prvního dne, nemůže se také říci, že počet dní od počátku světa až do dnešního uplynulých jest nekonečný. „Dicendum“, dí sv. Tomáš, „quod transitus semper intelligitur a termino ad terminum. Quaecunque autem praeterita dies signatur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, media sint infinita.“¹⁾

2. „Je-li svět bez počátku, je-li věčný,“ tak zní další námítka, „jest každá jednotlivá kauzální řada bytostí světových bez počátku a proto také nekonečná. Člověk na př. *A* jest splozen člověkem *B*, tento zase člověkem *C* atd., až do nekonečna. Tím však jest vyvrácena zásada, podle které v řadě příčin účinkujících nemůže se pokračovati do nekonečna, nýbrž musí se stanouti u příčiny prvé, která nemá již nad sebou žádné jiné příčiny a ze které všechny

¹⁾ I. qu. 46. art. 2. ad 6.; C. gent. l. c.

ostatní příčiny téže řady počínají. (In causis efficientibus non est procedendum in infinitum.) Nauka o věčnosti světa přičítá se zákonům metafysickým před soudem zdravého rozumu neobstojí.“

Námítka tato, míní sv. Tomáš, zaměňuje dva momenty, které se musí velmi přesně od sebe lišiti:

Zásada, že v kausální řadě příčin účinkujících nemůže se pokračovati do nekonečna, má platnost jen u těch příčin, které jsou zároveň činny a účinn společně jako jedna příčina kladou, jako na př. když kamenem pohybuje hůl, holí ruka atd. až do nekonečna. Kdybychom ve příčinách těchto pokračovali do nekonečna, měli bychom nekonečný počet zároveň existujících bytostí, což jest nemožno.

Jinak však u příčin, které postupně působí. Příčiny tyto nepůsobí jako jedna příčina, poněvadž žádná z těchto příčin formálně a přímě nepodmiňuje a neurčuje činnosti ostatních. Příčin těchto není k účinnu potřebí „per se“, nýbrž jen „per accidens“. Když otec plodí syna, nečiní tak jakožto syn jiného otce, nýbrž jen jakožto člověk. Že jest sám rovněž synem jiného otce, jest v této příčině věci jen nahodilou. A proto můžeme v této a podobné kausální řadě postupovati do nekonečna beze vši obavy, že porušíme princip, podle něhož účinkující příčiny nemohou se do nekonečna rozmnožovati.¹⁾

3. „Ale kdybychom snad i mohli v řadě kausální pokračovati do nekonečna, přece věčnosti světa připustiti nelze, poněvadž by pak svět byl Bohu úplně na roveň postaven.“

Na tuto námítku odpovídá sv. Tomáš: Z věčnosti světa nikterak neplyne rovnost světa s Bohem. Jiná jest věčnost Božská a jiná jest věčnost věci stvořených. Poněvadž Bůh má v držení veškeru svou nekonečnou jestotu jediným nedílným životním konem, jest věčnost Božská pouhá a čirá přítomnost. V Bohu není ani minulosti, ani budoucnosti, nýbrž jen stálý a nezměnitelný nynějšík, v němž není žádného postupu a žádné posloupnosti. Věčnost světa vylučuje sice každý počátek a konec, nevylučuje však také stálého postupu. Pro tento časový postup není existence stvořených bytostí zahrnuta toliko v přítomnosti, nýbrž jest tak říkáje rozprostraněna mezi minulostí, přítomností a budoucností, jichž jediným nedílným konem obsáhnouti nemůže.²⁾

¹⁾ C. gent. lib. 2. cap. 38.; I. qu. 46. art. 2.

²⁾ I. c.

4. Závažnější jest podle sv. Tomáše tato námítka: „Je-li svět a ve světě všechny kausální řady bez počátku, pak jest také počet lidí, kteří dosud před námi žili, již nyní nekonečný. Poněvadž však duše lidské jsou nesmrtelné, musí nyní zároveň všechny existovati. Následovně existuje nyní skutečný nekonečný počet duší. Poněvadž však toto jest nemožno, proto nemůže svět býti bez počátku.“

Sv. Tomáš uvádí různé názory filosofů o lidské duši a vysvětluje, jakým způsobem tuto nesnázi skutečného nekonečného počtu snažili se s věčností světa ve shodu uvesti. Někteří popírali jednoduše nesmrtelnost duše lidské, jiní měli zato, že všichni lidé mají jen jednu duši a proto také jen jeden rozum, jež toliko v jeho všeobecnosti, nikoli však v jednotlivých lidech za nesmrtelný pokládali; opět jiní snažili se nekonečnému počtu duší naukou o metempsychosi a palingenesi se vyhnouti atd. Poněvadž všechny tyto názory rozumu odporují a přirozenost lidskou ničí, hleděl sv. Tomáš tuto nesnázi jiným způsobem odstraniti. Předně, praví, není dokázáno, že Bůh nemohl ve skutečnosti nekonečného počtu bytostí stvořiti. A pak i kdybychom tuto nemožnost připustili, mohli bychom ještě vždy beze všeho odporu tvrditi, že Bůh ostatní svět mimo člověka stvořil od věčnosti, člověka však teprv v určitém nějakém bodu věčného trvání světa, tak že by potom svět byl od věčnosti, člověk však teprv od jistého času. Tím by se odstranila nesnáze, kteráž leží ve skutečném nekonečném počtu, aniž se popíráti musí možnost věčného trvání světa. Že tak Bůh učiniti může, o tom nelze pochybovati; ostatně nemá prý tato námítka tak veliké váhy, poněvadž se vztahuje jen k jediné kategorii bytostí stvořených, kdežto otázka o možnosti věčného stvoření zcela všeobecně zní, zda-li jest vůbec možno, aby nějaká stvořená bytost byla bez počátku, byla od věčnosti. A proto i kdyby jeden druh tvorstva nemohl trvati od věčnosti, přece by z toho nemožnost věčného stvoření vůbec ještě nenásledovala, poněvadž by při tom ještě vždy ostatní bytosti od věčnosti mohly existovati.¹⁾

¹⁾ l. c.; sr. Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie. Článek: Th. Esser: Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Welt-schöpfung. V. Bd. 2. Heft. S. 129 ff.; 4. Heft. S. 398 ff.; VI. Bd. 2. Heft. S. 176 ff.; 4. Heft. S. 393 ff.; VII. Bd. 1. Heft. S. 46 ff.; 2. Heft. S. 180 ff.

h) O čase stvoření.

(Věčné stvoření není ani možno ani nutno.)

§ 78.

Při vsí posvátné úctě, kterou k Andělskému Učíteli chováme, máme zato, že názoru jeho o možnosti věčného stvoření nelze připustiti. V tomto svém přesvědčení opíráme se jak o vnitřní důvody, které proti možnosti věčného stvoření svědčí, tak i o autoritu filosofů na slovo vzatých, kteří nejen v nynější době, nýbrž i v samém středověku názor sv. Tomáše popírali.

Že stvoření světa v čase jest nejen článkem víry, nýbrž i výsledkem vědeckého poznání, hájí mimo jiné Albert Veliký,¹⁾ Jindřich z Gentu [Henricus Gandavensis, Göthals],²⁾ sv. Bonaventura,³⁾ Toletus,⁴⁾ Sylvester Maurus,⁵⁾ Tongiorgi,⁶⁾ Palmieri,⁷⁾ Pesch,⁸⁾ Stöckl,⁹⁾ Stentrup,¹⁰⁾ Egger¹¹⁾ atd.

Nuže uvažme již důvody, které zcela jasně vznik světa v čase dokazují.

Jest sice pravda, že Bůh má tvůrčí moc od věčnosti. Avšak z věčnosti této moci nikterak ještě nenásleduje, že Bůh mohl také od věčnosti tento svět stvořiti.

Bůh může svou tvůrčí mocí jen to na venek učiniti, co jest v sobě možno, co nezahrnuje v pojmu žádného logického sporu. Kdyby mohl Bůh i to učiniti, co jest v sobě nemožno, odporoval by sám sobě, což jen pomysliti jest holý nerozum. Avšak aby tento svět byl něčím učiněným, způsobeným, stvořeným a byl při tom bez počátku, byl věčný, jest zhora nemožno, poněvadž pomysl věčného světa zahrnuje v sobě znaky neshodné a nesdružené. Neboť co jest věčno, co jest bez počátku, nemůže býti učiněno, způsobeno, stvořeno. Poněvadž však o stvoření světa ani se stanoviska víry ani rozumu nemůže býti nejmenší pochyb-

1) Summa theol. p. 2. tract. 1. qu. 4. membr. 2. art. 5. partic. 1.

2) Quodlib. theol. I. qu. 7.

3) In 2. libr. Sent. dist. 1. qu. 2.

4) In VIII. Phys. cap. 2.

5) Tom. 3. lib. II. qu. 1. de coelo et mundo.

6) Cosmol. lib. 2. cap. 2. art. 4.

7) Cosmol. Rom. 1875. thes. 31. p. 224 sqq.

8) Instit. phil. nat. lib. 3. dist. 1. sect. 1.

9) Lehrbuch der Philos. Mainz 1889. 5. Aufl. 2. Abth. S. 167.

10) Das Dogma von der Welterschöpfung. S. 49 ff.

11) Propaed. n. 385 sq.

nosti, nemůže být také nejmenší pochybnosti o jeho časovém vzniku. Svět jakožto bytosť z ničeho učiněná, stvořená, musil jednou vzniknouti, musil mít počátek. Vznik a počátek jest proto již v samém pojmu bytosti stvořené obsažen. Co však vzniká, co má počátek, musí vzniknouti, musí mít počátek v čase. Mysleti věc stvořením vzniklou jakožto věčně existující, zahrnuje v sobě kontradiktorický spor. Kdyby stvořený svět přese své stvoření byl od věčnosti, pak se mu zároveň a v témže vzhledě připisují vlastnosti, které se naprosto vylučují. Svět jakožto věčný nemá počátku, a jakožto bytosť z ničeho stvořená musí mít počátek. Ergo má počátek a nemá počátek zároveň a v témže vzhledě, což jest nemožno. Kdybychom tento počátek sebe více nazpět posunovali, přece ho nikdy nemůžeme od světa jakožto bytosti stvořené odmysleti.

Kdyby byl svět věčný, pak bychom si toto jeho trvání musili mysliti jakožto věčný čas, jenž by sice neměl ani počátku ani konce, ale přitom přece stálému postupu byl podroben. Avšak takovýto čas jest jen výtvar naší obraznosti. Skutečný čas musí mít právě tak začátek, jako má skutečně vždy konec. Skutečný čas plyne z minulosti do přítomnosti a ze přítomnosti do budoucnosti a proto připouští také míru, již se dají různé jeho doby určit. Co však připouští míru, co jest měřitelné, nemůže být neobmezeno ani s jedné ani s druhé strany. Kdyby byl svět věčný, pak by jeho trvání vylučovalo každou míru a s touto měrou každý postup z minulosti do přítomnosti a budoucnosti. Trvání bez tohoto přechodu a postupu není však již časem, nýbrž věčností ve vlastním smyslu slova, jež vylučuje ze sebe každou minulost a budoucnost jen v pouhé a čiré přítomnosti záleží.

Existuje-li svět od věčnosti, pak nepřešel nikdy z pouhé možnosti, z pouhé potence do konu, nýbrž byl vždy v konu. Věčný kon světa nedá se však s jeho stvořením naprosto srovnati. Co bylo učiněno, co bylo stvořeno, bylo před tím, než bylo stvořeno, v pouhé možnosti, ze které přešlo teprv stvořením do skutečnosti, do konu. Pojem stvoření zahrnuje v sobě nezbytně přechod z potence do konu. A tento přechod z potence do konu nutně již v sobě obsahuje čas. Byl-li tedy svět stvořen, musil být k tomuto svému stvoření napřed v pouhé potenci, ze které přešel teprv tvůrčí činností do konu a tím také do času.¹⁾

¹⁾ Sv. Bonaventura v této příčině praví: „Ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est

Óstatně časovost' stvoření, jak se nám zdá, plyne již z poměru Boha ke tvorstvu. Kdykoliv Bůh mimo sebe na venek působí, klade úcin, jenž se liší věcně, bytně a transcendentálně od Boha samého. A proto i mezi trváním Božským a trváním stvořeného světa musí býti transcendentální rozdíl. V Božském trvání nemůže býti žádného počátku, žádného postupu a žádného konce. Kdyby však svět trval od věčnosti, byl by právě jako Bůh bez počátku. A v této příčině stál by naroveň s Bohem, což jest zřhola nemožno.

Bůh jest bytosť nekonečná, svět však bytosť konečná. Co jest však nekonečno, nemůže býti konečno, a co jest konečno, nemůže býti nekonečno. Kdyby však nejen Bůh, nýbrž i svět byl bez počátku, pak by bytosť nekonečná a konečná měla vlastnost bezpočátečnosti společnou. A „infinitum“ a „finitum“ bylo by úplně ztotožněno, což jak zákonu „kontradikce“, tak i zákonu „vyloučení třetího“ odporuje.

Kdyby svět mohl býti od věčnosti, bylo by jeho dosavadní nekonečné trvání v každém přítomném okamžiku zároveň vždy ukončeno a tím také překročeno, což jest nemožno, poněvadž, co jest nekonečno, nedá se překročiti.

Zde neplatí námitka, že právě tak, jako jest trvání bez konce, „aevum a parte post“, může také býti „aevum a parte ante“. Právě tato analogie dokazuje nemožnost věčného trvání. Neboť budoucí život, jenž nemá žádného konce, jest v každém okamžiku de facto vždy ukončen a uzavřen a proto není skutečně nikdy nekonečný. V každém okamžiku má konce a meze, jež se toliko stále dále posouvají. A proto musí i trvání „a parte ante“ míti vždy meze, čili co totěž jest, musí míti počátek.

Názor o věčném trvání světa pojímá nesprávně poměr mezi věčnostmi ve vlastním smyslu a mezi věčným časem, jež tvorstvu připisuje.

Jako vůbec mezi bytosťmi nekonečnou a konečnou, mezi Bohem a tvorstvem, mimo analogii není jiného poměru, tak také nemá věčnost jakožto vlastnost Božská s Božskou jestotou tožná s tak zvanou věčností tvorstva mimo pouhou obdobu (analogii) ničeho společného.

Božská věčnost jsouc jen čirou přítomností jest celá ve veškerém svém rozsahu v každém i sebe menším a kratším okamžiku při-

contra veritatem et rationem.“ In II. lib. Dist. 1. qu. 2. a Rich. a St. Victore dí: „Quidquid ex creatione esse accipit, fuit procul dubio quando omnino nihil fuit; alioquin ex nihilo creati non potuit.“ De Trinit. lib. 2. cap. 9.

tomném úplně soustředěna. Kdybychom mohli zachytiti kterýkoliv přítomný okamžik, aby nám neuplynul, nýbrž se zastavil a v tomto zastavení dále trval, měli bychom v tomto okamžiku trvale a beze změny stojícím celou věčnost. A proto se vlastnost Božské věčnosti rovná každému času, jak nejdělsímu tak i nejkratšímu, spolubytuje s ním od počátku do konce. Co se však času týká a jeho poměru k věčnosti, spolubytuje i čas s celou věčností, ale nespolubytuje s ní od věčnosti.

Netřeba dokazovati, že ze tří rozměrů časových minulosti, přítomnosti a budoucnosti jest jen přítomnost časem skutečným, kdežto minulost a budoucnost jest jen časem imaginárním. Nebo co minulo, již není, a co budoucně bude, ještě není. Jen co jest přítomno, skutečně jest.

Poněvadž přítomnost záleží vždy jen v nepatrném okamžiku, jenž ihned, jakmile se člověk pokouší, ve své myšlence ho zachytiti, ze přítomnosti do minulosti upadá, proto nemůže s věčností spolubytovat od věčnosti. A totéž platí také o času minulém. Poněvadž čas tento není již časem skutečným, proto nemůže ve přítomnosti s věčností spolubytovat. Čas minulý tenkrát s věčností zároveň spolubytoval, když byl časem přítomným. A poněvadž minulý čas, i kdybychom si jej sebe delší mysli, skládá se vždy z jednotlivých okamžiků, z nichž žádný s věčností nemůže spolubytovat od věčnosti, proto není také možno, aby minulost jakožto celek z těchto nejmenších částí složený spolubytovala s věčností od věčnosti. A poněvadž žádný okamžik času ani přítomného ani minulého nespolubytuje s věčností od věčnosti, nemůže ani celý čas, jenž není než ohromným množstvím těchto okamžiků, s věčností od věčnosti spolubytovat. Kdyby však svět neměl počátku, pak by jeho trvání spolubytovalo s věčností od věčnosti, což mysliti se nedá. Proto máme zato, že čas jakožto čas již svým pojmem žádá nezbytně počátku.

Byl-li svět stvořen, musil nutně přejíti z ideálnosti do skutečnosti, z potence do konu, ale tím také musil vstoupiti v čas. Pojem stvoření zahrnuje v sobě s naprostou nutností počátek času. A poněvadž stvoření z ničeho jest prvý kon, jímž Bůh mimo sebe na venek působí, můžeme všeobecně říci, že Bůh, kdykoliv působí na venek, působí vždy v čase. Aby působil nějaký účín mimo sebe od věčnosti, jest zhola nemožno.

V tom právě záleží podstatný rozdíl vnitřních činností Božských, v nichž život Božský (život nejsvětější Trojice) záleží,

a činností zevnitřních, jimiž Bůh mimo sebe na venek působí, že ony náležejíce k samé podstatě Božské jak entitativně — svou bytností, tak i terminativně — svým předmětem, k němuž směřují, — jsou v Bohu od věčnosti, kdežto tyto (činnosti vnější), ačkoliv jsou entitativně rovněž s podstatou Božskou tožny a proto také věčny, svým terminem či účinem se od podstaty Božské liší a proto také do času spadají.

Axiom, podle něhož mezi konečností a nekonečností není přechodu, neplatí toliko o vnitřní jestotě tvorstva a Boha, nýbrž také o všech jejich vlastnostech. A proto není také žádného přechodu mezi trváním Boha a bytostí stvořených. Jiné trvání (a to nejen věčně a bytně, nýbrž i transcendentálně) má Bůh, jiné trvání mají bytosti světové, a toto dvojí trvání nemá mimo pouhou analogii ničeho společného. Kdyby však mohl svět trvati od věčnosti, měl by toto bezzačátečné trvání s věčností společné a byl by v této příčině již přechod mezi Bohem, bytostí nekonečnou, a světem, bytostí konečnou.

Kdyby byl svět bez počátku, nebyl by mohl nikdy stvořením vzniknouti. Poměr Boha ke světu záležel by toliko v jeho zachování. Neboť tím právě liší se stvoření světa od jeho zachování, že ono jestotu světa klade či působí, toto však již svět jakožto existující předpokládá a toliko ji v existenci udržuje. Kdyby svět byl od počátku, nebyl by Bůh jeho Tvůrcem, nýbrž toliko Zachovavatelem. V tomto případě nedal by se mysliti žádný okamžik, v němž by Bůh tvůrčí moc mohl jeviti. Neboť kdybychom jeho tvůrčí činnost do kteréhokoliv okamžiku položili, musilo by tvorstvo právě proto, že žádného počátku nemá, již před tímto okamžikem existovati. Z čehož patrnó, že věčné stvoření nejen s pojmem tvorstva, nýbrž i se tvůrčí činností Božskou vůbec se srovnati nedá. Je-li však věčné stvoření nemožno, pak musí míti svět počátek a proto musí býti také stvořen v čase. Každá jiná možnost jest naprosto vyloučena. —

Příčí-li se rozumu již pojem možnosti věčného stvoření, ještě nemístnější a absurdnější jest nauka o nutnosti věčného stvoření.

Věčnosti světa hájil ve starověku, jak jsme viděli, především Aristoteles, jenž nepochopiv pojmu stvoření z ničeho učil, že svět nemohl povstati v čase, poněvadž čas a pohyb jeho nemůže míti počátku.

Nauku Aristotelovu v prvých dobách křesťanských obnovil Origenes, jenž učil, že by Bůh nebyl od věčnosti všemohoucí a dobrotivý, kdyby byl hned od věčnosti těchto svých vlastností ve tvorstvu nejevil. A pak kdyby byl Bůh v čase tento svět stvořil, byl by nutné změně podroben, což u Boha předpokládati se nemůže.

Na témže stanovisku stál Proklus (411—485) a mnozí jiní stoupenci neoplatonské školy athenské.

Ve středověku hájili nauky o věčnosti světa arabští aristotelikové, jako Averroes (Ibn Rošd) a Avicenna (Ibn Sina), v době nejnovější obzvláště francouzští eklektikové, jako na př. Cousin (1792—1867), Saisset, a j. v. Tito poslední učili, že Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá musí býti také od věčnosti příčinou in actu, kteráž proto nemůže býti bez účinu. Stvoření není svobodným konem v tom smyslu, jako by byl Bůh mohl tohoto světa také nestvořiti. Kon tvůrčí může se jen potud svobodným nazývati, pokud byl konem samovolným (spontáním), k němuž Bůh žádnou vnější příčinou nebyl donucen.¹⁾ Mezi Němci dokazoval nutnost věčného stvoření především Ant. Günther (1785—1860). Než nutnost věčného stvoření před soudem zdravého rozumu neobstojí.

Večné stvoření by jen tenkrát bylo nutno, kdyby nezbytně plynulo buď *a)* ze vnitřní povahy stvořených bytostí nebo *b)* jejich účinkující příčiny, Boha, nebo konečně *c)* z účelu, k němuž stvořené věci jsou určeny.

Ad *a)* Svět jest bytostí nahodilou, kteráž když existuje, nemá této existence sama od sebe, nýbrž od jiné bytosti.

Poněvadž však s existencí věci co nejtěsněji souvisí jejich trvání, má se svět jakožto bytost nahodilá právě tak indifferentně ku svému trvání, jako ku svému bytu vůbec. A proto jako nezádá nutností své bytnosti věčného bytu, tak také nezádá věčného trvání.

Nutnost věčného stvoření neplyne tedy ze vnitřní povahy věci stvořených.

Ad *b)* Nutnosti věčného stvoření nezádá také účinkující příčina tvorstva. Jen tenkrát příčina účinkující nutně působí účín, když činnost, kterouž jej způsobila, jest nutná. Avšak Bůh, kdykoliv působí na venek, nepůsobí nutností své přirozenosti, nýbrž svobodným konem své všemohoucí vůle. Poněvadž tedy svobodně stvořil tento svět, jehož mohl také nestvořiti, určil také svobodně beze vší nutnosti meze (počátek a konec) trvání všech stvořených bytostí.

¹⁾ Sv. Tom. Iu 2. lib. Sent. Dist. 1. qu. 1. art. 5.

Ad c) A co platí o příčině účinkující, jest také říci o účelu (účelné příčině) věci stvořených.

Jen tenkrát jest věc k nějakému účelu potřebna, není-li možno aneb aspoň není-li snadno, účelu tohoto bez ní dosíci.

Poněvadž však Bůh účelu, k němuž tento svět stvořil, může i bez tohoto světa dosíci, mohl ho také nestvořiti, a když jej chtěl již stvořiti, mohl jej ve zcela jiné době t. j. buď dříve nebo později stvořiti.¹⁾

Proto závisí nejen existence světa, nýbrž počátek času, v němž svět vzniknul, na svobodné vůli Božské, jak velmi případně dí Učitel Andělský: „Unde patet, quod ex simplici Dei voluntate dependet, quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.“²⁾

Z této úvahy plyne již lichost všech důvodů pro nutnost věčného stvoření. Zde aspoň některé uvedeme.

1. Bůh byl od věčnosti Tvůrcem. Avšak tím by nemohl býti, kdyby byl stvořil tento svět v čase. A proto jest věčné stvoření nutno.

Na vyvrácení této námítky podotýkáme: Zde se musí rozeznávat mezi tvůrčí mocí a jejím v nějším terminem. Poněvadž tvůrčí moc, jež jest s podstatou Božskou tožna, jest v Bohu od věčnosti, lze vzhledem k této moci Boha nazývati od věčnosti Tvůrcem. Poněvadž však Bůh termin či výmez této své tvůrčí moci stvořením převedl z jeho ideální možnosti do stavu skutečné existence a tím také do času, není vzhledem k tomuto terminu Tvůrcem od věčnosti, nýbrž stal se jím teprv v čase. Máme-li tedy na zřeteli v Bohu jeho věčnou tvůrčí moc aneb termin této moci, můžeme nazývati Tvůrcem od věčnosti nebo Tvůrcem v čase.

2. Námítku tuto lze ještě dvojím jiným způsobem vyjádřiti, a to:

a) Tvůrčí moc jest věčná. Avšak moc věčná nemůže býti bez věčného účinu, a proto tento svět musil býti stvořen od věčnosti.

Jak jsme již pravili, jest jen tvůrčí moc, jež jest s jestotou Božskou tožná, věčná. Z věčnosti moci tvůrčí však neplyne, že i účín její musí býti věčný. Co jest učiněno, vzniklo, co však

¹⁾ Sv. Tom.: C. gent. lib. 2. cap. 30. n. 1.

²⁾ Sv. Tom.: De pot. qu. 3. art. 17. in corp.; srv. Mich. De Maria: Philos. perip. schol. Romae 1893. Vol. III. p. 320 sqq.

vzniklo, předpokládá nezbytně dobu, kdy ještě neexistovalo. Činnost jen tenkrát musí býti s účinem spojena, když účinkující příčina působí nutností své přirozenosti, aneb když působí činností, jež se liší jak od její síly tak i od její přirozenosti. Neboť činnost věcně od potence se lišící a z podmětu na venek vycházející nemůže se mysliti beze vnějšího terminu, ve kterém se uskutečňuje.

Je-li však účinkující příčina svobodna a je-li její činnost tožna s její podstatou, následuje z ní účín, aneb nenásleduje, podle toho, chtěla-li způsobiti tento účín, anebo nechtěla. A následuje-li, následuje v tom anebo onom čase podle toho, jak vůle její u sebe ustanovila.

Jest tedy veliký rozdíl mezi činností svobodné bytosti nekonečné a konečné.

b) Jako každý účín musí míti svou dostatečnou příčinu, tak i každá dostatečná příčina musí míti svůj účín. Poněvadž moc tvůrčí jest od věčnosti dostatečnou příčinou všech věcí, musí míti od věčnosti svůj účín a stvoření od věčnosti jest nezbytno.

I námítka tato zaměňuje účín činnosti svobodné s účinem činnosti nutné. Jest charakteristickou a Bohu podstatnou vlastností, že vždy, kdykoliv působí na venek, působí svobodně.

Když však jednou úradkem věčným ustanovil, že tento svět v nějaké určité době stvoří, potom ovšem již nemohl ho v této době nestvořiti. A proto Božská vůle jen potud může se nazývati dostatečnou příčinou tohoto světa, pokud již svobodně se rozhodla, že jej z ničeho stvoří, a pokud také určila čas, kdy jej stvoří. A v tomto smyslu platí také o tvůrčí vůli Božské věta, že dostatečná příčina musí míti také svůj přiměřený účín. Neb jest zhola nemožno, aby vůle Božská, jež nějaké dílo naprosto chce vykonati, tohoto díla nemohla vykonati a tak se minula s účinem naprosto obmyšleným. Sv. Tomáš poměr vůle k jejímu účínu takto vysvětluje: „Proprius effectus voluntatis est, ut sit hoc, quod voluntas vult: si aliquid aliud esset, quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, sic vult hoc esse tunc: unde oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit, quando voluntas est, scilicet quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem, quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est, secundum quod ipsa est: unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum

modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et ideo sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.¹⁾

3. Dále se proti stvoření v čase namítá:

Účinkující příčina, která počíná něco činiti, přechází z potence do konu. Poněvadž však Bůh, jakožto čirý kon nepřechází z potence do konu, nepočíná také ničeho činiti a proto co činí, činí od věčnosti, a následovně jest i stvoření světa věčné.

Námítka tato jen tenkrát by nutnost věčného stvoření dokazovala, kdyby byl Bůh tento svět zvláštním ode své podstaty různým konem stvořil. Neboť kdykoliv účinkující příčina počíná působiti novou činností, jež se liší od její jestoty, vyvíjí vždy nějakou potenci a přecházejíc tímto vývojem z potence do konu se mění. Tento způsob činnosti nemůže se však přivlastňovati Bohu, jež jsa naprosto nezměnitelný působí vždy činností, jež s jeho podstatou jest jednoduchý kon beze všech nevyvinutých potenci. A proto Bůh počíná-li působiti, nepřechází z potence do konu, jako každá bytosť konečná, nýbrž jsa věčným konem klade jen svůj účín v čase podle úradku své svobodné vůle, která nejen tento účín, nýbrž i čas, kdy se má státi, od věčnosti určila. Sv. Tomáš poměr mezi věčnou činností Božskou a jejím časovým účínem takto vyličuje: „Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum.²⁾ Jest tedy patrné, že Bůh, ačkoliv žádnou činností nepřechází z potence do konu, přece nemusil proto, že kon tvůrčí byl v něm od věčnosti, také od věčnosti terminu tohoto konu, t. j. světa stvořiti.

4. Věčnosti stvoření žádá prý také nezměnitelnost Božská. Není prý možno, aby Bůh byl nějaké změně podroben. Avšak kdyby byl svět od věčnosti zároveň s Bohem neexistoval, byl by se Bůh stvořením jeho změnil. A proto musil Bůh od věčnosti tento svět svořiti.

Námítka tato souvisí těsně s předešlými. Kdyby kon tvůrčí nebyl v Bohu od věčnosti, nýbrž v něm teprv v čase přechodem z potence vzniknul, byl by Bůh ovšem stvořením se změnil, jako každá bytosť, která z potence do konu přechází. Poněvadž však kon tvůrčí jest v Bohu od věčnosti, nenastala stvořením světa

¹⁾ C. gent. lib. 2. cap. 35.; De pot. qu. 3. art. 17. ad 4.

²⁾ De pot. qu. 3. art. 17. ad 12.

v Bohu naprosto žádná změna. Bůh stvořením stal se sice Stvořitelem, Pánem, Zachovavatelem a Ředitelem stvořeného světa a vstoupil tak ku stvořenému světu v nové poměry, v nichž před stvořením nestál, ale tím se sám v sobě nikterak nezměnil.

Tím, že Bůh svět z ničeho stvořil, vznikly mezi Bohem a světem nové poměry, kterých dříve před stvořením nebylo. Avšak tyto poměry mají zcela jiný způsob a ráz, uvažujeme-li je buď se strany světa k Bohu aneb se strany Boha ku světu. Poměr světa k Bohu jest v nejvnitřnější bytnosti a přirozenosti světa obsažen a proto jest věčný. Svět jsa bytostí konečnou, nahodilou, závislou atd. vztahuje se nezbytně k bytosti nekonečné, nutné, nezávislé a naprosté. Svět bez Boha nemůže nejen existovati, ale nedá se ani mysliti.

Poněvadž Bůh jakožto bytost naprostá nepotřebuje jiné bytosti ku své existenci a činnosti, není jeho poměr ku světu věčný, v jeho podstatě obsažený, nýbrž toliko logický. Bůh jen potud jest v poměru ku světu, pokud se svobodná účinkující příčina, kteráž jest věčně v konu, vztahuje ku svému účinu v času způsobenému.

Poměr mezi Bohem a světem jsa jen se strany světa k Bohu věčným, se strany Boha ku světu však jen logickým, není obapolný, nýbrž jest jen smíšený. Kdežto Bůh jest jen terminem poměru, v němž svět k němu jest postaven, jest svět ve vlastním smyslu podmětem tohoto poměru. Kdyby námitka, že Bůh musil tento svět stvořiti od věčnosti, poněvadž by časovým stvořením byl skutečně změně podroben, měla do sebe nějakou váhu, nemohl by Bůh ve stvořeném světě buď ničeho již působiti, nebo by vše, co nyní neprotředně působí, musil již od věčnosti působiti. Poněvadž však obojí tato alternativa jest absurdní, jest nemístno tvrzení, že Bůh tento svět od věčnosti stvořiti musil.

5. Stvoření od věčnosti žádá prý také moudrost Božská. Bůh jakožto nejvyšší moudrý musí prý vždy činiti, co jest lepšího a dokonalejšího. Poněvadž však stvoření od věčnosti jest dokonalejší, než stvoření v čase, musil prý Bůh tento svět od věčnosti stvořiti. — Námitka tato vede přímo k optimismu, jehož absurdnost jsme již svrchu ukázali.

6. Stvoření od věčnosti žádá prý i dobrota Božská. Kdyby byl však Bůh svět tento stvořil teprv v čase, byla by jeho dobrota, dokud nebylo světa, úplně prázdna a neúčinná, což jest zhola nemožno. A proto prý musil Bůh tento svět od věčnosti stvořiti.

Jest sice pravda, že Bůh tento svět stvořil za tím účelem, aby o svou dobrotu také s jinými bytostmi se sdělil. Avšak k tomuto sdělení nebyl Bůh nikterak svou přirozeností nutkán a puzen. Bůh byl svoboděn stvořiti a nestvořiti, svou dobrotu tvorům sděliti a nesděliti, avšak když se jednou svobodným konem své všemohoucí vůle na tom ustanovil, že nějaké bytosti mimo sebe stvoří, žádala jeho dobrotá, aby stvořené bytosti podle své povahy a schopnosti měly v ní přiměřené účastenství.

Tuto námítku, že stvoření v čase se přičí dobrotě Božské, již sv. Tomáš duchaplně vyvrací, an dí: „*Quod dicit bonitatem divinam fuisse vacantem et otiosam ante productionem mundi, non habet rationem. Otiosum enim dicitur, quod non consequitur finem, ad quem est. Bonitas autem divina non est propter creaturas: unde creaturae essent otiosae, si non consequerentur divinam bonitatem: divina autem bonitas non est otiosa, etiamsi nullam unquam creaturam produxisset.*“¹⁾

A podobně již také ss. Otcové proti neoplatonikům nemístnost této námítky dokazovali. Tak na př. svatý Augustin na otázku: „Stvořil-li Bůh nebe a zemi na počátku času, co činil dříve, dokud ještě nebylo světa,“ odpovídá: „*Ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora et ideo antequam faceret tempora, non erat tempus. Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid faceret. Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus, quo Deus nondum fecerat coelum et terram. Cum enim dicitur: Quid ei placuit subito? Sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus sit. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora.*“²⁾

Ačkoliv absurdnost této námítky již ss. Otcové proti neoplatonikům a scholastikové proti arabským aristotelikům nad slunce jasněji dokázali, přece ji v poslední době zase mnozí filosofové, obzvláště Cousin a ostatní francouzští eklektikové poznovu uvádějí proti stvoření světa v čase, podávajíce tak důkaz, že moderní věda nedovede již ani jediného nového bludu proti nauce křesťanské vymysleti, kterého by byli již ss. Otcové, obzvláště však scholastikové, neznali a všestranně nevyvrátili.

¹⁾ *De coelo et mundo: lib. 1. lect. 6.*

²⁾ *De Gen. contr. Manich. lib. 1. cap. 2. n. 3.*

7. Čas jest věčný, t. j. bez začátku a bez konce. Kdyby měl čas počátek, bylo by jeho „non esse“ dříve, než jeho „esse“, a kdyby měl jednou konec, bylo by zase naopak jeho „esse“ dříve, než jeho „non esse“.

Avšak „dříve“ a „později“ nedá se mysliti bez času. Kdyby tedy čas nebyl věčný, nýbrž měl počátek, musil by nezbytně býti dříve, než skutečně byl, což naprosto se mysliti nedá. Čas však nedá se mysliti bez pohybu a pohyb beze skutečných pohybovaných věcí. Je-li tedy čas věčný, musí nutně i svět býti věčný.

Na to odpovídá sv. Tomáš: Ono „dříve“ a „později“, které před začátkem času klademe, nebo po jeho konci si myslíme, není ničím věčným, nýbrž naším pouhým subjektivním pomyslem, jehož důvod v naší obrazivosti leží. Pravíme-li na př. že nad nebem a mimo nebe ničeho není, nechceme tím zajisté říci, že nad nebem a mimo nebe jest ještě skutečný prostor, který však ničeho v sobě neobsahuje, nýbrž opačně chceme tímto výrokem toliko vyjádřiti, že nad nebem a mimo nebe není již žádného místa a žádného prostoru, v němž by ještě něco býti mohlo. A podobně se má také s časem. Také před skutečným časem a po skutečném čase můžeme si ve své obrazivosti ještě jiný čas mysliti, čímž však nepravíme, že tento čas jest něčím věčným. Jest to čas jen imaginární, číže pomyslný. A podobně pravíme-li, že Bůh nejen svou přirozeností, nýbrž i svým trváním jest dříve, než svět, rozumíme tímto „dříve“ čas pouze imaginární, který si pouze myslíme jakožto věčný, ačkoli ve skutečnosti ho nejen nebylo, ale ani býti nemohlo. A poněvadž před počátkem světa nebylo žádného skutečného času, není čas, jenž stvořením světa počal, pokračováním času imaginárního, jež si před stvořením myslíme. Ale skutečný čas není také pokračováním věčnosti v téže řadě posloupnosti. Čas ve svém pojmu obsahuje nezbytně přechod a postup z minulosti do přítomnosti a ze přítomnosti do budoucnosti. Poněvadž však v Bohu není ani minulosti ani budoucnosti, nýbrž jest jen věčná přítomnost, není také čas měřítkem věčnosti. Věčnost Božská jest naprostá přítomnost, kteráž ačkoli v sobě žádné posobnosti nemá, přece se rovná každému jak nejdělsímu tak i nejkratšímu času. A jen pro tuto naprostou přítomnost předcházel Bůh skutečně tento svět.

8. Jiný důvod pro věčnost stvoření světa zní: „Vše co vzniká, musilo býti dříve možno. Co jest zhola v sobě nemožno, nemůže vůbec vzniknouti. A proto i svět musil býti před svým vznikem

a počátkem možen. Možnost světa záleží však ve hmotné látce (in materia prima). A proto než svět povstal, musila ho tato látka již předcházeti. Látka nemůže však existovati bez podstatné formy. Poněvadž však látka a forma tvoří tento viditelný svět, musil by svět, aby mohl vzniknouti, již před svým vznikem existovati, což jest zhola nemožno. A proto nemůže vůbec svět míti počátku. Musí býti věčný.“¹⁾

Na prvý pohled patrnó, že tato námítka zakládá se toliko na dvojsmyslnosti pojmu „možnosti“. A proto na vyvrácení této námítky rozeznává sv. Tomáš mezi trpnou, činnou a číře objektivní (metafysickou) možností či potenci. Trpná možnost věcí stvořených záleží v látce (prvé), činná ve tvůrčí moci Božské, objektivní či metafysická však v jejich pomyslné ideálnosti. Pravíme-li tedy, že svět, než povstal, musil býti možen, musí se této možnosti rozuměti jen ve smyslu objektivní (metafysické) a činné potence Božské, nikoli však ve smyslu potence trpné ve hmotné látce obsažené čili jinými slovy: svět byl od věčnosti možen, pokud jeho stvoření samo v sobě bylo od věčnosti možno a pokud Bůh měl také od věčnosti moc toto stvoření (v čase) uskutečniti. Avšak ve věčné objektivní (metafysické) a činné možnosti světa nesmí se zahrnovati jeho trpná možnost, t. j. jeho věčná látka (materia prima), z níž byl vytvořen. Proto závěr, že svět předpokládá věčnou možnost nemohl v čase vzniknouti, dopouští se logické chyby, jež „fallacia aequivocationis“ sluje, a proto ničeho nedokazuje.²⁾

Toť jsou asi nejhlavnější důvody, jimiž se časovost stvoření popírá a věčnost jeho dokazuje. Jak patrnó, vycházejí všechny z lichého pojmu o Bohu a jeho poměru ku vnějšímu světu.

Bůh jakožto čirý kon, v němž není žádných potenci, jež by měly teprv do konu přejíti, není podroben žádné změně, žádnému postupu a vývoji a proto jest také nezbytně povznesen nade všechny rozměry časové. Vše co jest v Bohu, jeho jestota, jeho poznání a chtění, jeho moc, jeho činnost, vše jest jediný, pouhý a čirý nade všechen čas povznesený kon. V tomto konu není nic svobodného, nýbrž vše nutno a naprosto. Jeho svoboda týká se jen vnějších mimo Boha postavených terminů, k nimž se vůle a moc Božská může vztahovati. Tyto termíny závisejí úplně a zcela na svobodné

¹⁾ Sv. Tom.: C. gent. lib. 2. cap. 34.

²⁾ l. c. cap. 37.; I. qu. 46. art. 1. in corp; sr. také: Der Katholik. 1861. I. Hälfte. S. 564 ff.

vůli Božské, která je může uskutečniti, ale nemusí, a která je také, když je chce uskutečniti, může kdykoliv, t. j. ve kterékoliv době uskutečniti. Poněvadž jak existence vnějších stvořených bytostí, tak i časový počátek této existence není účinem nutného konu, nýbrž svobodné vůle Božské, neplyne nikterak z pojmu stvoření věčnosti jeho.

4. Vzorná příčina světa.

§ 79.

Obyčejně se rozeznává patero příčin věcí: příčina účinkující, materiální, formální, vzorná a účelná.¹⁾

O účinkující příčině světa, o její povaze, o její činnosti, svobodě atd. jednali jsme ve statích předešlých.

Poněvadž Bůh nestvořil svět ze své podstaty, nýbrž z ničeho, proto nenáleží se světem k žádnému společnému druhu nebo rodu, a nemůže býti ani materiální ani formální příčinou jeho. Jen pantheismus, jenž Boha se světem v podstatě ztotožňuje, může jej pokládati za příčinu materiální nebo formální vnějšího světa.

A proto nám ještě zbývá pojednati o Bohu jakožto vzorné a účelné příčině světa a jeho jednotlivých bytostí.

Abychom jasně porozuměli, v jakém smyslu Bůh vzornou příčinou světa se nazývá, jest nám předeslati a) krátkou úvahu o ideách vůbec a pak b) pojednati o ideách Božských zvláště jakožto vzorných příčinách tohoto světa.

a) Podle Učitele Andělského jsou idey tvary věcí mimo ně v nějakém rozumu je myslícím existující. A tyto ideální tvary věcí mají podle toho, jak je rozum myslí, dvojí ráz, buď spekulativní nebo praktický. „Idea graece“, tak praví ve své velké Summě²⁾ „latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.“

Myslí-li si rozum tyto ideální tvary samy v sobě, beze všeho vzhledu k jejich uskutečnění, má o nich poznání čili vědu číře spekulativní. Tato věda, jak dále učí sv. Tomáš,³⁾

¹⁾ Viz moji Filos. Část I., str. 496.

²⁾ I. qu. 15. art. 1.; srv. De Verit. qu. 3. art. 1. in corp.; in lib. 1. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 1. in corp.

³⁾ I. qu. 14. art. 16.

může se trojím způsobem jeviti: buď má za předmět věci, které vůbec nemožno člověku uskutečniti, jako jsou na př. tajemství víry křesťanské, aneb se odnáší ku předmětům existence schopným, ale odezírajíce úplně od této jejich existence, uvažuje dotčené předměty jen jakožto něco, co jest v sobě pravdivo. Tak může stavitel mysliti si nějaký možný dům, jeho vnitřní zřízení, jeho jednotlivé části atd., ale při tom ani nepomyšliti na jeho postavení.

Nebo konečně se tato spekulativní věda zabývá nějakým předmětem jakožto něčím, co by se dalo uskutečniti, jako na př. když stavitel má na mysli plán nějakého domu a při tom si myslí, jakým způsobem by se mohl postavit, ačkoliv ho skutečně nehodlá postavit.

Ve všech těchto případech jest poznání jen spekulativní, praktickým se stává teprv tenkrát, když se odnáší ku předmětu, jenž se má uskutečniti. Myslí-li stavitel plán domu, jež chce postavit, není jeho věda toliko spekulativní, nýbrž stává se již praktickou.

Věda spekulativní určuje jen naše rozumové poznání, ale k činnosti nás nenabádá, kdežto věda praktická již podmiňuje a určuje naše činnosti. Podle tohoto dvojího rázu vědy má také idea dvojí význam, buď spekulativní nebo praktický.

Ve smyslu spekulativním znamená idea princip, jenž naše rozumové poznání určuje, ve smyslu praktickém však značí vzor, jež intelligentní příčina před každým svým dílem ve svém rozumu chová a jež pak ve svém díle uskutečňuje. Ačkoliv se idey užívá v obou těchto významech, přece jest jí druhý význam, totiž praktický, vlastnější. Proto užívá také sv. Tomáš místo idey ve smyslu spekulativním obyčejně slova „species“, které v tomto smyslu již u Cicerona se naskytá. Právě ve svých *Quaest. Tusc.*:¹⁾ „*Ἰδέαν appellat ille (Plato), nos speciem.*“

Uvažující v této stati idey Božské vzhledem ku stvoření světa béřeme je výhradně ve smyslu praktickém a můžeme je se sv. Tomášem definovati: „*Haec videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma, quam aliquid imitetur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.*“²⁾

Sv. Tomáš nazývá ideu formou věci, z čehož však nenásleduje, že každá forma zase opačně znamená ideu věci.

¹⁾ *Libr. 1. cap. 24. § 58. vyd. od Haupta a Sauppa. 1. svaz. str. 41 sl.*

²⁾ *De Verit. qu. 3. art. 1.*

Podle nauky peripatetické jest rozeznávati dvojí formu věci, vnitřní a zevnitřní. Vnitřní forma určuje věc samu v sobě buď podstatně aneb případně. V tomto smyslu náleží forma ke konstitutivním principům hmoty, tak jak jsme svrchu obšírněji ukázali. —

Tato látku (buď podstatně neb případně) určující forma nazývá scholastika ideou, poněvadž forma věci jest právě to, co ve věci jest předmětem našeho poznání a proto také předmětem či obsahem naší představy, našeho pojmu, naší idey. Nazývá-li však scholastika formu v tomto smyslu pojatou ideou, bere termin tento (ideu) jen v nevlastním smyslu.

Ode vnitřní formy jest však přesně lišiti formu zevnitřní, kteráž znamená vzor, podle něhož nějaká věc byla utvořena. V tomto smyslu není forma, než ideální tvar věci v nějakém rozumu obsažený, k jehož obrazu a podobenství věc tato jest vytvořena. V tomto významu nejobyčejněji idea se naskytá. Idea jest tedy tvar či vzor věci, jež intelligentní příčina ve svém rozumu myslí, a podle něhož věc samu vytváří a uskutečňuje.

Ideou není každá myšlenka našeho rozumu, nýbrž jen ta, která nám slouží za vzor, jež chceme v díle svém vytvořiti a uskutečniti, a zároveň za pravítko či opolnu, jíž se řídíme při uskutečnění jeho.

Každý umělec, dříve než počne o svém uměleckém díle pracovati, musí míti již myšlenku či plán díla toho ve svém rozumu. A tato myšlenka, tento plán či vzor v rozumu umělcově dříve ještě pojatý, než dílo své započal, jest právě to, co ve scholastické filosofii obecně ideou se zove.¹⁾ A co platí o umělci, platí o každé rozumné příčině, pokud rozumně nějaký účín působí. Neboť každá rozumná bytost, chce-li rozumně jednati, musí to, co chce svou činností vykonati, již před činností samou v mysli své míti. Jinak již nejedná rozumně, nýbrž jest pužena slepou nutností, tak jak patrně vidíme u všech bytostí, jež ve svých činnostech fysickým zákonům jsou podrobeny.

Rozum jest u všech bytostí stvořených sám v sobě jen potenci, jež nejsou k žádné pravdě vnitřní nutností určena, pravdy nejrozmanitější může poznávati. A totéž lze říci také o vůli, jež rovněž jest k úkonům nejrůznějším zcela indifferentní. Kdykoliv však vůle ze své nelišné potenciálnosti přechází do konu a tak stává se činnou, musí k tomu dříve býti určena. A aby tato její činnost

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 18. art. 4. ad 2.

byla rozumna, musí (vůle) k ní rozumem býti určena, což jen tenkrát se stává, když činnost samu, jakož i její výmez či termin (účín, dílo) předchází rozumová myšlenka, která činnost od prvního jejího okamžiku až do jejího dovršení řídí a pak, když byla úplně provedena a uskutečněna, v jejím účínu se obráží a zrcadlí.¹⁾

Poněvadž idea není toliko principem našeho poznání, nýbrž také myšlenkou v rozumu našem obsaženou, již pak svou činností uskutečňujeme, směřuje (idea) přímě a sama sebou (per se) k zevnějšímu zobrazení. Idea jest duchovým či ideálním vzorem, dílo však, v němž ji uskutečňujeme, tohoto vzoru obrazem. Můžet se státi, že věc ideu dvojím způsobem napodobuje a zobrazuje. Buď ji zobrazuje a představuje podle úmyslu samé příčiny účinkující. Malíř na př. maluje podobiznu nějaké osoby právě za tím účelem, aby podobizna tuto osobu věcně zobrazovala a představovala. Proto směřuje podobizna svým pojmem (per se) k tomu, aby byla obrazem osoby, kterou představuje.

Aneb může věc nějakou ideu obrážeti pouhou náhodou mimo všechn úmysl příčiny účinkující, jako na př. když malíř namaluje hlavu nějaké ideální osoby, kteráž náhodou nějaké skutečné osobě jest úplně podobna. Než co jest obrazem a podobností nějakého ideálního vzoru pouhou náhodou, nenazývá se obrazem tohoto vzoru, poněvadž podle něho k jeho zobrazení nebylo vytvořeno. A proto má-li nějaký předmět býti skutečným výrazem či obrazem ideálního vzoru či nějaké idey, musí býti „per se“ a nikoliv toliko „per accidens“ podle něho vypočten.

Konečně k pojmu idey náleží, že idea ve vlastním smyslu jen v rozumu bytosti intelligentní může býti obsažena, nikoli ve věcech nerozumných. V tom právě se liší bytost rozumná od bytosti nerozumné, že ona ve své činnosti řídí se ideami, kdežto tato jest podrobena buď slepému pudu nebo přírodní nutnosti. Proto také rozumná bytost, kdykoliv svými činnostmi uskutečňuje myšlenky či idey svého rozumu, činí tak vždy k vůli nějakému účelu, jehož těmito svými činnostmi chce dosíci.

Jak sv. Tomáš učí, může bytost dvojím způsobem k nějakému účelu býti činna. Buď si sama určuje účel, k němuž svou činností směřuje, — a tak jsou činný všechny bytosti intelligentní — nebo směřuje k účelu, jež jí jiná příčina vytkla, jak u každé bytosti nerozumné vidíme.

¹⁾ De Verit. qu. 3. art. 3. in corp.; Suarez: Dispp. Metaph. disp. 25.

Směřuje-li účinkující příčina svou činností vědomě a svobodně k nějakému účinu, musí míti tento účín, jakož i účel, jehož tímto účinem míní dosíci, v ideí na mysli ještě před veškerou činností. A proto kdykoliv jest rozumná bytosť činna, uskutečňuje vždy činnostmi svými idey ve svém rozumu již před těmito činnostmi obsažené.

Zcela jinak působí bytosť nerozumná.

Kdykoliv jest činna, není činna podle ideálního vzoru, jež svou činností hledí vědomě uskutečniti. Nikdo zajisté nebude tvrditi, že těleso, jež k zemi padá, má ideu tíže a pádu, že strom má pojem ovoce, jež ze sebe vydává atp.

Idea, již příčina rozumná ve své činnosti napodobuje, obsahuje věc, jejíž ideou jest, nikoliv jen v její neurčité abstraktnosti, nýbrž v její vnitřní zcela určité bytnosti a přirozenosti. Bytnost věci záleží na prvním místě na její formě. Jakou má věc formu, takou má též bytnost. A proto nemůže býti pochybnosti, že idea především ve formě či tvaru účínu se uskutečňuje a smyslně znázorňuje. Z tohoto důvodu nazývají také scholastikové idey či vzorné příčiny vnějšími formálními příčinami věci (*causae formales externae*), podstatné však, věcem immanentní formy, v nichž vzorné příčiny (*causae formales externae*) se odrážejí, vnitřními formálními příčinami věci (*causae formales internae*).²⁾ Poněvadž však v každém účínu příčiny rozumné vždy nějaká idea (vzorná příčina, *causa exemplaris*, *causa formalis externa*) se zrcadlí, nazývají každé její dílo ideou vypočobenou (*ideam exemplatam*).²⁾

b) Z této všeobecné úvahy o ideách nebude nesnadno dovésti, v čem idey Božské jakožto vzorné příčiny světa záležejí.

Idey Božské nejsou, než samou bytností Božskou, pokud jest tato bytnost na venek jevitelna a nápodobna.

Bůh poznává se s naprostou dokonalostí, musí se tak poznávati, jak jest poznatelný. A proto poznává svou bytnost nejen tak, jak v sobě jest, nýbrž také, jak se může na venek ve tvorstvu jeviti. A poznává všechny ty nesčetné způsoby, kterými může svou nekonečnou bytnost mimo sebe ve tvorstvu napodobovati, tvoří si — po lidsku řečeno — různé idey bytostí, ve kterých se na venek může jeviti.

1) Viz moji Filos. Část I. Str. 520 sldd.

2) De Verit. qu. 3. art. 1. in corp.

„Ipsę (Deus) enim“, dí sv. Tomáš, „essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis.¹⁾

V Božské bytnosti jest tři momenty rozeznávati:

1. Ačkoliv bytnost Božská jest věcně jen jedna a zároveň naprosto jednoducha, přece se virtuálně může nazývati mnohonásobnou, poněvadž jsouc plností jestoty a dokonalosti, zahrnuje v sobě každý možný stupeň jestoty a dokonalosti, jenž mimo Boha může existovati.

2. Poněvadž bytnost Božská jest nekonečně mnohými způsoby na venek ve tvorstvu nápodobna a sdílna, proto není toliko bytnost Božská tak jak v sobě jest, nýbrž i její nekonečná nápodobnost nutným předmětem či výmezem rozumu Božského. Kdyby Bůh této své nekonečné a nevyvážené nápodobnosti a sdílnosti na venek nepoznával, nebylo by poznání jeho naprosto dokonalé, poněvadž by jim pak nevystihl své bytnosti, tak jak vůbec jest poznatelná.

3. Proto jest v Bohu rozeznávati také dvojí poznání: jedno, které má přímě za předmět Božskou bytnost a všechny vlastnosti a dokonalosti, které s touto bytností věcně se ztotožňují, a druhé, které směřuje sice také k bytnosti Božské, ale nikoliv jak v sobě jest, nýbrž jak se může na venek ve tvorstvu jeviti a obrážeti. Tím ovšem nechceme říci, že toto dvojí poznání v Bohu skutečně se od sebe liší. Bůh jsa bytostí naprosto jednoduchou, poznává jedním a týmže konem sebe tak, jak v sobě jest, a jak se může ve tvorstvu zrcadliti a obrážeti.

Poněvadž však svým obmezeným rozumem nemůžeme tohoto Božského poznání vystihnouti, rozeznáváme je podle předmětu, ku kterému se vztahuje, a jednáme takto o poznání, kterým Bůh vnímá jednak svou bytnost, jednak vnější nápodobnost této bytnosti.

Bytnost Božská sama nekonečně na venek nápodobná a sdílná, odezřeme-li při ní od poznání této její nápodobnosti a sdílnosti se strany Božského rozumu, může se již ideou nazývati,

¹⁾ I. qu. 15. art. 2. in corp.

ale jen základně (fundamentálně), nikoli však formálně, poněvadž bytnost Božská sama o sobě ještě nevyjadřuje vztahu ani ku předmětům vnějším, které k jejímu obrazu a podobenství se mohou vytvořiti, ani k rozumu, jenž podle ní tyto předměty na venek působí.

A proto bytnost Božská ve formálním smyslu může se teprv tenkráté ideou nazývati, pak-li jí rozum Božský v nekonečné její nápodobnosti a sdílnosti si představuje a myslí. Zde netřeba podotýkati, že v Bohu bytnost, její nekonečná nápodobnost na venek a poznání bytnosti a její nekonečné nápodobnosti v jedno spadá. Lišíme-li tedy v Bohu mezi ideou ve smyslu fundamentálním a formálním, není tato lišnost v Bohu, nýbrž toliko ve způsobu našeho poznání. Jsouce lidé, nemůžeme o Bohu a Božských věcech jinak než lidsky mysliti a mluvíti. —

Z čehož plyne, že vzorné idey Božské ve formálním a vlastním smyslu nejsou, než bytností Božskou samou rozumem Božským v nekonečné její vnější nápodobnosti poznanou. V tomto výměru jsou všechny podstatné známky obsaženy, již jsme svrchu v rozboru pojmu idey vytkli. Proto také praví sv. Tomáš: „*Essentia divina est idea rerum, non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta; res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia non accipitur ab intellectu divino, ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam.*“¹⁾

Božská podstata, jak samo sebou patrno, může býti vzornou ideou toliko jestoty, nikdy však nicoty. Nicota jest pouhou negací jestoty, v sobě není tedy ničím. A proto jest zhola nemožno, aby Bůh svou jestotu záporem jestoty čili nicotou jevil. Jen v pozitivní jestotě může Bůh svou nekonečnou dokonalost napodobovati a znázorňovati. Z toho také plyne, že Bůh nemá žádné přímé idey fysického a mravního zla.

Kdyby Bůh měl ideu zla, pak by toto zlo bylo již něčím positivním, bylo by jestotou a zlo přestalo by býti zlem a stalo by se dobrem. Nemá-li však Bůh žádné idey o zlu, mohl by někdo namítati, že pak vůbec zla nepoznává. Kdyby ho však nepoznával, nemohl by ho trestati ani ho k dobrému obracetí a nebyl by již bytostí svrchovaně spravedlivou, dobrotivou a moudrou.

¹⁾ De Verit. qu. 3. art. 2.

Bůh nemaje idey zla nepoznává ho sice „in se“ a „per se“, poněvadž zlo jsouc pouhou privací zla není také „in se“ a „per se“ poznatelné. Z toho však nenásleduje, že ho vůbec nepoznává. Jako my nepoznáváme zla přímě, nýbrž něčím jiným, t. j. dobrem, jehož zlo jest privací, tak i Bůh myslí a poznává zlo tvorstva jen jakožto privací dobra. Sv. Tomáš v této příčině praví: „Deus novit bona et mala cognoscendo assentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis... Unde per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea, quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum.“¹⁾

Idey Božské jest takto ve dvojitým vztahu uvažovati: buď ve vztahu k bytnosti Božské aneb ve vztahu ku vnějším bytostem, ve kterých se tyto idey mohou obrážeti.

Ve vztahu k bytnosti Božské jsou idey bytností samou, pokud bytnost tato podle nich na venek ve tvorstvu se můžejeviti. A v tomto smyslu nejsou idey Božské ničím pouze intelektuálním a abstraktním, nýbrž jsou Božskou podstatou samou, nikoli však jak sama v sobě jest, nýbrž jak se může na venekjeviti. Sama v sobě jest podstata Božská nekonečna, naprosta, nutna, nezměnitelná atd. a nepřipouští proto žádné nápodoby, kteráž jest jen konečna, poměrná, měnitelná.

A proto jest při ideách Božských mimo jejich ontologickou tožnost s podstatnou Božskou též na zřeteli míti jejich vztah k bytostem vnějším, v nichž se jedna a táže nejjednodušší podstata Božská můžejeviti. Ačkoliv idey Božské počtem se vymeziti nedají, obsahují přece, pokud jednotlivé z nich uvažujeme, jen konečné a obmezené způsoby, kterými Bůh svou nekonečnou dokonalost ve vnějším tvorstvu můžejeviti. Každá tedy idea Božská bytně uvažovaná jest Bůh sám, ale nikoliv tak, jak Bůh nekonečně dokonalý jest v sobě, nýbrž jak svou dokonalost jistou konečnou měrou na venek můžejeviti. A proto žádný jednotlivý způsob vnější spodobitelnosti Božské, jak jej ta neb ona idea Božská v sobě obsahuje, nevyčerpává veškeré dokonalosti Božské. Každá jednotlivá idea jeví nám vždy jen jednu stranu a jedno hledisko, jen jeden směr, jímž nekonečná podstata Božská na venek může zářiti. Z toho také dá se snadno rozřešiti otázka, zda-li v Bohu jest jen jedna nebo nekonečný počet ideí.

¹⁾ In I. sent. dist. 36. qu. 1. art. 2. in corp.; C. gent. lib. I. cap. 71.; I. qu. 14. art. 10.; De verit. qu. 2. art. 15.

Poněvadž Bůh jest bytosť naprosto jednoduchá a nezměnitelná, proto poznává jediným poznávacím konem svou podstatu nejen jak v sobě jest, nýbrž také jak jest na venek nápodobna. A v tomto smyslu jest v Bohu jen jedna idea. V tom se liší Bůh od každé jiné rozumné bytosti. Když člověk pravdu poznává, neobsáhne nikdy jediným konem svého rozumu všech svých poznatkův a vědomostí. Lidské poznání postupuje z poznání jedné pravdy k poznání pravdy druhé. Proto musí lidský rozum tolikráte z potence do konu přecházeti, kolikráte novou nějakou pravdu poznává. V tomto subjektivním smyslu, v němž idea není, než poznávací kon sám, má člověk tolik ideí, kolik konů rozum jeho při poznání jednotlivých pravd vzbudil.

Bůh však obsahuje jediným, věčným, nezměnitelným a jednoduchým konem veškeru pravdu. Nazíraje na sebe, poznává jediným tímto neprostředným názorem podstatu svoji, a tvoří si — mluvíme zase jen po lidsku — ideu nejen o vnitřní povaze a přirozenosti své jestoty, nýbrž zároveň také o její vnější jevitelnosti.

Ačkoliv Bůh jediným konem svého rozumu svou podstatu ve veškeré její poznatelnosti vystihuje a v tomto smyslu jen jedinou ideu o sobě má, přece se tento jediný poznávací kon vztahuje ku předmětenstvu nejrozmanitějšímu. Týmž konem, kterýmž poznává svou vnitřní jestotu, poznává také od věčnosti v této jestotě všechny možné bytosti, nejen ty, které skutečně stvořil, nýbrž také všechny ostatní, které stvořiti mohl. A bytostí těchto nepoznává Bůh toliko v jejich všeobecné abstraktnosti, t. j. v jejich druhových aneb rodových vlastnostech, nýbrž vystihuje i jejich všechny individuální vlastnosti. Bůh nazíraje na svou podstatu, nazírá v ní na všechny jedince všech říší a to nejen našeho skutečného světa, nýbrž i všech ostatních nesčetně mnohých jiných možných světů. A máme-li na zřeteli všechny tyto nesčetné bytosti, které Bůh ve své bytnosti poznává a které právě jako náš nynější svět může stvořiti, pak jest nám Bohu nesčetný počet ideí připisovati. „Idea“, praví sv. Tomáš,¹⁾ „non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.“ V tomto smyslu jest Bůh ideou všech ideí a ideou všech věcí. Bůh jest svou nekonečnou dokonalostí

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 15. art. 2. ad 1.; sv. Aug.: De civ. Dei: 12, 20.; De Gen. ad lit. 5, 13—15.

eminentním pravzorem všech konečných dokonalostí bytostí nejen skutečných, nýbrž i možných. Ze všech těchto ideí jsou však ve vlastním smyslu vzornými příčinami (*exemplaria, causae exemplares*) jen ty idey, které Bůh od věčnosti na venek ve viditelném tvorstvu uskutečnit ustanovil, kdežto ostatní idey, které Bůh sice uskutečnit mohl, ale kterých podle svobodného úradku své vůle nikdy neuskuteční, obyčejně Božskými myšlenkami (*rationes rerum*) slují.¹⁾ — —

Ačkoliv Bůh ve své činnosti na venek jest úplně svoboden, přece musí vždy, kdykoliv se k této činnosti svobodně určí, řídit se svými odvěčnými, nutnými a nezměnitelnými ideami, jejichž eminentním pravzorem jest sám. Vše, co Bůh na venek působí, musí býti vždy pravdivo, dobro a krásno. Každá Bohem v existenci uvedená bytosť, od nejjednoduššího hmotného prášku až k nejdokonalejšímu duchu andělskému, jest nutně obrazem, odleskem, zásvitem nekonečné pravdy, dobroty a krásy Božské.

A proto nemají idey ani tohoto světa, ani ostatních možných světů, jak se Cartesius a s ním ještě také jiní domnívali, svého důvodu ve svobodné vůli, nýbrž toliko ve spodobitelnosti podstaty Božské a v nutnosti, s jakouž ji Božský rozum poznává. —

Idey Božského rozumu, v nichž Bůh sebe a možnost věcí mimo sebe myslí, jsou nezbytnou podmínkou svobodné vůle Božské. Neboť svobodnou volbu vůle musí předcházeti poznání různých předmětův či výmezů, mezi nimiž se volba dítí může. A proto dokazovali křesťanští filosofové²⁾ nutnost ideí Božských právě z toho, že svět není výsledkem náhody, nýbrž dílem svobodné vůle Božské. Poněvadž idey Božské jsou počtem nekonečny, poskytují vůli Božské svobodu naprosto neobmezenou. Právě proto jest Bůh ve všech svých dílech na venek úplně svoboden, poněvadž poznává ve své Božské podstatě nekonečné množství a neobmezenou rozmanitost jiných možných bytostí a zároveň jest si při tomto poznání vědom, že uskutečnění všech těchto bytostí výhradně jen na jeho vůli závisí. Kdežto Bůh nedá se bez ideí ani mysliti, může zcela dobře se mysliti a existovati beze vnějších bytostí a proto rozhoduje zcela svobodně, které idey chce z celého nekonečného

¹⁾ I. qu. 15. art. 2.

²⁾ Jako: Justin, Klement A., Origenes, Dionysius, Boëthius, Petr Dam., Anselm a j. viz Petavia: *Theol. dogm. De Deo Deique propr. lib. 4. cap. 11.*

množství uskutečniti. Jen potud mohou se idey nazývati dilem svobodné vůle Božské, pokud tato vůle jejich uskutečnění určuje a tak idey theoretické mění v idey praktické (exemplaria, rationes effectrices, praedefinitiones, προορισμοί, δημιουργικοί λόγοι). Uvažujeme-li tedy idey Božské jakožto determinace Božského rozumu, pak jsou Bohu tak nutny, jak Bůh sám jest nuten, máme-li však na zřeteli jejich uskutečnění ve světě vnějším, nejsou nutny, nýbrž závisejí na svobodné vůli Božské. V tomto smyslu praví Dionysius Areopagita, že idey v Bohu jsou „rationes (λόγοι), quae in Deo sunt, substantiarum efficientes (ούσιοποιού) et singulariter ante subsistentes, quas Theologia praefinitiones (προορισμούς) nominat, nec non divinas et bonas voluntates, quae definiendorum et molliendorum entium vim habent (θειά και άγαθά θελήματα τών όντων άφοριστικά και ποιητικά), secundum quas ille substantiam excedens entia omnia determinavit et produxit.“¹⁾

Z toho plyne, že Bůh může stvořiti jen ty věci, jejichž myšlenky má ve svém rozumu od věčnosti. O čem nemá idey, toho nemůže také učiniti.

Bůh však nemá jen o tom žádné idey, co se jeho bytnosti nebo některé jeho dokonalosti přičí, co jest tedy v sobě nemožno, a proto také nerozumno a nesmyslné.

Že však Bůh ničeho nemůže způsobiti, co se protiví jeho jestotě a následovně také jeho odvčičným a nutným ideám, tím se nikterak neobmezuje ani Božská svoboda ani všemohoucnost. Božská svoboda a všemohoucnost jest bez mezí, poněvadž může vše, co jest možno, chtíti nebo nechtíti, stvořiti nebo nestvořiti. Ale tato svoboda a moc jsou s podstatou Božskou jednou a touže věcí, nemůže naprosto této podstatě Božské v jakékoliv příčině se protiviti. Kdyby Bůh mohl chtíti něco, co odporuje jeho jestotě, aneb jeho vlastnostem a dokonalostem, sám sobě by odporoval, poněvadž by se zároveň kladl a zároveň popíral.

Poněvadž však každý úkon vůle Božské jest všemohoucí, musil by Bůh sporem, jež by v tomto případě sám do sebe kladl, sebe úplně zničiti, což jest, jak patrné, naprosto nemožno.

Bůh může nekonečně různé světy s nekonečně různými řádými a bytostmi stvořiti, ale žádný z těchto světův a z těchto řádův atd. nemůže býti Boha nedůstojen. Kdykoliv Bůh na venek působí, musí každé dílo jeho svým způsobem co nejdokonaleji jeviti Božskou moudrost a dobrotu.

¹⁾ De div. nom. 5. Sr. Petav. I. c. lib. 4. c. 11.

Poněvadž idey jsou bytností Božskou samou, pokud jest tato na venek jevitelna, proto můžeme vším právem všem stvořeným bytostem v těchto ideách věčnou jestotu a věčný život v Bohu připisovati.

Všechny věci byly od věčnosti „radicaliter“ v Božské bytnosti, poněvadž tato bytnost jest jejich eminentním pravzorem, byly „formaliter“ v Božském rozumu, poněvadž Bůh poznáváje svou jestotu poznává zároveň idey všech věcí, a byly „efficienter“ ve všemohoucí vůli Božské, poněvadž vůle tato jest účinkující příčinou všech věcí.¹⁾ V tomto smyslu lze také zcela správně intelligibilní či ideální svět (*κόσμος νόητος*) připouštěti proti světu skutečnému a smyslnému (*κόσμος αἰσθητος*). Při tom však jest se vystříhati onoho názoru pseudo-filosofského, pokud se týká, pseudo-theologického, jenž idey Božské pokládá za věc podstatně od jestoty Božské rozdílnou, nebo za část samé jestoty Božské a tvrdí, že ideální svět tím, že z Boha jaksi vykročil, stal se světem skutečným. Podle tohoto názoru nebyl svět stvořen z ničeho, nýbrž z ideí Božských.

Že názor tento, má-li vůbec nějaký smysl, může míti jen význam pantheistický, není potřebí dále dokazovati. —

Poněvadž svět nebyl stvořen slepě, nýbrž podle plánu, jež Bůh o něm choval ve svém rozumu od věčnosti, proto jest výrazem a odleskem Božské idey a poněvadž nemá za účel prospěchu a užitku Tvůrce svého, nýbrž toliko uskutečnění díla v sobě dobrého a krásného, jest výrazem a odleskem idey eminentně umělecké. Poněvadž však idey Božské vůbec směřují k nápodobě ideálu, jenž jest Bůh sám, nekonečná krása a velebnost, musí býti svět jak ve svém celku tak i v jednotlivých svých částech obrazem a podobenstvím Božské krásy a velebnosti.²⁾

Každá věc musí býti v nějaké příčině Bohu podobná a proto také pravdivá, dokonalá a krásná. Tím ovšem nechceme říci, že bytosti stvořené jsou prosty všech nedokonalostí. Poněvadž mimo Boha nemůže žádná bytost býti nekonečna a neobmezena, nemůže se také svou dokonalostí Bohu rovnati. A v tomto smyslu jest každá bytost stvořená již přirozeností svou nedokonalá.³⁾

¹⁾ Heinrich: Dogm. Theol. 5. Bd. S. 116.

²⁾ Palmieri: *De Deo creante et elevante*. Romae 1878. p. 95.

³⁾ Scheeben: *Handbuch der kath. Dogm.* Freiburg 1873. I. Bd. S. 657 ff.

Jen nedokonalosti mravní, již se tvor na prvním místě stává Bohu nepodobným, nevložil Bůh původně do přirozenosti jeho. Nedokonalostí touto porušil tvor svobodný sám svoji přirozenost, an zneužívaje své svobody popřel svou vztažnost a závislost na Bohu a položil poslední cíl svůj místo do Boha sám do sebe.

Avšak tvorstvo, tak jak z rukou Božích vyšlo, bylo nejen vzhledem k řádu fysickému, nýbrž i vzhledem k řádu mravnímu dobré, ano velmi dobré. Proto praví také sv. autor o jednotlivých dílech šestidenní Božího: „Et vidit Deus, quod esset bonum“, a o veškerém díle stvořeném dí: „Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona.“ (Gen. 1, 31.) Svět od Boha stvořený byl tedy velmi dobrý a zároveň také velmi krásný. „Και εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν.“ — „I viděl Bůh vše, co učinil, a ejhle bylo velmi krásné“, jak Septuaginta hebrejské „מְאֵד בְּרַב“ (velmi dobře) překládá.

Poněvadž žádný tvor nejza než bytostí konečnou a omezenou, nemůže Božského ideálu v sobě obrážeti úplně a vyrovnaně (adaequate), jest účelu tvorstva zcela přiměřeno, aby nezáleželo toliko z jednoho druhu bytostí, nýbrž aby v sobě obsahovalo nekonečný téměř počet bytostí, které by dokonalost Božskou nejrozmanitějšími způsoby a nejrůznějšími směry projevovaly.

Z té příčiny existují ve světě nejen všechny základní druhy bytostí vůbec, totiž bytosti hmotné, duchové a smíšené, nýbrž nad člověkem i pod člověkem rozprostírají se v říši duchové a hmotné téměř nekonečné obory bytostí nejrůznějších druhův a rodů, jejichž rozmanitost všecky naše představy převyšuje.

Ačkoli všecky tyto bytosti jsou Bohu podobny, přece má tato jejich podoba různé stupně dokonalosti. Jinak jest Bohu podoben čirý duch, jinak bytost hmotná a jinak člověk.¹⁾

¹⁾ Podle příkladu sv. Augustina shledávali scholastikové bohopodobnost tvorstva hlavně ve třech známkách, které nazývali „modus“, „species“ a „ordo“, a ve kterých viděli reflex Boha trojjediného. Tyto tři momenty bohopodobnosti tvorstva videli naznačeny ve slovech knihy Moudrosti 11, 21.: „Omnia in mensura, numero et pondere disposita.“ V této příčině praví sv. Bonaventura: „Per hoc (totiž uvedenými slovy knihy Moudrosti 11, 21.) ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: *efficientis*, a qua est in creatura unitas, modus et mensura; *exemplaris*, a qua est in creatura veritas, species et numerus; *finalis*, a qua est in creatura bonitas ordo et pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris, sive corporalibus sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis. Nam, quoniam principium perfectissimum, a quo manet perfectio universorum, ne-

Jen bytosti duchové jsou ve vlastním smyslu obrazy (imagines) Božími.

Bytosť duchová jest Bohu podobna již svou podstatou. Jako Bůh má jestotu duchovou, naprosto jednoduchou, nezměnitelnou a nesmrtelnou, podobně i každá stvořená duchová bytosť, ačkoliv jest jen nahodilá a konečná, má podstatu, kteráž nemá žádných hmotných částí a proto jest jednoduchá a nezměnitelná.

Mimo to jest bytosť duchová obrazem Božím také svými duchovými mohutnostmi. Kdežto hmotné bytosti jsou jen předmětem rozumu a vůle Božské, samy však nemohou ničeho duchově poznati a chtíti, může duch poznávati nejen sebe jakožto odlesk Božského ideálu, nýbrž i sám tento Božský ideál. Duch může nejen býti poznán a chtěn (milován), nýbrž může sám pravdu poznávati a dobro chtíti či milovati, právě jako Bůh, jenž jakožto bytosť naprosto dokonalá nejen jest nekonečnou pravdou a nekonečným dobrem ve smyslu ontologickém, nýbrž také nekonečným poznáním a nekonečnou láskou ve smyslu psychologickém.

Bytosti nerozumné mohou býti jen poznatelný (intelligibilní), nikdy však rozumně poznávající (intelektuální), kdežto bytosti duchové jsouc jak poznatelný tak i poznávající (intelligibilní i intelektuální) jsou takto Bohu, bytosti nejen nekonečně poznatelné, nýbrž i nekonečně poznávající, eminentně podobny.

Ale ještě větší bohopodobnost duchových bytostí zračí se v jejich činnostech, které trojím směrem jeviti se mohou: Buď se vztahují ku vnějším věcem, anebo ke vlastní podstatě těchto bytostí samých, anebo konečně k Bohu.

Jako Bůh vnější věci myslí a chce (miluje), podobně je myslí, poznávají a milují i stvořené bytosti duchové. Duch stvořený poznává vnější svět a jeho jednotlivé bytosti myslí po Bohu idey, které Bůh ve vnějším světě projevuje a uskutečňuje, a miluje dobro, o které se (Bůh) se stvořenými bytostmi sdílí.

cesse est agere a se, secundum se et propter se et quia nullo in agendo indiget extra se: necesse est, quod habet intentionem triplicis causae respectu cujusalibet creaturae, scil. efficientis, exemplaris et finalis. Necesse est etiam omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, et conformatur ad exemplar, et ordinatur ad finem; ac per hoc est una, vera, bona, — modificata, speciosa ordinata — mensurata discreta et ponderata. Brev. p. 2. c. 1.

Jako Bůh sám sebe poznává a miluje, podobně sebe poznává a miluje každý duch stvořený; jeho sebepoznání a sebeláska jest stvořeným obrazem Božského sebepoznání a Božské sebelásky.

A poznáváje a miluje Boha jakožto Tvůrce a svrchovaného Pána všehomíru dostupuje nejvyššího stupně své bohopodobnosti. Jako Bůh jeví svůj život v poznání a lásce sebe, tak zrcadlí v sobě každý duch, jenž se k poznání a k lásce Boha povznáší, život Božský a dovršuje těmito činnostmi svou bohopodobnost.¹⁾

I bytosti nerozumné jsou podle ideí Božských stvořeny a proto také v tomto smyslu Bohu podobny. Než tato jejich podoba proti obrazu a podobenství Božímu, které bytosti duchové představují, jest jen nedokonalá a proto sluje také jen šlepějí (vestigium) a stínovým obrazem Božím (imago umbratilis).

Bytosti nerozumné nazývají se šlepějemi Božími, poněvadž nám toliko představují, jak praví sv. Tomáš „solam causalitatem causae; non autem formam ejus“.²⁾ Šlepěj jest sice také obrazem a representací toho, kdo ji nějaké věci vtisknul, ale tento obraz jeví nám pouze jeho příčinnost, ale nezobrazuje nám jeho vnitřní povahu a přirozenost. Z čehož následuje, že ze šlepěje nějaké věci vtisknuté můžeme souditi sice na existenci oné bytosti, od níž dotčená šlepěj pochází, aneb na nejvýš na některé všeobecné vlastnosti její přirozenosti, nikoliv však také na její vlastní bytost a přirozenost.

„Vestigium autem repraesentat“, dí sv. Tomáš, „per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciem similitudinem non pertingat. Impressiones enim, quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur ignis et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus.“³⁾

Jako šlepěj představuje jen existenci bytosti, která jí věci vtiskla, podobně znázorňuje nám stínový obraz pouze nejzašší obrysy věci a nepraví nám ničeho o její vnitřní povaze, o jejím životě atd. Jest sice pravda, že jak ze šlepěje, tak i ze stínorysu můžeme poznati věc, jejíž šlepěj aneb stínorys pozorujeme, ale tohoto poznání nenabýváme nikdy přímě a neprostředně, nýbrž toliko prostředně, t. j. úvahou a soudem, jímž na př. ze

¹⁾ Stöckl: Lehrbuch der Phil. I. c. 2. Bd. S. 281 f.

²⁾ I. qu. 45. art. 7.

³⁾ I. qu. 93. art. 6. in corp.

vnějších obrysů nohy nebo celého těla povznášíme se ku představě věci samé.

Jako obraz na plátně malovaný převyšuje svou dokonalostí pouhý stínorys, tak se liší bohopodobnost bytostí rozumných od obrazu Božího, jenž nám v bytostech hmotných září.

V člověku jsou však oba tvary representace Božské ve tvorstvu (obraz i nástin — imago et vestigium) spojeny a soustředěny a to tím způsobem, že nástin a obrys dokonalosti Božské v jeho tělesné přirozenosti vyjádřený se zdokonaluje a povznáší obrazem Božím v duši jeho zářícím a tento obraz zase opačně všestranněji se rozvíjí a vytváří v životě tělesném. Podle své tělesné stránky jest člověk právě tak pouhým nástinem dokonalosti Božské, jako každá jiná bytost hmotná, ale tento nástin jest produševněn a prozářen jasným svitem obrazu, který Bůh duši lidské vtisknul. A duše jsouc mimo mohutnosti duchové také obdařena potenci plastickou obrazy v sobě tvůrčí poměr Boha ku světu a majíc potenci plodící znázorňuje nám nekonečnou plodnost života Božského, jak se nám v jeho trinitárním procesu jeví.

V číře duchovních bytostech jest obraz Boží jasnější, vyšší a dokonalější, ale v člověku jest všestrannější. Ačkoli vyšší bytosti dokonalosti a přednosti bytostí nižších více nebo méně v sobě zahrnují, přece nemá žádná vyšší bytost úplného ekvivalentu všech oněch dokonalostí, která bytosti nižší v sobě obsahují. Duchové bytosti převyšují sice člověka jak rozumem, tak i mocí svou, ale nemajíce těla pohřešují vegetativního a animálního života, jímž člověk jest obdařen. Bytosti duchové jen potud obsahují v sobě všechny dokonalosti ostatních bytostí stvořených, pokud je ideálně svým poznáním do rozumu svého přijímají. Poněvadž člověk jakožto střední člen mezi říší duchovou a hmotnou v sobě soustřeďuje a znázorňuje všechny rozmanité stupně a tvary stvořených dokonalostí, může se vším právem nejdokonalějším a nejvšestrannějším obrazem Božím ve hmotné přírodě nazývati.

Ačkoliv tvorstvo se liší ve troji říši: duchovou, hmotnou a lidskou a tato trojí říše v sobě obsahuje nekonečnou rozmanitost nejružnějších bytostí, přece jsou vespolečně tak sloučeny a sdruženy, že činí jeden veliký harmonicky zřízený celek.

Kdyby nebylo tvorstvo výrazem jednotné myšlenky Božské, nebylo by také celkem harmonicky spořádaným.

Z té příčiny nazýváme také svět velmi významně „vším-
mírem“. Mír jest jen tam, kde jest úplný lad, kde jest úplná harmonie.
A tato harmonie tvorstva, jeho sil a činností, jeho vespolných vztahů,
jeho vzájemné podmíněnosti a závislosti atd. má svůj poslední důvod
v jednotném ideálním plánu, v němž Bůh tento svět od věčnosti
myslil a podle něhož jej v čase z ničeho stvořil.

Ve světovém plánu mysli Bůh od věčnosti všecky stvořené
bytosti, a to nejen v jejich všeobecnosti (v jejich družích a
rodech), nýbrž i v jejich individualnosti.

Jak známo, připisovali výstřední realisté ve středověku Bohu
toliko poznání všeobecných druhův a rodů věcí, nominalisté
však naopak jen poznání bytostí individualních. Podle realistů
mají jen všeobecné pojmy skutečnou jestotu a jednotlivé věci jsou
pouhým pomíjejícím projevem jejich. Nominalisté prohlašujíce opačně
všeobecné pojmy za pouhá jména, jimiž označujeme a vyjadřujeme
jistý počet věcí v nějaké příčině stejnorodých aneb aspoň podobných,
připouštěli jestotu jen individualních bytostí.¹⁾ Bůh musí mít však
idey jak všeobecných druhův a rodů, tak i jednotlivých
individuí.

Všeobecné pojmy obsahují v sobě specifické bytnosti věcí, t. j.
bytnosti, které určují věci jakožto věci jistého druhu a liší je od
věcí jiných druhů. A tyto specifické bytnosti jsouce něčím pozitivním
musí býti v rozumu Božském ideálně preformovány.

Ale i individualní věci jsou něčím pozitivním majíce svou
vlastní jestotu o sobě a pro sebe. Neboť specifická bytnost může
jen v jednotlivých individuích skutečně existovati, jsouc ve své
abstraktní specifické všeobecnosti toliko pouhým pomyslem roz-
umovým. A proto musí býti každé jednotlivé individuum o sobě
v rozumu Božském ideálně obsaženo, dříve než ještě vzniklo, čili
jinými slovy: Bůh poznává od věčnosti netoliko všeobecné druhy
a rody věcí, nýbrž i všecka jednotlivá individua těchto druhův a
rodův a má takto ve svém Božském rozumu od věčnosti idey nejen
tak zvaných universalii, nýbrž i všech jedinců, jak velmi případně
sv. Tomáš praví: „Formae exemplares intellectus divini sunt factivae
totius rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam: et
ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam spe-
ciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui, per
prius tamen quantum ad naturam speciei.“²⁾

¹⁾ Viz moji Filos. Část I., str. 193 slđđ. a str. 197 slđđ.

²⁾ Quodlib. 8. qu. 1. art. 2. in corp.

Nauka o vzorných ideách Božských nejen rody a druhy, nýbrž i všechny jedince v sobě obsahujících jest základem a podmínkou Božské prozřetelnosti, jak v pozdější stati obšírněji ukážeme.

5. Účelná příčina světa.

§ 80.

Poněvadž Bůh svět svobodně podle odvěčného ideálního plánu stvořil, musil míti také na zřeteli nějaký účel, jehož stvořením chtěl dosíci.

Co znamená účel?

a) V nejširším smyslu záleží účel v dobru, jehož každá bytosť svou činností snaží se dosíci. A dobrem tímto jest to, co věci jest přiměřeno, co ji doplňuje, zdokonaluje, dovršuje a co jest jí proto žádouco.

b) Ve smyslu užším znamená účel dobro, jehož bytosť poznávající, buď smyslná nebo rozumná, svou činností chce nabýti.

c) Ve smyslu ještě užším záleží účel v dobru, po němž bytosť rozumná svou činností touží.

d) Konečně ve smyslu nejúžším a nejvlastnějším jest účel dobrem, po němž bytosť rozumná k vůli němu samému touží.

Účel stvoření lze však s rozličných hledisk uvažovati.

Na prvním místě stojí účel, k němuž tvorstvo samo svou vnitřní bytností a přirozeností jest určeno. Účel tento sluje „finis operis“, anebo také účel vnitřní, všeobecný a fysický.

Tento účel jest však lišiti od účelu, jež si rozumná účinkující příčina sama při své činnosti vytkla, a jenž „finis operantis“ aneb účel zevnitřní, částečný a ethický slove. Tak na př. účel hodin (finis operis) záleží v tom, aby udávaly čas. Účelem hodinářovým (finis operantis) může býti buď výdělek anebo sláva atd.

V nauce o účelné příčině světa důležitá především jest otázka o účelu, k němuž svět od Boha jest stvořen a určen. Tento účel (finis operis) jest dvojí, prvotný a druhotný.

Prvotným cílem tvorstva nemůže býti leč Bůh sám. Bůh jakožto prvotná příčina všech věcí a jakožto naprosté dobro, od něhož všechno dobro bytostí stvořených pochází, jest také nutně prvotným cílem veškerenstva. A tento prvotný a hlavní účel může záležeti jen ve slávě Boží.

Abychom v této předúležité otázce nabyli úplně jasných pojmů, jest nezbytno prvé uvážiti, v čem tato sláva Boží záleží.

Sláva Boží jest dvojí, buď vnitřní nebo zevnitřní. Sláva Boží vnitřní není, než Bůh sám, soubor totiž všech Božských dokonalostí. A tuto vnitřní slávu Boží lze uvažovati zase buď objektivně aneb formálně. Vnitřní a objektivní sláva Boží jest velebnost Božská sama v sobě, pokud ji uvažujeme jakožto předmět Božského poznání a Božské lásky.

Pro tuto nekonečnou velebnost jest Bůh hoden, aby ode všech tvorů byl poznán, milován a chválen.

Vnitřní a formální sláva Boží záleží v konu, kterým Bůh svou nekonečnou velebnost poznává a miluje.

Poněvadž však Bůh jest čirý kon, v němž není žádných věcných rozdílů, jest také objektivní a formální sláva Boží jedna a táže věc, nekonečná totiž podstata Božská. Rozdíl její záleží toliko v různém stanovisku, s něhož na tuto vnitřní slávu Boží patříme. —

Poněvadž vnitřní sláva Boží jak objektivně tak i formálně uvažovaná jest nekonečná a nemůže proto býti ani rozmnožena ani umněšena, není také cílem tvorstva. A proto jest od této vnitřní slávy Boží rozeznávati slávu zevnitřní, která záleží ve zevnějším projevu Božské velebnosti ve tvorstvu. A tato zevnitřní sláva Boží jest prvotným cílem, k němuž Bůh celý vesmír stvořil.

Sláva, jak praví sv. Augustin a po něm sv. Tomáš¹⁾ jest „clara notitia cum laude.“ Zevnitřní sláva Boží záleží v zevnějším projevu vnitřních dokonalostí Božských a v poznání a uznání těchto dokonalostí se strany tvorů rozumných. A proto jest i vnější sláva Boží dvojí, objektivní a formální.

Sláva Boží po stránce objektivní záleží v dokonalosti, vznešenosti a kráse bytostí stvořených, obzvláště rozumných. Bytosti stvořené jsouce odlesky odvěčných ideí Božských, hlásají dokonalost, dobrotu, moudrost a krásu Božskou, podobně jako slávu a vznešenost nějakého krále projevují díla jeho. V objektivním smyslu jsou zevnitřní slávou Boží stvořené bytosti samy.

Tento vnější svět, tak jak jsme ve stati o vzorné příčině světa obšírněji dovodili, jest uskutečněnou soustavou vzorných ideí Božských, v níž nejen tyto idey, nýbrž sama podstata Božská září. Svět jest zrcadlem, v němž Bůh sám se zhlíží a tak na venek se projevuje. A proto jest mezi slávou Boží zevnitřní a vnitřní poměr naprosto nezbytný. Bůh nemusil sice své vnitřní

¹⁾ I.—II. qu. 2. art. 3.; II.—II. qu. 103. art. 1. ad 3.

slávy a krásy na venek jeviti a když tak učinil, učinil tak jen svobodným konem všemohoucí vůle své. Avšak jakmile svou vnitřní krásu v zevnějším světě zobrazil, stojí krása světa k bytné a vnitřní kráse Božské ve vztahu naprosto nutném. Jako v obrazu nějakou osobu představujícím nutně tato osoba se jeví a nám před zraky předstupuje, tak také nutně ve kráse a slávě světa září vnitřní krása a sláva Boží.

Již svrchu ¹⁾ jsme pravili, že stvoření lze uvažovati se dvoji strany, činné a trpné. Uvažujeme-li tvůrčí kon Božský ve smyslu činném, můžeme stvoření nazvati řečí, jíž Bůh líčí svou vnitřní krásu a velebnost, jak na ni ve svých věčných ideách nazírá. Aby však řeč tato s rychlostí zvuku nezanikla, jak zaniká řeč lidská, proto Bůh vepsal ji zároveň ve velkolepou knihu, knihu přírody. Je-li stvoření ve smyslu činném řečí Boží jeho vnitřní velebnost nám líčící, jest stvoření trpné čili tvorstvo jakožto termin tvůrčí činnosti Božské knihou, v níž nám Tvůrce popisuje všechny své vlastnosti a dokonalosti, svou pravdu, dobrotu, moudrost, všemohoucnost, všudypřítomnost, nesměrnost atd.

Všudy ve přírodě září nám vstříc idey Božské a v těchto ideách nekonečná dokonalost Boha samého. Není bytosti, — a i kdyby to byl nejmenší hmotný atom — v níž by nám nějaká idea Božská nezářila. A poněvadž všechny idey Božské jsou v Bohu jedno, sama totiž podstata Božská, musí i výraz a oblesk těchto ideí Božských ve věcech stvořených při vši své nevystihlé rozmanitosti a různosti býti vždy jednotný. Kniha přírody nemůže v sobě zahrnovati žádných sporů, ale také žádných skoků, mezi nimiž by nebylo pojivých přechodů. Každá stvořená věc jest v této knize zvláštní literou. Kolik stvořených bytostí, tolik liter. Poněvadž však příroda jest jednotným výrazem ideálního plánu Božského, nekupí se tyto litery k sobě bez ladu a skladu, nýbrž pojí se tak, že litera přistupuje k literě sobě sourodé a proto úplně přiměřené. Z liter vznikají slabiky, ze slabik slova, ze slov celé věty.

Jako řečník, když o nějakém vznešeném předmětu mluví a nenalezá vhodných a přiměřených výrazů, jimiž by veškeru krásu a velebnost jeho mohl vystihnouti a vyjádřiti, hromadí své výrazy, užívá sousloví (synonymů) a uvažuje a líčí předmět s různých stran a hledisk, tak i Bůh nemoha své dokonalosti jednou bytostí přiměřeně zobraziti a znázorniti, stvořil nekonečný počet bytostí

¹⁾ Str. 640 sqq.

s nesčetnými druhy a rody, aby jimi svou nekonečnou velebnost aspoň poněkud projevil.¹⁾

A proto korunovaný pěvec jsa unesen krásou bytostí stvořených, překrásně praví: „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha. Den dni vypravuje slovo (to) a noc noci oznamuje (to) umění. Nejsou to ani řeči ani slova, jichžto by hlasové nebyli slyšáni. Po vši zemi rozchází se zvuk jejich: a až do končin okršku země slova jejich. V slunci postavil stánek svůj: a až do končin okršku země slova jejich. V slunci postavil stánek svůj: a ono vychází jako ženich ze svadebního pokoje svého: plesá jakožto obr, cestou běžeti maje. Od končin nebes východ jeho: a běh jeho zase až do končin jejich: aniž jest, kdo by se ukryl před horkostí jeho.“²⁾

Objektivní sláva Boží ve přírodě zářící neměla by však žádného rozumného účelu, kdyby nebylo rozumných bytostí, které by slávu tu poznávaly a Boha pro ni chválily a velebily. A proto nemůže býti prvotným účelem tvorstva pouhá objektivní sláva Boží, jak v bytostech stvořených se obráží a zrcadlí, nýbrž tímto účelem může býti jediné zevnitřní sláva Boží ve smyslu formálním, jež v tom záleží, aby bytosti rozumné Boha ze věci stvořených co nejdokonaleji poznávaly, jej ctily a chválily, jemu sloužily, jej milovaly a jeho blaženě požívaly. A proto musil Bůh ve věčném úradku, jímž tento viditelný svět stvořiti ustanovil, pojati také bytosti rozumné, především člověka. Jinak by Bůh v tomto světě hlásal svou slávu a velebnost a nebylo by posluchače, jenž by hlasu jeho naslouchal, byl by napsal knihu ku své cti a chvále, a nebylo by čtenáře, jenž by ji četl.

Člověk má takto dvojím způsobem Boha chváliti a velebiti: předně způsobem objektivním, jak všechny ostatní bytosti. Jsa svou duchovou stránkou obrazem a podobenstvím a nikoliv toliko šlepějí či stínorysem Božím, zobrazuje v sobě dokonalosti Božské způsobem mnohem vznešenějším, než všechny ostatní bytosti přírodní. V člověku září ideální pravzor Božský, podle něhož celý vesmír vytvořen jest, mnohem úplněji, všestranněji, dokonaleji a krásněji, než ve všech ostatních říších světových. Všechna tělesa nebeská se vši svou krásou a velebností nevyrovnejí se třpytu a svalu, s jakým Božský ideál v duši lidské se skvěje. A to platí již o přirozenosti lidské pouze ontologicky či bytně uváženě.

¹⁾ Bolesl. Jablonský: *Básně*, Praha 1864. 4. vyd. str. 54.

²⁾ *Žalm* 18, 1—7.

Ale člověk má nejen svou přirozeností Boha oslavovati, nýbrž má jej též rozumem svým poznávati a svobodnou vůlí svou uctívati a tak jeho slávu subjektivně (formálně) hlásati.

K dosažení tohoto účelu jest veškero tvorstvo člověku podřízeno. V tomto smyslu jest celý vesmír stvořen pro člověka. Tvorstvo má neprostředný cíl v člověku jsouc již svou bytností určeno k službě jeho. A poněvadž člověk má dvojí život: *a*) přirozený (animální a duchový), *b*) nadpřirozený, proto také tvorstvo člověku koná službu dvojího způsobu.

a) Slouží jeho životu přirozenému a to na prvním místě životu animálnímu, což jest samo sebou patrné. Proto praví již Genese: ¹⁾ „Učiňme člověka k obrazu a ku podobnosti našemu, a ať panuje nad rybami mořskými, a nad ptactvem nebeským, i nad zvířaty, i nade vsí zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi.“ Člověk stojí svým animálním životem v nejtěsnějším svazku se hmotnou přírodou. Příroda jest jen rozčleněným a rozvětveným tělem jeho, poskytujíc mu všecky ony prostředky, jichž má k rozvoji a zachování svého tělesného života nezbytně potřebí.

Ale příroda slouží také k rozvoji jeho duchového života, jenž jest trojí: rozumový (intelektuální), náboženský a mravní.

Člověk z pozorování přírody a jejích jednotlivých bytostí, jejích sil, činností atd. čerpá nekonečný počet představ, ze kterých abstrahuje všechny své ideální pojmy. Z pojmů těchto postupuje dále a vniká pořád hlouběji do říše pravdy. O smyslné poznání vnějších zjevů věcí opírá se všechno naše rozumové poznání, všechna naše věda, všechno umění, všechna naše osvěta a vzdělanost. Čím hlouběji vniká duch lidský do přírodního života a jeho tajů, čím více své službě podrobuje síly přírodní a jejich činnosti, tím více stává se také schopným, stopovati ve přírodě idey Božské a z ideí těchto se povznášeti k poznání plánu, podle něhož byl vesmír stvořen.

Kdykoliv rozum nějakou věc ve přírodě poznává, vnímá v sebe vždy obraz idey, kterou Bůh v této věci uskutečnil. Člověk poznává věci stvořené myslí myšlenky Božské. A čím větší počet těchto myšlenek či ideí ve přírodě zářících v sebe vnímá, tím více připodobňuje rozum svůj rozumu Božskému. A tato podobnost rozumu lidského s rozumem Božským nezávisí na tom, zda-li člověk

¹⁾ 1, 26.

v Boha věří aneb nevěří. I rozum učence nevěreckého přizpůsobuje a přibližuje se objektivně k rozumu Božskému. Poněvadž každý pojem, každý princip, každý zákon, každá pravda, již člověk pozorováním věcí stvořených poznává, jest probleskem a zásvitem podstatné pravdy, již jest Bůh sám, proto jest metafysicky a naprosto nemožno odloučiti naše poznání, odloučiti vědu od Boha, ode zdroje, kořene, základu, stežeje, původu a důvodu vši pravdy a vši vědy.

Než člověk nemá jen objektivně pravdu poznávati. Poněvadž má mimo rozum také svobodnou vůli, zavazuje ho mravní zákon, aby poznávaje pravdu ve věcech stvořených se jevící povznášel se zároveň subjektivně a formálně k pravzoru vši pravdy a Boha jakožto Tvůrce a svrchovaného Pána všehomíru uznával, ctil a miloval.

b) Poněvadž jest člověk určen k cíli nadpřirozenému, proto i veškeren přirozený řád k tomuto cíli směřuje a člověka v dosažení jeho podporuje, jak praví učitel národů: „Vímtež pak, že milujícím Boha všechny věci napomahají k dobrému,“¹⁾ a filosofové křesťanští jednohlasně dosvědčují. „Sicut factus est“, praví Petr Lombardský, „homo propter deum, i. e. ut ei serviret: ita mundus factus est propter hominem, sc. ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut ei serviretur et ipse serviret... Ita enim voluit deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non deus, sed homo serviens juvaretur: et voluit ut mundus serviret homini et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat et quod factum est propter ipsum et propter quod ipse factus est. Omnia enim ait Apost. 1. Cor. 3, 22, nostra sunt, sc. superiora et aequalia et inferiora. Superiora quidem nostra sunt ad perfruendum, ut Deus, Trinitas, aequalia ad convivendum, scil. angeli etc.“²⁾

Ačkoliv příroda slouží jak animálnímu tak i duchovému životu člověka, přece způsob, kterým tuto službu koná, od sebe se různí.

Poněvadž animální život jest podřízen životu duchovému, slouží příroda podle ustanovení Božího hmotnému životu lidskému jen za tím účelem, aby člověk Boha poznával, ctil a miloval a tak dosáhl prvotného účelu, k němuž jest tvorstvo od Boha stvořeno.

Člověk může užívati všeho, co mu příroda poskytuje, může všech jejích statků ku své službě, svému užítku, své rozkoši upo-

¹⁾ Rom. 8, 28.

²⁾ Lib. 2. dist. 1. n. 8.

třebiti, ale jen tím způsobem a tou měrou, jakého způsobu a jaké míry má potřebí, aby svého posledního cíle došel. A proto jest mu každé užití bytostí stvořených dovoleno, které ho v poznání a v lásce Boha podporuje. Vše, co ho od tohoto cíle odvrací nebo v dosažení jeho mu jakýmkoli způsobem překáží, jest mravně nedovoleno.

Proto objektivní sláva, kterou Bůh ve vnější přírodě jeví, směřuje k subjektivní či formální slávě Boží.

Veškera příroda hlásá člověku velebnost a krásu Boží, jak překrásně praví sv. Augustin: „Omnium pulchritudo quodam modo vox eorum est, confitentium Deum. Clamat coelum Deo: Tu me fecisti, non ego. Clamat terra: Tu me condidisti, non ego. Quomodo clamant ista? Quando considerantur, et hoc invenitur; ex tua consideratione clamant, ex voce tua clamant... Cum vides haec et gaudes, et attoleris in artificem, et invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta contueris. Confessio ejus in terra et coelo... Non ergo ita tibi placeat, quod fecit, ut recedas ab eo, qui fecit; sed si amas, quod fecit, multo magis eum, qui fecit.“¹⁾ A velebnost a krásu Boží ve stvořených věcech předstupuje před zraky člověka a vybízí jej, aby ji do ducha svého pojal a velebil Toho, jenž se v ní jeví.

Člověk jest takto okem světa, jež veškero světlo tvorstva v sebe vnímá, jest jeho uchem, na něž všechny zvuky světové harmonie narážejí, jest jeho rozumem, jenž všecku pravdu bytostí stvořených vystihuje, jest jeho srdcem, v němž všecko dobro, všechna slast a rozkoš, všechna lahoda a vnada všehomíru jako v svém ohnisku se pojí.

A poněvadž člověk ve svém duchu jako v zářném bodu soustřeďuje pravdu, dobro, dokonalost, krásu a velebnost veškerého tvorstva, má býti knězem, jehož ústy celý nekonečný vesmír chválu a slávu svého Tvůrce hlásá, má býti hlavou a zástupcem přírody v díle oslavy Boží, má býti králem, jenž svůj diadém zlatem a drahokamy veškeré přírody ozdobený jak jménem svým, tak i jménem ostatních bytostí stvořených skládá u trůnu krále králův a holduje jemu jako tvor Tvůrci svému. A proto není ve veškerém oboru přírody zjevu velebnějšího nad člověka, obzvláště nad člověka učeného, jenž se Bohu svému z hlubokosti duše

¹⁾ In ps. 148. n. 15.; srv. Frant. Doubrava: Památky sv. Aur. Augustina. Praha 1893. Díl I. str. 17.

koří, ale také není zjevu hroznějšího a ošklivějšího nad člověka, jenž tento povinný hold odpírá svému Tvůrci.

Člověk, jenž Boha neuznává, nectí a nemiluje, chce zmařití prvotný účel, k němuž Bůh jak člověka tak i ostatní vnější svět určil. Člověk nevěřící, jenž Bohu se nekoří, nemá, aspoň pokud na něm záleží, žádného účelu na světě.

Každá stvořená bytost mimo člověka jsouc ve všech svých činnostech podrobena přírodnímu zákonu, od něhož v řádu fysickém není žádné odchýlky, také vždy dochází cíle, jenž jí ve světovém plánu jest vytknut. A proto se nemůže o žádné věci říci, že není k ničemu na světě, že jest úplně nepotřebna a zbytečna.

Člověk však, jenž v Boha nevěří, jeho nectí a nemiluje, ničí právě nejšlechetnější stránku své rozumové a duchové přirozenosti a olupuje se o nejvzácnější výsadu, která ho nad veškeru hmotnou přírodu povznáší a Bohu samému připodobňuje.

Zvíře jakožto bytost hmotná jsouc podrobena ve svém životě nutnosti fysické, nemůže se žádným činem vymknouti z mezí světového řádu, do něhož svým animálním životem jest postaveno. Člověk však, jenž duchem svým s povrchu pozemského nezalétá ku Tvůrci svému, jeho nectí a nemiluje, nýbrž veškerým svým dychtěním a snažením utkvívá toliko na hmotě a smyslné rozkoši její, ten klesá pod fysický řád a snižuje se tak až pod němou tvář. Zvíře hoví pudu po potravě a pudu po spojení pohlavním jen v mezích přírodou samou tomuto dvojímu pudu vykázaných, kdežto člověk, král a pán všehomíru, jakmile posledního svého účelu nehledá v oslavě Boží, ponořuje se buď veškerým svým životem do rozkoši a pochotí života tělesného, nebo hoví jiným neméně nedůstojným vášním a choutkám zvráceného srdce svého. — Člověk jenž Boha dobrovolně za Tvůrce a Pána svého neuznává a nevelebí, klade prvotný a poslední účel svůj místo do Boha sám do sebe a zvrací tak, co na něm jest, řád Bohem samým tvorstvu předeepsaný a ustanovený.

Než Bůh musí dosíci prvotného účelu, jež tvorstvu vytknul. Účel tento jest naprostý a nezávisí tedy na vůli tvorů.

Bůh jakožto bytost nekonečná nemůže určiti tvorů posledního cíle a dovoliti mu, aby cíl tento zmařil. Kdyby mohl tvor zvrátiti poslední cíl, k němuž jest určen, a místo něho libovolně vytknouti si jiný poslední cíl, byl by mocnější, než Bůh sám, zbavil by Boha božství a sám si je přivlastnil. Poněvadž přičí se pojmu Boha

jakožto bytosti naprosté, aby tvor svou zvůli zmařil a zvrátil vůli jeho, musí Bůh prvotného účelu, k němuž svět stvořil, oslavy totiž nejsvětějšího jména svého, u všech bytostí stvořených, nerozumných i rozumných dosíci. Tvor musí chváliti Hospodina, Boha svého.

Bytosti nerozumné jsouce bytně obrazem a odleskem ideí Božských chválí Boha, jak jsme viděli, svou jestotou, svou činností, svou krásou, svou vzájemnou harmonií, s jakouž k neprostředným svým účelům spějí. Poněvadž však přitom jsou podrobeny zákonům fysickým, od nichž (aspoň přirozeně) není žádná odchylka a výjimky, lze říci, že všechny bytosti hmotné v celém všemmíru Boha (objektivně) chválí a velebí a proto také účelu, kterýž jim Bůh vytknul, bez výjimky dosahují. — Jinak u bytostí rozumných.

Bůh člověka stvořil a rozumem a svobodnou vůlí ho obdařil, aby ho ze vnějšího světa, v němž mu svou slávu zjevuje, poznal a svobodně jakožto Tvůrce a Pána svého uznal, ctil a miloval a tak jeho chválu a slávu hlásal. Než člověk může také své svobody zneužiti. Člověk může Bohu povinnou čest a chválu odepřiti a na místě něho prohlásiti buď sebe nebo nějakého jiného tvora za poslední cíl svůj. Poněvadž však každý tvor ku slávě Boží jest stvořen, musí Boha oslavovati i člověk nevěřící, i člověk, jenž ve svém životě nedbá mravního zákona. Z čehož plyne, že člověk dvojím způsobem slávu Boží hlásá, buď dobrovolně aneb nuceně. Dobrovolně Boha oslavuje, kdož dobrovolně ho ze stvořených věcí poznává, dobrovolně podle jeho zákona veškeren svůj život zařizuje a dobrovolně mu jakožto svrchovanému Pánu svému povinnou čest a chválu vzdává.

Jakmile se však odvažuje tuto dobrovolnou čest a slávu Bohu odepřiti, pak oslavuje ho nuceně. Kdo Boha dobrovolně chválí, dochází své vlastní věčné slávy a hlásá tak Božskou dobrotu, lásku a milosrdenství, kdo však v Boha nevěří a jeho mravnímu zákonu se protiví, uvaluje na sebe věčné tresty a hlásá tak Božskou svatost a spravedlnost. Takto má člověk dvě cesty před sebou, po nichž Boha může oslavovati. Kdo nehlásá Božské lásky a dobroty, jest nucen hlásati Božskou spravedlnost. Ale každá rozumná bytost bez rozdílu Boha jedním z těchto dvou způsobů oslavovati musí.

Tot zákon naprostý, jenž v samé jestotě Božské a jestotě stvořené a v poměru obojí této jestoty obsažen jest.¹⁾ Kdyby roz-

¹⁾ Müller: Theol. mor. Vindob. 1873. edit. 2. lib. 1. p. 127.

umné bytosti neměly za prvotný účel vnější slávu Boží, nýbrž nějaké jiné dobro, závisel by Bůh na dobru bytostí stvořených a nebyl by již bytostí naprosto a nekonečně dokonalou. —

S prvotným účelem tvorstva souvisí jeho účel druhotný, jenž záleží v blahu a spáse rozumných bytostí stvořených, na prvním místě člověka. — Pud po blaženosti jest co nejlouběji vstípen v samu přirozenost lidskou. Člověk ve všech svých činech touží po blaženosti a jako nemůže se zbaviti své lidské přirozenosti, tak se nemůže vzdáti pudu po blaženosti. Tento pud jest podstatným momentem jeho přirozenosti.

Bez tohoto pudu byl by lidský život vůbec nemožen. Naděje na blaženost jest nejbytnější a nejmocnější pružinou všech skutků lidských. Bez této naděje byl by člověk zhola neschopen, přinášeti přemnohé a přetěžké oběti, kterých na něm život žádá. Jen pantheismus a materialismus, podle něhož člověk není bytostí o sobě a pro sebe existující, nýbrž toliko členem a částí světového fyzického organismu, jest nucen učiti, že pud po blaženosti v jeho hrudi bez ustání se ozývající jest pouhou šalbou. Jako člověk ze světové hmoty na nějakou dobu se vynořil na povrch života, tak prý po uplynutí této doby ve hmotu zase zapadne a v ní se rozplyne. Než ani pantheisté ani materialisté v praktickém životě neřídí se podle své theoretické nauky dávající tak nejlépe na jevo, jak absurdní jest nauka tato.

Člověk hledá ve všech svých skutech blaženosti, toť hlas každého jednotlivého člověka, toť hlas veškerého člověčenstva.

Než v čem záleží blaženost, po níž touží každé srdce lidské?

Tuto otázku sv. Tomáš¹⁾ takto řeší:

Blaženost každé bytosti záleží v dobru její přirozenosti přiměřeném. Nejvyšším dobrem každé bytosti jest však její nejvyšší dokonalost. Dosáhla-li bytost dokonalosti, které podle své přirozenosti dosíci může, pak v této dokonalosti nalézá také svou nejvyšší blaženost. Platí-li tato věta všeobecně, musí platiti také u člověka. I jeho blaženost záleží v nejvyšší jeho dokonalosti. Než co jest nejvyšší dokonalostí člověka?

Nejvyšší dokonalostí každé bytosti jest její nejdokonalejší činnost. Neboť potence docházejíce své přiměřené dokonalosti teprv ve svých činnostech jsou proti činnostem něčím nedokonalým.

¹⁾ C. gent. libr. 1. cap. 100.

Dokonalost' činností závisí však na čtyřech momentech.

a) Má-li činnost býti dokonalá, musí býti immanentní, t. j. musí zůstati ve svém principu činném a nesmí z tohoto principu na venek vystupovati. Jen činnosti, které zůstávají ve příčině účinkující, jako na př. vidění, slyšení, zdokonalují princip činný sám, kdežto činnosti přechodné, jež svůj termin na venek mimo princip činný kladou, zdokonalují vnější předmět, na který působí, jako na př. když sochař z beztvárného mramoru sochu zhotovuje.

b) Dále závisí dokonalost' činnosti na povaze potence, která se v ní jeví. Čím vyšší a dokonalejší potence, tím jest také dokonalejší činnost. Člověk má potence trojího druhu: vegetativní, animální a intelektuální. Tyto potence nejsou však mezi sebou souřadny, nýbrž podřadny. Nejnižše stojí potence vegetativní, pak následuje potence animální a nejvýše stojí potence intelektuální. A proto nemůže blaženost' člověka záležeti ani v životě vegetativním ani animálním, nýbrž jedině v životě intelektuálním (rozumovém), jemuž obojí nižší život, vegetativní a animální slouží jen za prostředek.

c) Dále závisí dokonalost' každé činnosti na jejím předmětu. Čím vznešenější jest předmět, k němuž činnost směřuje, tím dokonalejší jest činnost sama. A proto i intelektuální život člověka, jenž záleží v poznání pravdy a lásce dobra, dostupuje svého vrcholu, odnáší-li se k poznání pravdy nejvyšší a k lásce dobra nejdokonalejšího. Poněvadž však nejvyšší pravdou a nejdokonalejším dobrem jest Bůh, jest člověk jen tenkrát co nejdokonaleji činný, poznává-li a miluje-li Boha.

d) Konečně jest každá činnost tím dokonalejší, čím úplněji, snadněji a příjemněji se jeví. Zde na světě nemůže člověk býti úplně blažen, poněvadž jeho poznání a láska Boha žádá na něm mnohých přetěžkých obětí. Teprv tenkrát, až bude na Boha patřiti tváří ve tvář a v tomto patření bude se v něm kochati, bude touha jeho po blaženosti úplně nasycena.

Poněvadž však člověk nad poznání a lásku Boha vyšší a dokonalejší činnosti není schopen, proto své přirozené blaženosti jen tenkrát dochází, když Boha ze tvorstva dobrovolně poznává a miluje, čili co totéž jest, když Boha dobrovolně jako tvor Tvůrce svého oslavuje.

Z toho plyne, že prvotný cíl tvorstva s cílem jeho druhotným co nejtěsněji souvisí.

Každý tvor jsa podle ideálního, od věčnosti v rozumu Božském obsaženého vzoru stvořen, chová v sobě odlesk nekonečné dobroty Božské a tímto odleskem běře také v nekonečné dobrotě Božské přiměřené účastenství. Čím jest tvor dokonalejší a čím více touto svou dokonalostí (ovšem dobrovolně) oslavuje Boha, tím větší dochází také své vlastní blaženosti.

A proto Bůh žádaje na rozumných tvorech, aby ho poznávali, ctili a milovali, chce zároveň jen jejich nejvyšší dokonalost a blaženost. Sláva Boží jest vždy také blažeností tvorů rozumných.

Než jiným způsobem chce Bůh svoji slávu a jiným způsobem blaho a štěstí bytostí rozumných. Bůh jakožto bytost naprostá, nepodmíněná a nezávislá žádá ode svých tvorů naprostě a nepodmínečně, aby ho ctili a milovali a tak jeho slávu hlásali. Chce-li však, aby tvorové, především tvorové rozumem a svobodnou vůlí obdaření, byli blaženi, chce tak jen pod podmínkou. A proto sláva Boží a spása bytostí rozumných nejsou souřadnými, sobě rovnomocnými a vespolek se podmiňujícími účely tvorstva v tom smyslu totiž, jako by sláva Boží byla podmínkou spásy bytostí rozumných, a spása bytostí rozumných byla naopak zase podmínkou slávy Boží. Z této vzájemné podmíněnosti a vzájemné závislosti by nutně plynulo, buď že by Bůh, an se nemůže s prvotným účelem tvorstva, se svou slávou, minouti, všechny bytosti rozumné, tedy i všechny zatvrzelé hříšníky musil spasiti, aneb že by chtěje bytosti tvrdošijně až do konce ve hříších trvajícím odsouditi k zaslouženým trestům, nedošel u těchto bytostí prvotného a naprostého cíle svého. Obé jest však nemožno. Prvé přičí se Božské svatosti a spravedlnosti, druhé Božské nepodmíněnosti a všemohoucnosti.

Z toho jde, že ve slávě Boží, — ve prvotném účelu tvorstva, — jest již také obsažena spása bytostí rozumných, — druhotný účel tvorstva. Avšak toto obsažení a zahrnutí není naprosto a nepodmíněno, nýbrž jen podmínečno. Poznává-li a miluje-li rozumný tvor Boha jakožto Tvůrce a naprostého Pána svého, hlásá slávu Boží a plní tak svůj prvotný účel, ale zároveň v tomto poznání a v této lásce Boha nalezá svou nekonečnou blaženost a dochází tak druhotného účelu svého.

Poměr mezi prvotným a druhotným účelem tvorstva, mezi slávou Boží a spásou člověka, překrásně popisuje Lessius, an dí: „Summa Dei gloria externa est, ipsum a nobis perfecte cognosci,

amari et gustari. Unde consistit in tribus actibus vitalibus, et in iis formaliter bonum nostrum et vita aeterna et essentia beatitatis. Summum enim bonum nostrum et formalis beatitas est, Deum videre, amare, gustare, seu quod idem uno verbo dici potest, Deo frui. Itaque in summa Dei gloria extrinseca formaliter et intrinsece includitur summum bonum nostrum, ita ut sine illo concipi nequeat: et hoc ipso, quo Deus illam gloriam intendit et quaerit, intendit et quaerit summum bonum et commodum nostrum. Unde non minus Deo gratias agere debemus, quod quaerat gloriam suam, quam quod quaerat salutem nostram, quia gloria ejus est salus nostra.⁴¹⁾

Vzhledem ke druhotnému cíli tvorstva lze všim právem říci, že stvoření jest konem nekonečné lásky Božské. Bůh stvořil rozumné bytosti, především člověka, pro jeho největší dobro, pro jeho věčnou spásu a podrobil všechny ostatní tvory jeho službě jakožto prostředky k dosažení této jeho blaženosti a v tomto smyslu zajisté jest pravda, že Bůh svět stvořil z pouhé lásky své.

Kdežto prvotný účel tvorstva jest naprostý, tak že ho Bůh u každého rozumného tvora dosíci musí, závisí druhotný účel na svobodné vůli bytostí rozumných a jest proto podmíněčný. A poněvadž rozumná bytosť může své svobody zneužiti a Boha, místo aby ho ctíla a chválila, svými hříchy urážeti, stává se často, že blaha svého nedochází a tak se svým druhotným cílem se mívá. Nicméně však i v tomto případě musí přece objektivně hlásati spravedlnost Boží a spravedlností slávu Boží.

Z toho dá se již také rozřešiti otázka, v jakém smyslu se může říci, že Bůh jednu bytosť stvořil k vůli druhé bytosti.

Poněvadž Božská vůle nemůže záviseti na bytostech stvořených, nemůže také žádný tvor Boha určití a k tomu přiměti, aby k vůli němu jinou bytosť stvořil. Jen v tom smyslu může Bůh stvořiti bytosť k vůli bytosti, pokud ve světovém plánu jedny bytosti myslil druhými podmíněny a v čase je také stvořil v této podmíněnosti, závislosti a vztažnosti.²⁾ Z toho jest rovněž již také zjevno, v jakém smyslu jest Bůh svým tvorům něčím zavázán. Bůh jsa bytostí nekonečně dokonalou, nemůže v pravém a vlastním smyslu záviseti na žádném tvorě a nemůže proto také žádnému tvorě býti něčím zavázán. Avšak chtěl-li stvořiti tento světový řád, nemohl při tom odporovati své moudrosti a spravedlnosti. A proto

¹⁾ De per fact. div. Opp. edit. Lut. Par. 1637. Lib. 14. cap. 3. n. 62. p. 224.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 19. art. 5. in corp.

chtěl-li celek, musil chtítí také jeho jednotlivé části, a chtěl-li, aby tento celek jakož i jeho části dosáhly účelu sobě vytknutého, musil jim dosažení jeho poskytnutím přiměřených prostředků umožniti. Chtěl-li stvořiti člověka, musil mu dáti tělo a duši a duši opatřiti rozumem a svobodnou vůlí, jinak by byl nestvořil člověka, nýbrž nějakou jinou bytosť. Ačkoliv tedy v tomto smyslu nemohl člověku odepřiti darů ku přirozenosti lidské náležejících, přece naprosto řečeno nebyl ničím povinnován člověku, nýbrž sám sobě, — své dobrotě, moudrosti, svatosti a spravedlnosti — aby člověka těmito dary opatřil. Velmi případně praví v této příčině sv. Tomáš: „Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiae . . . Creaturae non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis, utpote si dicamus: quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc, quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem.“¹⁾ —

Pravda, že prvotný a naprostý cíl tvorstva záleží ve slávě Boží a teprv cíl druhotný a podmíněný v blaženosti tvorů rozumných potkala se ve filosofii s mnohým odporem.

Že v monismu materialistickém a pantheistickém ve kterékoli formě nemůže vůbec o posledním cíli Tvůrce a tvorstva býti řeči, jest samozřejmo. Není-li Tvůrce, odpadá každá otázka, v čem záleží účel, k němuž tento svět stvořil, aneb k němuž svět svou vnitřní povahou jest určen.

Z monistického názoru světového jest každý pojem účelné příčiny naprosto vyloučen. A mluví-li přece monismus o účelu, bere pojem jeho ve zcela jiném smyslu. Učí-li na př. pantheismus, že Bůh v tomto viditelném světě se uskutečňuje, pak ovšem může také říci, že Bůh (totiž jeho uskutečnění) jest účelem světa, ale týmž právem můžeme také tvrditi, že svět jest účelem Boha, jelikož Bůh svého poměrně nejúplnějšího vývoje a uskutečnění dochází teprv tenkrát, když se světem stává.

¹⁾ I. qu. 21. art. 4. in corp.

Ale nejen monismus, nýbrž i moderní theismus a deismus převracuje a zatemňuje pravou nauku o prvotném a druhotném cíli tvorstva. Tak na př. popírá Cartesius podobně jako Baco všechny účelné příčiny ve světě. Jen účinkující příčiny jest prý při zkumu a zpytu přírodního života a jeho jednotlivých zjevů na zřeteli míti, účelné příčiny mají prý jen v životě bytostí rozumných, tedy v ethice, své pravé místo a svůj patřičný význam.

I Kant podložil účelu zcela lichý význam, prohlásiv kosmologickou ideu, tedy i pojem účelu, za pouhou subjektivní kategorii rozumu, již člověk jen subjektivně v objektivní svět a jeho bytosti vkládá. Má-li svět skutečně a objektivně nějaký účel, o tom prý nemůže člověk theoreticky ničeho věděti. V praktickém životě však jest nucen prázdňou poznávací formu účelu, jež jeho rozumu jest vrozena, na vnější svět přenášeti a tak světu a jeho jednotlivým bytostem různé účely připisovati.

Ale i v nejnovější době mezi samými katolickými bohoslovci a filosofy poměr mezi prvotným a druhotným účelem světa někteří, jako na př. Hermes a Günther, bludně pojímali. Ačkoliv nepopírali povinnosti tvorů rozumných Boha ctíti a milovati, přece tvrdili, že prvotným a posledním cílem tvorstva není sláva Boží, nýbrž jen blaženost tvorů rozumných, kteréž sláva Boží jen za prostředek slouží. Ačkoliv názor tento jest, jak patrně, zcela absurdní, jsou ještě absurdnější důvody, kterými byl hájen a doporučován. Nauka, že sláva Boží jest posledním cílem tvorstva, jest prý více přiměřena světovému názoru židovskému, než křesťanskému. Jen na nízkém stupni, na jakém stály náboženské názory národa židovského a středověké theologie, lze prý za to míti, že Bůh při stvoření světa sobecky jen svou slávu měl na zřeteli a všechny své tvory a na prvém místě člověka snížil na pouhý prostředek k této své samoslávě. Názor tento přiči prý se naprosto dobrotě, moudrosti a svatosti Božské. Prvotný účel stvoření světa může prý jedině v tom záležeti, že Bůh ve své neskonalé lásce chtěl se o svou blaženost se svými tvory sdělit. Poslední účel tvorstva není tedy obsažen v Bohu, nýbrž ve tvorech samých. Bůh se chtěl stvořením také jiným bytostem mimo sebe zjevití a tímto zjevením je oblažiti. Bůh nehledá ve svých činnostech na venek na prvém místě své slávy, nýbrž toliko projevu své lásky a dobroty. Proto nestvořil člověka, aby jím byl oslavován, nýbrž aby jeho samého oblažil.

Toť v hlavních rysech nauka Hermésova a Güntherova o účelu tvorstva.¹⁾

Názor tento vychází ze zcela bludného pojmu o poměru mezi Bohem a tvorstvem.

Poněvadž jest Bůh bytosť naprosto dokonalá, na ničem nezávislá a sobě úplně dostatečná, nemůže při žádné své vnější činnosti vytknouti si na prvním místě účelu, jenž mimo něj v nějaké jiné bytosti jest obsažen. Jinak by závisel na bytosti této a nebyl by bytostí naprosto dokonalou. Proto zajisté nemůže býti Boha nedůstojno, že „všecko učinil pro sebe samého“,²⁾ pro svou čest a slávu.

Jen tenkrátě by Bůh žádaje od rozumných tvorů úcty a a oslavy, jednal sebe nedůstojně, kdyby a) hledal úcty nepřislušné, nebo b) jí hledal způsobem nepřislušným a nepřístojným aneb c) kdyby se samolibě a marnivě v této úctě kochal. Chce-li však Bůh, aby byl od svých tvorů ctěn a milován chce tak proto, poněvadž této úcty a lásky žádá již přirozený poměr, v jakémž stojí k bytostem stvořeným. Jest zajisté slušno a spravedливо, aby dílo hlásalo svého původce, aby žebrák chválil svého dobrodince, aby poddaný poslouchal svého panovníka, aby dítko ctílo a milovalo svého otce. Tím však, že Bůh vše pro svou čest a slávu stvořil, jeho láska ke tvorstvu neztrácí ničeho ve své čirosti a nezištnosti. Neboť láska jeho, již veškero tvorstvo objímá, jest a) úplně zřízena a uspořádána. Bůh miluje každého tvora tou měrou, jaké míry jeho fysická dokonalost, pokud se týče, mravní hodnota žádá. Poněvadž člověk ze všech přírodních bytostí stojí na nejvyšším stupni, proto jej také více miluje, než všecken ostatní svět. Božská láska ku člověku leskem převelebným září především v nauce křesťanské, jež učí, že „Bůh tak miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby žádný, kdo věří v něho,

¹⁾ Ant. Günther praví ve svém díle: *Vorschule der spec. Theol.* Wien 1846. 2. Aufl. II. Bd. S. 144.: „Es ist leicht ersichtlich, dass das politische Verhältnis, in dem die Menschheit in der Zeit (des Mittelalters) lebte, ohne Modification zum Massstabe gebraucht wurde, um überirdische Verhältnisse zwischen Gott und dem Geisterreiche zu bestimmen. Die Allmacht und die Allgewalt des Herrn gegen seine Diener drängt noch die Liebe des Vaters gegen seine Kinder in den Hintergrund, dafür aber sich in den Vordergrund. Man sieht hier in der christlichen Zeit gewissermassen noch den vorchristlichen Charakter, wie derselbe im Judenthum sich ausprägte, wiederkehren.“

²⁾ Pířisl. 16, 4.

nezahynul, ale měl život věčný.⁴¹⁾ b) Bůh nežádá na tvorstvu úcty a lásky pro nějaký svůj užitek a prospěch, nýbrž jediné proto, poněvadž tak žádá a poroučí přirozený řád věcí. Kdyby jinak činil, odporoval by sám sobě, své nekonečné dokonalosti a přestal by býti Bohem. c) Čím více Bůh žádá, aby byl od rozumných tvorů ctěn a oslavován, tím větší prospěch a užitek tato úcta a oslava jemu prokazovaná přináší tvorům, kteří ho ctí a oslavují, poněvadž, jak jsme viděli, ve cti a slávě Boží jest zároveň již obsažena také blaženost tvorů rozumných. —

Vysvětlivše v čem záleží účel, k němuž tvorstvo samo sebou, svou vnitřní podstatou jest určeno, a jenž „finis operis“ sluje, přistupme již k řešení druhé před důležitě otázky, v čem totiž záleží účel Boha samého, „finis operantis,“ jenž jej ku stvoření světa přiměl.

Účel může znamenati buď účelnou příčinu (causam finalem) ve vlastním smyslu, nebo toliko důvod, jenž účinkující příčinu přivádí k činnosti.

Účelná příčina jest dobro ode příčiny účinkující rozdílné, jehož dosažení účinkující příčinu k činnosti nakloňuje a přivádí.

Důvod (finis quia) jest dobrem, jež účinkující příčinu do činnosti uvádí, při čemž se odezírá, zda-li dotčená příčina tohoto dobra má již před svou činností, nebo ho teprv touto činností miní dosíci. Dám-li z pouhé útrpnosti žebráku almužnu, jest má útrpnost s jeho bídou důvodem této almužny.

Leží na biledni, že vůle Božská nemůže míti ve vlastním smyslu žádně účelně příčiny, která by na ni působila a působením tímto do činnosti uváděla. Neboť tato účelná příčina mohla by býti buď dobrota Božská sama, aneb nějaké jiné dobro mimo Boha existující.

Avšak ani prvě ani druhé alternativy nelze připustiti. Účelnou příčinou vůle Božské nemůže býti dobrota Božská, poněvadž vůle Božská a dobrota Božská jest věcně jedno a totéž. Kdyby tedy dobrota Božská byla účelnou příčinou tvůrčí vůle Božské, byla by příčinou sebe samé, závisela by sama na sobě, což rozumně nedá se mysliti. Ale ani druhá alternativa není možna. V tomto případě by vůle Božská, jež jest s naprostou a nekonečně dokonalou jestotou Božskou tožna, závisela na něčem, co není Bohem. Proto praví sv. Tomáš: „Finis est autem ratio volendi ea, quae

⁴¹⁾ Jan 3, 16.

sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult, tanquam ea, quae sunt ad finem; sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso.¹⁾ A v následující hlavě dokládá týž sv. učitel: „Quantumvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis: finis autem divinae voluntatis est sua bonitas: ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle. Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi.“²⁾

Důvod však, proč Bůh tento svět stvořil, lze jednak hledati v Božské svobodě, jednak v Božské dobrodě.

Svobodná vůle Božská jest posledním důvodem všech konů Božských na venek. Jest sice pravda, že Bůh chtěje a miluje sebe, chce a miluje zároveň také tvorstvo, ale tato láska Božská vztahuje se nutně jen k jeho ideální, nikoliv také k jeho skutečné jestotě. Že však Bůh dal přednost stvoření světa před jeho nestvořením, že dal přednost tomuto světu přede všemi ostatními možnými světy, důvodu toho jest hledati jen v jeho naprosté svobodě. Svobodná vůle Božská jest naprostou příčinou všech věcí mimo Boha a proto nemůže míti sama mimo sebe žádné příčiny ani účinkující ani účelné. Kdyby Bůh ve svých vnějších činnostech závisel vůbec na něčem, čím není sám, nebyl by již bytostí naprostou, nezávislou, nepodmíněnou, nekonečnou, nebyl by Bohem. Právě proto jest kon tvůrčí naprosto svoboden, poněvadž ani sám v sobě, ani ve svém vnějším terminu t. j. ve tvorstvu na ničem nezávisí. A poněvadž kon tvůrčí nemá ani příčiny vzorné, ani účelné, ani účinkující mimo jestotu Božskou, proto také tento kon naprosto ničeho nepřičiňuje k nekonečné dokonalosti Božské bytnosti, Božské vědy, Božské lásky a blaženosti. Ale jako vůle Božská jest ve všech svých činnostech na venek úplně svobodna, tak jest také úplně a naprosto dobrá a svatá. Proto lze také vším právem říci, že také dobrota Božská byla důvodem, proč Bůh tento svět stvořil. Z této příčiny učí vesměs filosofové křesťanští, že Bůh ze své dobroty (propter suam bonitatem) tento svět stvořil. Tak praví Origenes: „Deus nullam habuit creandi

¹⁾ C. gent. lib. 1. cap. 86.

²⁾ l. c. cap. 87.; srv. Tongiorgi S. J.: Instit. phil. Theol. lib. 4. cap. 1. art. 3.; také v Ontol. § 296.; Hurke: Theol. dogm. Denip. 1885. edit. 5. tom. 2. tract. VI. pars 1. Schol. III. n. 281. p. 201.; Camill. Mazzella: De Deo Creato. Edit. 2. p. 118.

causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam.“¹⁾ A svatý Augustin dokládá: „Sola bonitate Deus fecit, quod factum est.“²⁾

Než jaký smysl má věta, že důvodem či účelem, pro který Bůh tento svět stvořil, byla jeho dobrota? Činiti něco pro účel čili k vůli účelu, znamená buď činiti něco k vůli dosažení dobra v účelu obsaženého, nebo k vůli sdělení vlastního dobra s bytostmi jinými. Tak na př. vede obchodník obchod k vůli zisku, poněvadž chce obchodem zisku nabyti. Podobně čte studující knihu k vůli vědě, již chce čtením sobě osvojit. K vůli sdělení vlastního dobra jedná však ten, kdo o nějakou dokonalost, již sám jest opatřen, chce se sdělit s jiným. Tak na př. učitel učí své žáky proto, aby jim vštípil své vlastní vědomosti.

Rozdíl tento souvisí s jiným rozdílem, podle něhož něco jiného znamená činiti něco z touhy po účelu (ex desiderio finis) a z lásky k účelu (ex amore finis).

Z touhy po účelu jedná ten, kdo dobra v účelu obsaženého potřebuje ku své vlastní dokonalosti a blaženosti. Takto jednájí všichni rozumní tvorové, kteří majíce ve své podstatě mnohé nevyvinuté potence docházejí teprv jejich vývojem svého účelu a tím také své přiměřené dokonalosti. Že Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá nemůže tímto způsobem jednati, netřeba dále dokazovati.

Bůh mohl tento svět jen „ex amore finis“ stvořiti. Skutek z lásky k účelu vykonaný předpokládá ve příčině účinkující plnost dokonalosti, jejíž účast příčina tato také jiným bytostem chce poskytnouti.

Sv. Tomáš velepřípadně v této příčině dí: „Agere hoc modo (propter finem) est dupliciter, vel propter desiderium finis vel propter amorem finis. Desiderium enim est rei non habitae sed amor est rei, quae habetur, ut Aug. dicit, et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod in se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui sc. similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit, et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam

¹⁾ De Princip. lib. 2. cap. 19. n. 2.

²⁾ De Civ. Dei. lib. 11. cap. 24.

propter bonitatem suam, considerando finem operantis et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis.“¹⁾

Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá nemůže býti činný za tím účelem, aby touto působností dosáhl něčeho, čeho ještě nemá. A proto Bůh stvořením světa právě tak ničeho nenabyl, jako by byl nepozbyl, kdyby se byl od věčnosti svobodně na tom ustanovil, že žádného světa nikdy nestvoří.

Jak Bůh svobodným tvůrčím konem projevil svou všemohoucnost a dobrotu, tak by byl též nestvořením projevil svou naprostou dokonalost, svou vnitřní dostatečnost a blaženost. Poslední důvod, proč Bůh tento svět stvořil, moha ho také nestvořiti, záleží jedině v tom, že tak učiniti chtěl, čili jinými slovy: poslední důvod stvoření záleží jedině v projevu jeho naprosté svobody (in exercitio libertatis). Když však se jednou svobodně odvěčným úradkem rozhodnul, že tento svět stvoří, pak chtěl tímto stvořením svou dobrotu projevit a touto dobrotou také jiné bytosti mimo sebe oblažiti, jak překrásně praví sv. Jan Damascenský: „Quoniam igitur bonus omnique bonitate praestantior Deus non satis habuit sua ipsius contemplatione frui, sed pro nimia bonitate sua quaedam (entia) esse voluit, quae ipsius afficientur beneficiis ejusque bonitatis participes forent: eam ob causam ex nihilo producit conditque universa.“²⁾

Chtěl-li tedy Bůh stvořením projevit svou svobodu, chtěl také zároveň stvořeným bytostem projevit svou dokonalost a slávu a touto dokonalostí a slávou poskytnouti jim účastenství ve své vlastní dobrotě a blaženosti. Od projevu svobody nedá se projev dobroty Božské ani odmysliti.

Bůh jakožto dobro nekonečné, jakmile se jednou svobodně ku stvoření světa byl rozhodnul, nemohl stvořiti světa za jiným účelem, než aby o svou nekonečnou dobrotu se stvořenými bytostmi se sdílel. Z čehož patrně, že podnět či důvod, jenž Boha přiměl ku stvoření světa (finis operantis), a účel světa samého (finis operis) záleží v dobrotě a slávě Boží a v blaženosti bytostí rozumných.

Tot také nauka sv. Tomáše, jenž v této příčině výslovně dí: „Cum autem omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat, quod ex parte operis Deus ordinatum finem agit; sed quia

¹⁾ In 2. lib. Sent. Dist. 1. qu. 2. art. 1.

²⁾ De fide orthod. II. 2.; sr. IV. 13.; sv. Tom.: C. gent. lib. 1. cap. 100 sqq.

*finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso.*¹⁾ Kdežto u člověka účel díla jeho od jeho vlastního úmyslu a záměru se lišiti může, spadá u Boha obojí tento účel (*operis et operantis*) v jedno. Tento názor potvrzuje také sněm Vatikánský, jenž dí: „*Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*“;²⁾ a „*Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.*“³⁾

Praví-li sněm Vatikánský, že Bůh tento svět stvořil, aby svou dokonalost projevil,⁴⁾ pak zajisté těmito slovy vyjadřuje záměr či úmysl (*finis operantis*), jež Bůh při stvoření měl na zřeteli, a učí-li, že svět byl ke slávě Boží stvořen, naznačuje tím účel světa samého (*finis operis*). Poněvadž však projev dokonalosti Božské jest právě slávou Boží, ztotožňuje sněm Vatikánský obojí účel, kterýž Bůh sám při stvoření měl a který světu samému určil.

Z úvahy této plyne, že Bůh se může trojím způsobem účelem tvorstva nazývati.

1. Poněvadž Bůh stvořením svobodně o svou dobrotu se svými tvory se sdělil, jest vedle svobody hlavně nevystihlá dobrota Božská posledním důvodem či podnětem (*finis quia*), jenž Boha ku stvoření světa přiměl. Bůh jest také 2. prvotným účelem (*finis operis primarius*) tvorstva, jež svou vnitřní jestotou s naprostou nutností k jeho slávě jest určeno, a Bůh jest konečně 3. také jeho druhotným cílem (*finis operis secundarius*), v němž jedině blaho a spása rozumných tvorů záleží.⁵⁾

Dala-li však člověku dobrota Božská život a určila-li jej k tomu, aby ji za to oslavoval a oslavou touto došel ve spojení s ní věčné spásy, pak důstojnost, k níž člověk povolán, přesahuje

¹⁾ In 2. lib. Sent. Dist. 1. qu. 2. art. 1.

²⁾ Const.: De Deo rerum omnium creatore. cap. 1.

³⁾ can. 5.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ Novější filosofové berouce namnoze „*finem operantis*“ ve smyslu „účelné příčiny“ a nerozeznávající této příčiny od pouhého důvodu učí, že při Božské vůli nelze mluvit „*de fine operantis*“, nýbrž jen „*de fine operis*“. Sr. Tongiorgi: Instit. phil. Theol. lib. 4. cap. 1. art. 3.

všecky naše pojmy. Uváží-li člověk tuto svoji důstojnost, pak zajisté z hlubokosti srdce zvolá se zbožným kardinálem Bellarminem: „Si quaeram auctorem meum, inveniam solum Deum; si quaeram materiam, unde me fecerit, inveniam omnino nihil; unde colligam, quidquid in me est, a Deo factum esse et totum Dei esse; si quaeram formam, inveniam me esse imaginem Dei; si finem quaeram, inveniam ipsum eundem Deum esse summum et totum bonum meum.“¹⁾



¹⁾ De ascens. mentis ad Deum. lib. 1. cap. 1.; cf. sv. Bonavent. Brevilog. p. 2. cap. 1.; sv. Tom. C. gent. lib. 3. cap. 17.

F. Výtvar světa vůbec a naší země zvlášť.

I. Výtvar světa.

§ 81.

Až do 16. století bylo všeobecně přesvědčení, že země naše jest kosmickým středem celého všehomíru.

Tento geocentrický světový názor uvedl Claudius Ptolomeus (nar. okolo r. 70. po Kr. v Pelusiu Egypťském) v úplnou soustavu světoznámým dílem „Σύνταξις μεγίστη“ t. j. soustavou největší zvaným.

Veledůležité dílo toto dal asi r. 810. Bagdadský Kalif Almamon převešti na jazyk arabský od hvězdářův Alhazena a Sergia, kteří překlád ten nazvali „Almagest“ t. j. dílo veliké. Později vyňali z něho arabové Al Fergani, Isar ben Honain a Tabet ben Korrah nejdůležitější poučky, které pak císař Bedřich II. r. 1230. dal přeložiti na jazyk latinský pod názvem „Magna Constructio“.

Od toho času zaváděl se Almagest na všech vysokých školách v Evropě a tak hluboko pustil kořeny do všech vrstev učeného světa, že soustava geocentrická více než 400 roků za názor světový jedině správný pokládána.

Podle tohoto názoru podobá se naše země plochému kotouči; který ve středu světového prostoru jest umístěn. Nebe jest kouli, na jejímž sklepení tkví hvězdy, kteréž zároveň s tímto sklepením se otáčejí. Okolo země otáčí se celé hvězdnaté nebe za 24 hodin od východu k západu.

Země skládá se ze dvou látek, země a vody, a jest otočena sférou vzdušnou a tato zase sférou ohnivou. Za sférou ohnivou krouží okolo země sedm oběžnic se svými nebesy, totiž měsíc, Merkur, Venuše, slunce, Mars, Jupiter a Saturn. Za nejzazší oběžnici rozprostírají se tak zvaná nebesa stálic. Na nebesa stálic následuje konečně nebe křišťalové.

Nebe křišťalové jest příčinou všeho pohybu, všeho vzniku a vši změny v celém všemíru.

Za všemi těmito nebeskými sférami, nade vším, co se ve prostoru pohybuje a mění, jest konečně nebe světelné či

o h n i v é „e m p y r e u m“ zvané, jež jest příbytkem Božím a všech vyvolených, plným světla, lásky a blaženosti.¹⁾

Ačkoliv již před Ptolemeem a po něm někteří učenci pochybovali o správnosi názoru geocentrického, přece se jim nepodařilo, všeobecné přesvědčení o tomto názoru vyvrátiti. Tak na př. již Pythagoras (ok. r. 580. před Kr.) učil, že země má podobu koule a že se volně ve světovém prostoru vznáší a pohybuje. Také Plato (400 r. př. Kr.) vyslovil domněnku, že není asi země, nýbrž slunce středem naší sluneční soustavy. Ano když kardinál Mikuláš Kusánský (okolo r. 1450.) poznamenal, že naše země jest nebeskou hvězdou, podobně jako ostatní hvězdy, došel u svých vrstevníků jen posměchu.

Teprv když Koperník dokonal r. 1530. své světodějné dílo „De revolutionibus“, počala si soustava heliocentrická znenáhla raziti cestu. Nicméně trvalo ještě asi půl druhého století, než v učeném světě překonala úplně dosavadní názor geocentrický.

Když Luther o nauce Koperníkově uslyšel, tak se na učence Torunského rozhorlil, že mu bláznů nadal. Josue prý neporučil zemi, nýbrž slunci, aby se proti Gabaonu nehýbalo. A proto nemůže nám býti s podivením, že i katoličtí theologové a filosofové domnívajíce se rovněž, že soustava heliocentrická Písmu sv. přímě odporuje, se jí na počátku dosti příkře na odpor stavěli. Ostatně na omluvu jejich jest nám připomenouti, že všechny důvody, kterými jak Koperník tak i Galilei soustavy nové hájili, jen její pravděpodobnost dokazovaly. A proto měli tehdejší theologové za to, že není dovoleno pro nauku pouze pravdě podobnou zamítati pravdu úplně jistou a nezvratnou, za jakou soustavou geocentrickou, ovšem mylně, pokládali, a tak uváděti v nebezpečí pravdu Zjevení Božího. Tak se stalo, že Galilei byl od „Kongragace indexu“ do Říma povolán a k tomu přiveden, že nauky pohybu země okolo slunce se odprísáhnul.²⁾

Když však později Kepler objevil elliptické dráhy oběžnic a zákony jejich pohybu a Newton ze přitažlivosti všech hmotných mass ve všemmiru ukázal, jak může jedno těleso silou odstředivou

¹⁾ Bernhard Schuler: Dante's Göttl. Komödie. München 1892. S. XIII.

²⁾ Nelze tedy popírati, že zmíněná kongregace v této příčině se zmylila. Než rozsudek její ze dne 20. června 1633. proti Galileimu vydaný nebyl formálně papežem Urbanem VIII. potvrzen a jakožto definice dogmatická pro veškeru církev prohlášen. Proti neomylnosti papežské, „quando ex cathedra loquitur“, nelze tedy z tohoto případu žádné námítky činiti.

a dostředivou okolo jiného tělesa beze všeho jiného spojení kroužiti, postavena soustava heliocentrická nade vši pochybnost a Apoštolská Stolice zrušila rozsudek Kongregace indexu proti Galileimu vydaný.¹⁾

Nynější astronomie učí o naší sluneční soustavě těmito hlavními větám:

Slunce jest hvězda jako stálice, obstoupena sborem oběžnic okolo ní kroužících, jimž jest společným středem a ohniskem světlo-dárným; kolem některých oběžnic kolem slunce kolotajících jsou oběžnice druhého řádu či lundy, které napřed okolo svých planet a potom s nimi okolo slunce obíhají. Země jest jedna z oběžnic hlavních a má trojí pohyb, kolem své osy, kolem slunce a se sluncem a ostatními oběžnicemi kolem ideálního společného bodu nebo kolem nějakého centrálního tělesa ve světovém prostoru. Všechny výjevy běhu denního i ročního, všecka počasí roční i z nich vycházející proměny ve světle a v povětří jsou následkem otáčení se země kolem své osy a periodického běhu kolem slunce.

Než duch lidský nepřestává na poznacích, které mu toliko odhalují a ukazují nynější stav naší sluneční soustavy a ostatních nesčetných miliard těles nebeských ve světovém prostoru zářících, nýbrž rád by vyzkoumal a vyzpytoval, zda-li veškeren svět od prvního již okamžiku svého vzniku byl v témže stavu a řádu, ve kterém je nyní vidíme, nebo zda-li nabyl teprv po dlouhém vývoji svého nynějšího tvaru. Proto otázka, kterou nám nyní řešiti jest, zní: Jak povstal svět se všemi svými slunci, hvězdami, měsíci, svými mlžinami a vlasaticemi?

Kant, Herschel a Laplace²⁾ učinili první pokus, otázku tuto vzhledem k naší sluneční soustavě rozřešiti.

Podle jejich theorie, která obyčejně theorii nebularní čili theorii Kant-Laplaceovou sluje, nebylo na počátku ani slunce ani jednotlivé oběžnice se svými trabynty či souputníky okolo slunce pravidelně kroužící zvláštními od sebe oddělenými tělesy, nýbrž byly jedinou a jednostejnou plynovou massou ve stavu nejvyšší rozředěnosti. V této plynové masse utvořil se zhuštěním některých jejich

¹⁾ Viz výtečný spis o Galileim a jeho sporu s kongregací indexu od P. H. Grisara: *Galileistudien. Historisch-theol. Untersuchungen, über die Urtheile der röm. Congregationen im Galileiprocesse.* Regensburg 1892.

²⁾ Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Königsberg 1775.; Herschel: *Philosophical transactions.* 1784.; Laplace: *Exposition du système du monde.* 1796.; srv. Pfaff: *Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte.* Frankfurt a. M. 1868.

částic společný střed a později pevné jádro, které nějakou neznámou příčinou, snad přitažlivostí vzdálenějších podobných jader, bylo uvedeno do pohybu kolem své osy.

Pevné jádro kolem osy kroužící sdělilo se o svůj pohyb se sousedními plynovými vrstvami a tyto zase s dalšími pásmy, až konečně celá plynová koule se pohybovala kolem osy od západu k východu.

Z počátku kroužila plynová koule jen pomalu, ale čím více massa její se zhušťovala a objem její se ztahoval, tím rychlejším stával se pohyb její, což mělo za následek, že tvar její pořád více ve sféroid přecházel a síla odstředivá části periferických ve stejném poměru rostla. Když dostoupila tato síla takového stupně, že nabyla vrchu nad silou přitažlivou pevného jádra, musilo se konečně z tohoto plynového sféroidu kruhové pásmo odtrhnouti a jakožto samostatné těleso kolem společného středu se sféroidem samým kroužiti.

Různými příčinami, kterých nám nelze místněji určití, povstaly průběhem času ve kruhovitem pásmu některé trhliny, které se pořád více rozšiřovaly, až konečně pásmo samo na jednom neb i více místech se roztrhlo. Tyto jednotlivé části svinuly se v tolik koulí, v kolik částí se pásmo roztrhlo, a počaly kolem plynové koule směrem jejího kolotání kroužiti.

Tak povstal buď jeden aneb i více sféroidů, které dvojným způsobem se pohybovaly a to kolem své osy následkem různé rychlosti, s jakouž se kruhovitě od plynové koule odloučené pásmo na své vnější a vnitřní straně pohybovalo, a okolo plynové koule, od níž se pásmo odtrhlo.

Mezi tím co plynová koule převahou odstředivé síly svých periferických částí nad silou přitažlivou, kterou je ku svému pevnému středu přitahovala, odlučovala ze svého povrchu kruhovitě pásmo, zhušťovala a ztahovala se ve svém vnitru pořád více a nabývala následovně pořád rychlejší rotace. Tak se stalo, že se za nějaký čas opakoval prvý zjev, totiž že síla odstředivá nabyla zase převahy nad silou přitažlivou čili dostředivou a odtrhla nové pásmo od plynové koule. I toto pásmo podobně jako pásmo prvé později se roztrhlo a v nový sféroid se proměnilo. A mezi tím co se tato proměna děla, připravovala se na plynovém ústředním tělese odtržka třetího pásma atd., až konečně těleso toto i na své periferické straně tak zhustlo, že síla odstředivá nabyla úplně

rovnováhy se silou dostředivou a zamezila další odtrhování nových pásem. —

Tímto způsobem vzniklo po sobě osm nám známých velikých oběžnic: Neptun (Vodan), Uranus (Nebeštanka), Saturn (Hladolet), Jupiter (Králomoc), Mars (Smrtonoš), země, Venuše (Krásopani) a Merkur (Dobropán.)

Již Kepler poznal, že vzdálenost všech jednotlivých oběžnic od slunce stojí v určitém poměru, jen mezi Jupiterem a Martem shledal velikou mezeru a vyslovil domněnku, že na tomto místě jistě nějaká oběžnice se jednou objeví. Dvě stě roků uplynulo, než se pravda výroku Keplerova dokázala. 1. ledna 1801. objevil Piazzí v Palermu na místě Keplerem vytknutém první asteroid. Postupem času bylo těchto asteroidů mezi Jupiterem a Martem ještě přes sto nalezeno. Podle všeobecného mínění astronomů vznikly tyto malé planety z částí, ve které se jediné pásmo po Jupiteru a před Martem od ústředního slunce odtržené následkem své nestejně hutnosti rozpadlo.

Tentýž typický proces, kterým jednotlivé oběžnice se utvořily, vysvětluje také vznik satellitů čili měsíců, které kolem některých oběžnic a s těmito oběžnicemi zároveň kolem ústředního tělesa naší sluneční soustavy, kolem slunce, se pohybují. Že tito satelliti čili trabanti povstali z pásem od příslušných oběžnic odtržených, dokazuje mimo jiné také kruhové pásmo, které dosud kolem Saturna se otáčí.

Nelze popíratí, že pro theorii Kant-Laplaceovu svědčí mnohé velmi vážné důvody, z nichž zde aspoň nejdůležitější uvedeme.

1. Všecky planety obíhají kolem slunce jedním a týmž směrem, a směr tento souhlasí úplně s rotací slunce okolo jeho osy. Směr tento jest patrně týž, kterým se původní plynová koule již tenkrát pohybovala, dokud jednotlivé planety od ní se ještě neodloučily.

2. I měsíce obíhají kolem oběžnic týmž směrem, kterýmž obíhají oběžnice kolem slunce.

3. Všecky oběžnice a měsíce otáčejí se kolem svých os zase týmž směrem jako slunce. Jen měsíce Uranovy a Neptunovy činí v této příčině výjimku.

4. Dráhy všech planet jsou tak nepatrně k sobě nakloněny, že téměř v jedné a téže ploše leží. Jen malé oběžnice mezi Jupiterem a Martem mají své dráhy v jiných plochách.

5. Dráhy větších planet jsou jen nepatrně výstředny. Tyto planety obíhají kolem slunce téměř v dráhách kruhových. Jen

některé asteroidy činí výjimku. Hmotnost však těchto malých v podlouhlých elipsách se pohybujících oběžnic jest však tak nepatrná, že proti ostatním velikým oběžnicím ani na váhu nepadá. Snad má značná výstřednost drah těchto asteroidů svou příčinu v nějakém rozruchu, který na ně počal působiti, když již byly úplně vytvořeny.

6. Ústřední massa slunce překonává massu nejen jednotlivých oběžnic o sobě, nýbrž i všech dohromady, které kolem ní krouží. Tato okolnost jest tak důležitá, že na ní celá tato theorie s naprostou nutností závisí.

7. Dráhy planet jen velmi nepatrně se odchyľují od plochy, kterou Laplace jakožto základní plochu veškeré naší sluneční soustavy objevil a „plochou nezměnitelnou“ nazval. Tato plocha zůstává beze změny přese všechny rušivé vlivy, kterými jednotlivé oběžnice vespolek na své dráhy působí, a jest zajisté táž, ve které rotace původní plynové koule se děla.

8. Poněvadž na původní plynové kouli do rotačního pohybu uvedené byly části na periferii řidší, než části vnitřní, musí oběžnice, které se na počátku od slunce odtrhly, jako Neptun, Uranus, Saturn, míti řidší hutnost, než oběžnice, které později odloučením od ústředního tělesa se utvořily, jako země, Venuše a Merkur. A tuto větu apriorně z theorie Laplaceovy dovozenou dokazuje také astronomie svým pozorováním. Specifická váha klesá znenáhla od Merkura až k Saturnu. Jen Uranus činí výjimku, kterouž astronomové vysvětlují z rychlého jeho oběhu, jímž svůj objem rozšířil a tak specifickou váhu své míry snížil.¹⁾

9. Mimo to musí rychlost rotace jednotlivých oběžnic býti tím větší, čím se více k slunci přibližují. — I tuto pravdu astronomie dokazuje. Uranus urazí jen jednu, Merkur však 6·7 míle za sekundu.²⁾

10. Rychlosti rotace kolem osy, která závisí na rozdílu rychlosti, s jakouž vnější a vnitřní části kruhového pásma od slunce odtrženého se pohybují, musí vzdáleností od slunce stále přibývati. — Astronomie i tuto konsekvenci theorie nebulární potvrzuje. Země na př. otočí se kolem své osy teprv v 23 dnech a 56 minutách, Saturn a Jupiter však již v 9 až 10 hodinách.

¹⁾ Specifická váha Merkura jest = 7·97, Venuše = 5·43, země = 5·5, Mars = 4·19, Jupitera = 1·32, Saturna = 0·64, Urana = 1·00, Neptuna = 0·72.; srv. Pfaff: Schöpfungsgeschichte. I. c. p. 200.

²⁾ Saturn proběhne za sekundu 1·3, Jupiter 1·7, Mars 3·9, země 4·7, Venuše 4·9, Merkur 6·7 míle.

11. Ku všem těmto faktům přistupují ještě výzkumy spektrální analýse, z nichž jde na jevo, že slunce, tento zbytek původní plynové koule, jakož i všechny ostatní oběžnice a jejich trabanti z týchž chemických látek jsou složeny.¹⁾

Ačkoliv theorie tato skutečně mnohé zjevy astronomické zcela jednoduše vysvětluje, přece se nemůže ještě říci, že jest již úplně vědecky dokázána a tak nade vši pochybnost postavena. Jsouť některé přírodní zjevy, které jí přímě odporují.

K těmto zjevům náleží na př. objevení souputníka Martova nazvaného „Phobos“, jenž svou dráhu okolo Marta koná ve 7 hod., 39 min. a 15 sek., kdežto Mars sám potřebuje ku své rotaci 24 hod. 37 min. Zjev tento otrásá celou theorii Laplaceovou. podle které doba rotace jednotlivých oběžnic musí býti vždy menší, než čas, kterého jejich měsíce okolo nich kroužící k dokonání své dráhy potřebují.

Než ještě jiné spory tato theorie v sobě zahrnuje. Jak řečeno, vysvětluje Laplace vznik jak oběžnic, tak i jejich měsíců z prstenců či pásem, která se ode hmoty centrálního tělesa odtrhla, jakmile síla odstředivá na jejich rovníku převýšila sílu dostředivou. Ačkoliv hlavní myšlenka, ze které Laplace vysvětluje vznik těchto kruhů, jest snad správná, přece není možno tímto způsobem vznik a výtvar jednotlivých oběžnic a jejich měsíců vysvětliti.

Jak síla dostředivá tak i odstředivá působila při rotaci slunce, pokud se týče, jednotlivých oběžnic nepřetržitě beze všeho přerušování. Následovně nebylo by se mohlo kolem slunce utvořiti jen 8 neb 9 kruhů (tolik, kolik čítáme oběžnic), nýbrž byla by musila vzniknouti jen jediná ohromná plocha, jen jediné úplně nepřetržité kolo. Jest sice pravda, že kolem Saturna jest několik od sebe prázdným prostorem oddělených kruhův a také v kruzích některých asteroidů lze pozorovati prázdné mezery. Jest však dokázáno, že roztržení kruhu u Saturna způsobily jeho měsíce, u asteroidů pak Jupiter a Saturn. V původní sluneční kouli nebylo však žádných takových těles, která by byla mohla pravidelné tvoření jediného plochého pásma nějak rušiti. A přece potřebuje Laplace k vysvětlení vzniku každé jednotlivé oběžnice naší sluneční soustavy utvoření nového vždy kruhu od centrálního slunce se oddělivšího. —

¹⁾ Secchi: Die Sonne. I. c. 688 ff.; Dr Fr. Pfaff: Fünf naturwissenschaftliche Vorträge. Heidelberg 1880. (III. Anfang und Ende unserer Erde.) 2. Aufl. S. 54 ff.

Mimo to předpokládá Laplace, že každý kruh od centrálního tělesa se odtrhnouší ve všech svých částech má stejnou rotační rychlost, což jest však fyzikálně nemožno. Neboť jednotlivé části těchto kruhů mohly se od centrálního tělesa teprv tenkrát odloučiti, když odstředivost jejich překonala přitažlivost dotčeného tělesa centrálního. A tu musily všechny tyto části v samostatných pohybech středoběžných kolem slunce kroužiti. Z toho však nutně plyne, že vnitřní části těchto kruhů musily se rychleji pohybovati, než části vnější a to nejen co do doby oběhu, nýbrž i co do absolutní rychlosti. Byla-li na př. šíře kruhu = $\frac{1}{10}$ jeho poloměru, pak musila doba oběhu vnějších částí k době oběhu vnitřních částí státi v poměru 7 : 6, a rychlost částí vnitřních k rychlosti částí vnějších v poměru jako 21 : 20.¹⁾

Že kruh od slunce odloučený má všude stejnou rotační rychlost, postuluje Laplace proti všem fyzikálním zákonům a to činí hlavně za tím účelem, aby vysvětlil, proč se všechny oběžnice pohybují od západu na východ.

Mají-li však vnitřní části kruhu, jak nelze pochybovati, větší rotační rychlost, než jeho vnější části, pak by musily oběžnice ve případech, že vznikly, jak Laplace tvrdí, ze kruhů od slunce se oddělivších, míti oběh zpětběžný (retrogradní), tedy nikoliv od západu na východ, nýbrž od východu na západ, což, jak známo, zkušenosti odporuje.

Okolnost tato jest zajisté pro theorii Laplaceovu na výsoť osudná.

Ale jest jeden zjev, jenž jestě zřejměji theorii této odporuje, a to jsou měsíce Uranovy a Neptunovy, které mají skutečně oběh retrogradní, t. j. od východu na západ. Pohyb tento přičí se tedy hlavnímu principu, na němž Laplace svou theorii o tvoření kruhů a o vzniku jednotlivých oběžnic a jejich souputníků zbudoval.²⁾

Tolik jest tedy jisto, že nauky Laplaceovy o vzniku naší sluneční soustavy z jednotlivých pásem, která se od centrální hmoty oddělila, nyní se přírodovědeckého stanoviska již hájiti nelze. Než jest proto třeba, veškeru theorii Laplaceovu jakožto nevědeckou zavrhnouti? Tu jest nám rozhodně oprítí se oněm filosofům, kteří pro tyto jednotlivé neshody theorii samu jakožto naprosto bludnou zavrhuji. Mámeť za to, že nauka o tvoření oběžnic a měsíců z jednotlivých, od centrálního tělesa oddělených

¹⁾ Braun, S. J.: Die Kosmologie. Münster 1895. 2. Aufl. S. 52 f.

²⁾ Braun: l. c. S. 54.; Secchi: Die Sonne. S. 710.

prstenců jest jen jedním momentem v theorii Laplaceově a to momentem jen podružným, a že není třeba pro nesrovnalost této nauky se skutečnými zjevy přírodními theorii samu v jejich hlavních principech zamítati.

Není-li snad možno, na základě hlavní nauky Laplaceovy jiným způsobem vznik naší sluneční soustavy vysvětliti?

Za tímto účelem činili přírodopytci, jako na př. Newcomb, G. St. Darwin, Groll, Ritter, Faye a K. Braun, již mnohé pokusy. Ačkoliv až dosud se jim nepodařilo, všecky záhady v této příčině rozřešiti a nade vši pochybnost dokázati, jak lze na základě hlavních zásad nauky Laplaceovy dějiny vzniku a vývoje jak naší sluneční soustavy tak i veškerého hvězdnatého nebe evidentně vysvětliti, přece se nám zdá, že nauka slovutného hvězdáře K. Brauna S. J., žáka a spolupracovníka ještě slovutnějšího mistra Secchiho, přede všemi ostatními teoriemi se snad nejvíce doporučí.

Podle jeho názoru nebyla jediná jen plynová koule, z níž se naše sluneční soustava vyvinula, nýbrž takovýchto koulí bylo velmi mnoho. Napřed prý se tyto koule samy v sobě zhušťovaly a teprv později počaly přitažlivostí svých mass na sebe působiti. Tak se stalo, že nejrozmanitějšími směry na sebe narážely, až se konečně všecky spojily v jednu massu, z níž se pak naše sluneční soustava vyvinula.

Tím, že různé hmotné massy na sebe narážely směry nej-různějšími, musilo konečně celé toto ohromné těleso, které ze všech těchto spojivších se mass vzniklo, přejíti do rotačního pohybu. Poněvadž sluneční hmota sama, jádro naší sluneční soustavy, neměla žádného pohybu a teprv nárazem vnějších hmotných mass přešla do pohybu, musila vnější plynová vrstva, která sluneční hmotu obalovala, mnohem rychleji se pohybovati, než slunce samo. A z této vnější, slunce obkličující plynové vrstvy utvořily se průběhem času naše oběžnice.

Než jakým způsobem nabyly oběžnice svého rotačního pohybu kolem slunce?

V pásmu plynovém, které sluneční hmotu obkličovalo a mnohem rychleji než tato se pohybovalo, utvořilo se na různých místech a v různých vzdálenostech ode středu slunce několik pevných středisk, podobně jako se utvořila v původní světové pralátce různá pevná zrna. Vznik jednotlivých oběžnic v plynovém slunce obkličujícím pásmu měl za následek, že se oběžnice se hmotami k sobě

přitaženými o něco ku slunci přiblížily a tím také ve svém pohybu se zrychlyly. Oběžnice byly totiž v tomto svém pohybu trojí síle podrobeny: gravitaci ke středu slunce, odstředivosti a aërostatickému odporu či odrazu (Auftrieb), jímž nižší sluneční plyny na ně působily. Oběžnice musily takto nutně kolem slunce obíhati v takové vzdálenosti, ve které prvá síla (gravitace) úplně se rovnala síle odstředivé a odporu aërostatickému. Čím více však jejich hmoty hustly, umenšovala se síla aërostatického odporu, rostla gravitace a oběžnice musily se přibližovati ke slunci. Tím se však práce síly přitažlivé měnila v energii oběhu, což mělo za následek, že síla odstředivá zase rostla, až zase rovnováha mezi těmito silami zjednána.¹⁾

Oběžnice přitáhly k sobě znenáhla všechny plyny, s nimiž se na svých drahách setkaly. Tak řídil plyn slunce obkličující a planety se pořád více v pohybech spirálních slunci přibližovaly, až konečně síla odstředivá sama (bez aërostatického odporu) nabyla rovnováhy s gravitací. Tím přišel v platnost třetí zákon Keplerův, dle něhož čtverce dob jednoho oběhu kolem slunce jsou v témže poměru, jako třetí mocniny středních vzdáleností oběžnic od slunce. A jako se utvořily v plynovém slunce obkličujícím obalu jednotlivé oběžnice, podobně vznikly z plynových kruhů, které nitro jednotlivých oběžnic zahalovaly, jejich souputníci. A poněvadž i tyto kruhy se pohybovaly rychleji, než vnitřní jádro, které kryly, dá se velmi snadno vysvětliti, proč na př. měsíc Martův Phobos má rychlejší rotaci, než Mars sám.

Poněvadž nejen do centrálního slunečního tělesa, nýbrž i do jednotlivých oběžnic různé plynové hmoty ze světového prostoru směry excentrickými vrážely, lze také určití, proč měsíce Uranovy a měsíc Neptunův činí ve směru svého pohybu odchýlku od měsíců všech ostatních oběžnic.

Nauka o tvoření pásem či prstenců jest tedy v theorii Laplaceově nesprávná, ale to jen ze vnějších okolností, nikoliv ze příčin vnitřních. Že pásma naprosto řečeno mohla se tvořiti tak, jak Laplace učí, toho důkazem jsou kruhy Saturnovy. Že se tak skutečně netvořila, pochází odtud, že oběžnice mezi tím již jiným způsobem vznikly. Jen nejzazší kruhy sluneční soustavy činí výjimku. Tu mohlo takové pásmo vzniknouti a Urana a Neptuna ze sebe vytvořiti. Proto mají také dva měsíce Uranovy a měsíc Neptunův pohyb retrogradní, kdežto měsíce ostatních oběžnic, které

¹⁾ Braun: l. c. S. 66.

nevznikly z kruhů od centrálního tělesa odtržených, pohybují se pravoběžně.¹⁾

Zda-li skutečně tímto způsobem se dá vysvětliti vznik naší sluneční soustavy, o tom ať rozhodne přírodověda. Ale přese všecky neshody a nejasnosti, které theorie Laplaceova dosud v sobě zahrnuje,²⁾ jest tolik jisto, že jí bezmála hájí všichni slovušní přírodopysci a astronomové novější doby, jako Humboldt, Angström, Ampère, Helmholtz, Weiss atd. Mädler na př. nazývá ji nejrozumnější a nejpríhodnější mezi všemi hypothesemi.³⁾ Ano někteří praví, že nynější astronomie svými výzkumy všecky sousledky z theorie nebulární plynoucí tak jasně dokazuje, že nauka tato není již teorií, nýbrž úplně exaktním resultatem přírodovědeckým.⁴⁾ Theorie tato prý s naprostou nutností plyne ze zákona gravitace a a ze tří zákonů Keplerových. Tak na př. dospěl Hinrichs ve svém bádání o vzniku sluneční soustavy k výsledku, že zákon zhušťování původní plynové massy co nejtěsněji souvisí se třetím zákonem Keplerovým, jenž zní: „Čtverce oběhových časů mají se k sobě jako mocnosti třetího stupně jejich prostředních vzdáleností od slunce.“ Zákon tento jest prý však zase nutným sousledkem Newtonova zákona gravitace, dle kterého přitažlivé síly přibývá v poměru rovném s hmotností a ve čtverečném poměru převráceném se vzdáleností hmot. od sebe. Takto jest prý celá soustava nebulární, jak ji Kant a Laplace vytkli, zbudována na zákonu gravitace. A poněvadž zákon tento má ve přírodě platnost všeobecnou, jsou prý i principy theorie Laplaceovy naprosto jisty.⁵⁾

Laplace vysvětloval podle theorie této jen naši sluneční soustavu, o ostatních stálicích se nezmiňoval. Že všecka tělesa nebeská podobně jako naše oběžnice z jediné světové plynové koule průběhem času se vyvinula a v nynější své podobě se vytvořila, to sice přírodopysci tušili hned od prvního okamžiku, když Laplace světodějně své dílo „Mécanique céleste“ r. 1799. počal vydávati, ale neměli dlouho pro své tušení žádného vědeckého podkladu. Teprv úžasné vynálezy a výzkumy spektrální analýse

¹⁾ Kdo se chce do této theorie hlouběji ponořiti, viz Braunovy „Kosmologie“ (Münster 1895. 2. Aufl.) traktát: „Die Entstehung der Planetensysteme“ str. 45 ff.

²⁾ Ulrici: Gott und die Natur. Leipzig 1875. 3. Aufl. S. 313 ff.; Huber: Zur Kritik moderner Schöpfungslehren. München 1875. S. 28 ff.; Dr. Gustav Gruss: Z říše hvězd. Praha. str. 762 slld.

³⁾ Astronomische Briefe. 1844—1846. S. 335.

⁴⁾ Zimmermann: Die Wunder der Urwelt. Berlin 1861. S. 32.

⁵⁾ Secchi: l. c. S. 684.

v poslední době podaly téměř nezvratný důkaz, že theorie Laplaceova ve veškerém svém rozsahu a dosahu bez výjimky platí také o vzniku a vývoji všech nebeských těles. O spektrálním rozboru jedná každá fysika, a proto zde jen hlavní myšlenky uvedeme.

Procházi-li sluneční světlo, které vůbec slove bílé, skrze rozličné látky, rozkládá se po druhém lomu v několik barevných světél. Nejblíže směru původního jest barva červená, na to následuje pomorančová, pak žlutá, zelená, modrá a konečně fialová, tak že barva červená nejméně, fialová však nejvíce od původního směru se uchyluje. Tento barevný obraz sluje hranolovým vidmem (spectrum). Světlo sluneční složeno jest z nesčetného množství paprsků barevných, které mají různou lomnost a proto prošedše hranolem se různě rozcházejí. I světlo jiných svítících předmětů dá se hranolem rozložiti; barvy povstalé a pořádek jejich zůstává vždy tentýž, ale při některém světle schází ta neb ona barva, nebo vyniká jedna nebo druhá svou jasností, kdežto druhá více méně mizí.

Mimo vidmo sluneční přírodopytci prozkoumali též vidma jiných svítících předmětů. Hlavně Angström a Plücker podali důkaz, že lze z jakosti vidma souditi na jakost žhavého tělesa, které své světlo v hranolu rozkládá.

Vidma, která rozžhavená tělesa dávají, jsou různá. Rozžhavi-li se těleso pevné nebo tekuté, jest vidmo spojitým, v němž jedna barva nenáhlými odstíny přechází v barvu druhou. Rozžhavi-li se však páry nebo plyny, skládá se vidmo z většího nebo menšího počtu jasných barevných čar, jež prostory tmavými od sebe jsou odděleny. Vidmo takové sluje čárovitým.¹⁾ Dále dokázáno, rozžhavi-li se týž chemický prvek, na př. natrium, vodík, atd., že se objeví vždy tytéž čáry ve vidmě. A proto lze také vždy z jakosti svítících čar ve vidmě souditi, které prvky ve světelném zdroji jsou rozžhaveny. Spektrální rozbor poskytuje nám takto zcela jistý prostředek ku poznání prvků v tělese žhavém obsažených.²⁾

Vidmo světla slunečního jest sedmibarevným pruhem, jenž množstvím tmavých tak zvaných Fraunhoferových čar — Fraunhofer jich pozoroval 500, Kirchhoff přes 3000 — na jednotlivé části

¹⁾ Secchi: Die Sonne. S. 214 ff.; srv. P. J. Müller a J. Simonides: Fysika. I. c. str. 163 sl.

²⁾ Müller a J. Simonides: I. c. str. 164.

jest rozdělen. Největší důležitosti dosáhl spektrální rozbor ve hvězdářství zvláště tím, že Kirchhoff vysvětlil příčinu těchto Fraunhoferových čar ve vidmu slunečním. Již Foucault pozoroval, že vidmo kovové, na př. sodíkové, byvši vedeno skrze světlo hmoty pevné silně zářící, zatemní se a čáry dříve světlé stávají se temnými. To slove obráceným vidmem. Tento výjev byl základem výzkumů Kirchhoffových o vidmu slunečním. Kirchhoff myslí, že slunce skládá se ze žhavého jádra, kolem něhož hoří plyny, tvořice tak zvanou sluneční fotosféru. Jádro samo dalo by vidmo spojitě, což i o fotosféře platí; avšak plyny kolem slunce nakupené pohlcují z paprsků jádra slunečního tytéž čáry světelné, které samy vydávají. Na základě toho lze tmavé paprsky vidma slunečního obrátiti ve světlé. Kirchhoff zkoušku tu vykonal a tak dokázal, že temné čáry ve vidmu slunečním značí chemické prvky, z nichž sluneční hmota složena jest. Tímto způsobem postaveno na jisto, že ústřední sluneční těleso a všechny jednotlivé oběžnice, které kolem něho krouží, se skládají z týchže látek, se kterými se i na naší zemi setkáváme, hlavně ze železa, manganu, niklu, chrómu, hořčíku, sodíku, draslíku, vápníku, především však z vodíku. Mimo to také zjištěno, že slunce uzavírá ve svém nitru buď úplně pevné nebo kapalné, bílou řěhavostí zářící jádro, které plynovou, nejprudšími víry rozčeřenou atmosférou jest obkličeno. ¹⁾

Tento stav hutnosti, ve kterém slunce jest ještě nyní, srovnává se úplně s teorií Laplaceovou o naší sluneční soustavě. Tvořila-li kdysi hmota, která nyní v jednotlivých planetách jest soustředěna, se hmotou sluneční jedinou souvislou plynovou kouli nekonečných rozměrů, musily všechny jednotlivé oběžnice míti tutéž hutnost, kterou na slunci shledáváme. A skutečně geologie učí, že aspoň naše země byla kdysi ve stavu žhavě tekutém, což jest také o ostatních planetách předpokládati. ²⁾

Z těchto výzkumů, kterými sourodnost hmoty všech oběžnic se sluncem nade vší pochybnost jest postavena, snažili se pak přírodopytci vyzpytovat také povahu hmoty ostatních těles nebeských a poměru této hmoty ku hmotě naší sluneční soustavy. Na prvním místě učinili na základě výsledků spektrálního rozboru stálice předmětem svého studia.

¹⁾ Secchi: Die Sonne. I. c. S. 263 ff.; srv. také prof. Zengera: Spektr. rozbor v Živě r. 1864.

²⁾ Carl Güttler: Naturforschung und Bibel. Freiburg im Br. 1877. S. 17.

Hvězdy mimo naši sluneční soustavu v prostoru světovém existující a své vzájemné polohy neměnící nazýváme stálicemi. Stálice rozeznávají se od sebe zdánlivou velikostí a leskem. Některé z nich zdají se býti velkými, jasně zářícími, jiné opět menšími a méně světlými. Dle světlosti rozdělují se hvězdy první, druhé, třetí třídy atd.

V celku lze říci, že vědomosti naše o těchto ohromných světech jsou velmi skrovné. Pouhým neozbrojeným okem můžeme jich asi na 5000 spočítati. Dalekohledy lze jich na 20 millionů pozorovati. Že vzdálenost stálic od naší země jest nesmírná, z toho se poznává, že skrze dalekohledy i s nejsilnějšími skly jen jakožto světlé body se jeví, a že se dosud ani zdánlivé průměry jejich určení nedaly. Vzdálenost jejich měří se tak zvanými roky světelnými, t. j. drahou, již urazí světlo za jeden rok. Henderson a Maclear shledali, že jest nejbližší stálice (a Centauri) vzdálena od nás tři roky světelné, což asi činí v rovném počtu 5.000.000.000.000 mil. Od jiných stálic musí k nám světlo ještě déle putovati. Dle domněnek astronomů potřebuje světlo dráhy mléčné několik tisíc roků, než k našemu oku dospěje.¹⁾

Že stálice místo své mění, tvrdil již Halley († 1724 v Greenwichu). Avšak toto tvrzení mohli hvězdáři teprv ke konci minulého století nade vší pochybnost postaviti. Tak dokázal Tobiáš Maier (1756) o 86, Argelander o 540 a Maedler o 3000 hvězdách, že se pohybují.²⁾ Ačkoliv vzdálenost stálic od naší země přesahuje všechny naše pojmy, přece spektroskopem objeveny v nich tytéž chemické prvky, ze kterých se naše země a ostatní tělesa naší sluneční soustavy skládají. Tak shledány ve světlé hvězdě Aldebaranu v souhvězdí býka vodík, sodík, hořčík, vápník, železo, wismut, tellur, antimon, rtuť. Vidmo Siria a Wegy jeví temné čáry vodíku, sodíku, hořčíku a železa. Tytéž prvky vyjímaje vodík jsou také ve stálici β v Pegasu a v Polluxu.³⁾ Mimo to bylo ještě asi 500—600 hvězd spektrálním rozbořením zkoumáno a nalezeno, že v nich není ani jediného prvku, kterého by také naše země neobsahovala.

Tato pozorování dokazují, že všechny stálice, neb aspoň ty, které jsou vědeckému zpytu přístupny, mají hmotnost našemu slunci a ostatním jeho oběžnicím kolem slunce podobnou. Stálice

¹⁾ P. J. Müller a Simonides. I. c. str. 296.

²⁾ Secchi: Die Sonne. S. 765 ff.

³⁾ Huggins: Die Erlebnisse der Spectralanalyse. Übers. von W. Klinkerfues. Umgearb. Aufl. Leipzig 1873. S. 23 ff.; srv. Secchi: Die Sonne. S. 769 ff.

můžeme pokládati za nebeská tělesa našemu slunci podobná, kolem kterých, podobně jako kolem našeho slunce, zvláštní planety v menším neb větším počtu krouží. Ano mnohé z nich převyšují svou svítivostí slunce naše. Tak na př. Sirius, jenž jest asi 21 billiónů mil od nás vzdálen, má 20kráté, Capella v souhvězdí vozníka 370kráté intenzivnější světlo, než slunce naše.¹⁾

Mimo stálice vidíme ještě na obloze nebeské světelné útvary, které pro svou podobu s oblaky mlhovými obyčejně mlhovinami (či mlžinami) se nazývají. S otázkou, jaký mají tyto mlžiny vnitřní útvar, zabývá se astronomie již přes půldruhého století a přece až doposud jí s úplnou jistotou nerozřešila.

Někteří astronomové pokládali tyto mlhoviny za ohromné chomáče jednotlivých, od sebe úplně oddělených a v nekonečném světovém prostoru daleko za všemi stálicemi umístěných hvězd, které jen pro svou, všechny naše pojmy přesahující vzdálenost zdánlivě v nepřetržitě mlhové oblaky splývají. A skutečně dokázáno později, že některé tyto mlhoviny skládají se ze samých hvězd, které jen pro svou ohromnou vzdálenost jeví se nám býti nepřetržitým oblakem. — Jiní astronomové se však domnívali, že tyto mlhoviny jsou jen žhavým, na některých místech světového prostoru nashromážděným plynem, který z původní světové plynové massy po utvoření naší sluneční soustavy a ostatních nebeských stálic ještě zbyl, a který znenáhla se stahuje a smršťuje, až se úplně svine a ve stálice promění.

A důkaz tento podán zase spektrálním rozbořem. Kdežto vidmo stálic jest jasný pruh, jenž tmavými čarami v jednotlivé části jest rozdělen, obsahuje v sobě vidmo planetárních mlhovin jen několik světlých čar. Vidmo tohoto druhu může povstati jen světlem, jež hmota ve žhavém plynovém stavu ze sebe vyzařuje. Z přirovnání videm planetárních mlhovin k vidmům prvků naší země lze se vsí pravděpodobností souditi, že světlé čary mlhových plynů pocházejí ze žhavého dusíku a vodíku. Tak podán důkaz, že ani mlhoviny ve světovém prostoru na některých místech nakupe neobsahují ani jediného prvku, který by se také na naší zemi a na ostatních tělesech naší sluneční soustavy nenalezal.

Kosmické mlhoviny zaujímají ohromný prostor ve všemmíru. Tak mlhovina Orionu rozprostírá se přes čtyři stupně. Mlhovina v Argu není téměř menší. A proto nesmí nám býti s podivením, když tyto nesmírné plynové massy na své pouti prostorem nebeským

¹⁾ Güttler: l. c. S. 17 ff.

také někdy do oboru přitažlivosti našeho slunce vniknou a potom se buď jako vlasatice nebo jako malá planetární tělesa (tak zvané padání či čišťení hvězd) jeví.¹⁾

Největší nesnáze vědeckému zpytu působí komety či vlasatice, poněvadž pro svůj řídký zjev nemohou býti důkladně a všestranně pozorovány. Než po výzkumech Hugginsových, Secchiových a Vogelových lze rovněž za to míti, že i tato tělesa nebeská skládají se z látek ostatním hvězdám společných. Tak pozoroval Secchi r. 1866. spektroskopem kometu a zhlédal, že její vidmo záleželo ve spojitém pruhu, v němž dvě dosti jasné a jedna mnohem slabší čára se jevily. Vidmo obou komet v r. 1868. se objevivších zkoumali Huggins i Secchi a pozorovali rovněž souvislý temný pruh se třemi jasnými čarami. Totéž pozorovali Huggins a Young r. 1871. ve vidmu komet, které Winnecke a Encke objevili.²⁾ Z těchto videm a z povahy jejich světlých čar, pokud se týče proužků, uzavírají tito učenci, že v jádře komet, jak velice se pravdě podobá, jest obsažen uhlík a vodík v chemické sloučenině uhlovodíku. A proto i tyto hmotné massy nemají v sobě žádných jiných látek, které by také nebyly v ostatních nebeských tělesech obsaženy.³⁾

Uvažujice komety podle jejich fysikální stránky můžeme je snad pokládati za mlhoviny, kteréž odtrhnuvše se ode svého centrálního tělesa nyní ve světovém prostoru kolem něho krouží a znenáhla jakožto samostatná tělesa, podobně jako planety kolem slunce obíhající se utvářejí.⁴⁾

Jsou-li mlhoviny již tělesa, která mají jistou, třeba jen nepatrnou hutnost, jsou nám komety důkazem podivuhodné jemnosti hmoty, kterouž Kant a Laplace za základ své theorie kladou. Látka komet jest v prostoru světovém tak jemně rozdělena, že světlost hvězd, které za jejich ohonem stojí, nikterak se neumenšuje, ano že na pohyb ostatních těles nebeských nejví zhola žádného vlivu.

Kometa z r. 1776. šla skrze měsíce Jupitrovy a přece jich z jejich drah nevyrušila. R. 1861. prošla bezmála naše země ohonem překrásné v červenci t. r. se objevivší komety a přece

¹⁾ Secchi: Die Sonne. S. 769 ff.

²⁾ Schellen: Spectralanalyse in ihrer Anwendung auf die Stoffe der Erde und die Natur der Himmelskörper. Braunschweig 1872. S. 546—556.

³⁾ Zenker: Über die physikalischen Verhältnisse und die Entwicklung der Kometen. Berlin 1872. S. 73.

⁴⁾ Schellen: l. c.

nevybočila ze své dráhy. Anglický přírodopysce Roscoe¹⁾ praví, že by hmota komety, která na nebi 180 millionů krychlových kilometrů zaujímá, dala se snadno vměstnati do obyčejného cylindrového klobouku.²⁾

S kometami občasné na nebeském obzoru se jevícími podle theorie Milánského astronoma Schiaparelliho co nejtěsněji souvisí tak zvané padání čili čistění hvězd a padání povětroňů.

Až do nejnovější doby měli astronomové zato, že tak zvané meteory či povětroně jsou malá tělesa, která buď porůznu nebo v chumáčích kruhovitě aneb ellipticky seřaděných kolem slunce s rychlostí naší země obíhají. Teprv Schiaparelli³⁾ tento názor opravil v ten smysl, že tato tělesa nenáleží k naší sluneční soustavě, nýbrž že podobně jako komety vznikly z kosmické plynové hmoty a na své dráze světovým prostorem vnikly do sféry, na niž slunce jeví již svou přitažlivost. Podle této theorie proměňují se periodicky se objevující komety znenáhla v elliptická pásma povětroňů, z nichž některé dráhu naší země na dvou místech protínají, a to jedno pásmo na místě, kterým země 10. srpna, a druhé na místě, kterým 12. listopadu každého roku prochází. Zavadí-li některý povětroň na své dráze o atmosféru naší země, musí se následkem rychlejšího pohybu a silnějšího tření o vrstvy vzduchové rozžhavití a jasným světlem na obloze nebeské zazářiti. Tento zjev, jenž jest každému znám, nazýváme čistěním či padáním hvězd.

Padá-li však hvězdička, jenž také žhounkem čili strelcím plamenem slove, směrem k zemi, zarývá se jakožto žhavý kamen, meteor či povětroň s velikou prudkostí hluboko do země.

Podle Schiaparelliho jsou povětroně v našich přírodovědeckých sbírkách umístěné zlomky komet, které stykem s atmosférou naší země ze svých kosmických drah se vyšinuly a k zemi naší padly. Důkaz, že jednotlivé komety skutečně v povětroně se proměňují, podal zjev, jenž se udál večer 27. listopadu 1872. Podle názoru Klinkerfuesa, astronoma na universitě v Gottinkách, srazila se země naše s kruhem meteorů z komety Bielovy vzniklých. V Monastýru pozorováno jich každou hodinu asi 3000. V Gottinkách

¹⁾ Spectralanalyse in einer Reihe von sechs Vorlesungen. Autor. deutsche Ausgabe bearb. von C. Schorlemmer. Braunschweig 1870. S. 215.

²⁾ Srv. Pfaff: Schöpfungsgeschichte. I. c. S. 192. Anm. 3.

³⁾ Entwurf einer astronomischen Theorie der Sternschnuppen. Einzig autor. deutsche Ausgabe der vom Verfasser völlig umgearbeiteten: „Note e Riflessioni sulla teoria astronomica delle stelle cadenti“, aus dem ital. übersetzt und herausgegeben von Georg v. Boguslawski. Stettin 1871.

napočítali jich ve třech hodinách 7710, v Lipsku mezi 8. a 9. hod. večer 1302.¹⁾

Rozborem chemickým a spektroskopickým shledáno, že na zemi padlé povětroně obsahují nejen látky, které se také na naší zemi vyskytují, nýbrž že tyto látky se objevují v nich v týchže chemických sloučeninách, ve kterých se s nimi také na naší zemi setkáváme. Povětroně skládají se z pravidla buď z kovového železa, jemuž jsou přimíšeny různé sloučeniny křemíkové, jakož i nikl, kobalt, měď, cín a chróm, aneb ze silikátů (kremenů). Mimo to objeveny v nich také ještě kyslík, vodík, síra, kostik, fosfor, uhlík, aluminium, magnesia, sodík (natrium), draslík (kalium), mangan (buřík, jermík), titan, olovo, lithium a j., samé to látky, které se objevují i na naší zemi, pokud se týče, i na ostatních oběžnicích naší sluneční soustavy. Mezi povětroni jsou také některé, které z větší části z uhlíku jsou složeny. A poněvadž i komety mnoho uhlíku v sobě chovají, potvrzen tím opětně názor, že povětroně z roztržštěných komet povstaly.²⁾

Takto vidíme na kometách, mlhovinách, slunci, stálicích a oběžnicích a jejich družicích všecky stupně vývoje, po kterých původní nekonečně jemná kosmická prahmota znenáhla postupovala, až konečně ze sebe vytvořila nynější vesmír v té podobě, v jaké ho nyní vidíme.³⁾

Že tento názor o světě, jak Kant a Laplace jej vytkli, jest v pravdě velikolepý, nedá se popírati. Budova světová se touto teorií žasnoucím zrakům rozšiřuje, rozšiřuje se tou měrou, že se v ní slunce naše se všemi svými oběžnicemi a lunami jeví jen jako nepatrný bod v nekonečném prostoru.

Jaký to rozdíl mezi těmito ideami, jimiž nyní nazíráme na těsnou souvislost všech světových těles v nekonečném prostoru, a mezi dřívějším názorem, který střed veškerého světa do naší země kladl! A v těchto nesměrných rozměrech všehomíru což jest člověk, než nepatrným atomem! Ale čím dále meze všehomíru se posunují před našimi zraky a nekonečné prostory se vyplňují nebeskými tělesy, tím větším připadá sobě býti člověk, pováží-li, že se mu podařilo, vniknouti do těchto nevyvážených hlubin a naleztí tu onu neviditelnou pásku, která všechny ty nesčetné světy

¹⁾ Hermann Klein: *Revue der Fortschritte der Naturwissenschaften in theoretischer und praktischer Beziehung*. Cöln und Leipzig 1874. I. Bd. S. 497.

²⁾ Secchi: *Die Sonne*. S. 745—757.

³⁾ Güttler: I. c. S. 21.

ve všemmíru mezi sebou co nejtěsněji spojuje. Velikost všehomíru vystihuje úplně ovšem jen Tvůrce sám, ale jak veliký a vznešený musí býti duch lidský, jenž může šlepečje nohou Božích po všemmíru krácejících stopovati téměř až do nejzazších mezi nekonečného světového prostoru !

A nyní nastává otázka, co o světovém názoru na theorii Laplaceově založeném praví Písmo sv.?

Ku správnému rozřešení otázky této jest připomenouti, že jest metafysicky naprosto nemožno, aby mezi Zjevením Božím a přírodovědou nějaký skutečný spor mohl vzniknouti. Poněvadž věda přirozená na jedné a Zjevení Boží na druhé straně jsou toliko dva lišné paprysky téhož světla nebeského osvěcujícího každého člověka přicházejícího na tento svět, nemůže naprosto kniha Písma sv. Duchem Božím inspirovaná odporovati knize přírody, dílu to rukou Božích, kteréž podle ideálního plánu v Božském rozumu od věčnosti obsaženého nejen ve své celosti, nýbrž i v nejmenších svých částech bylo vytvořeno. Každá světová bytost ode hmotného prášku až do největšího tělesa nebeského, od nejnižšího organického útvaru až do člověka jest výrazem nějaké idey Božské.

A poněvadž svět má v Bohu jak svou vzornou tak i účelnou příčinu, musí mezi jednotlivými ideami Božskými ze světových bytostí nám vstříc zářícími vládnouti nejkrásnější harmonie.

Než Bůh zjevil se člověku mimo tento přirozený a řádný způsob ještě také způsobem nadpřirozeným a mimořádným odhaliv mu nový myšlenkový svět, jenž se sice nad přirozený obor pravdy povznáší, ale jemu v žádné příčině se nepřičí. Zjevením nadpřirozeným dal Bůh člověku hlouběji nahlédnouti do hlubin svého života, své pravdy, své dobroty a krásy, než učinil stvořením tohoto světa. Ale jako paprysky, v něž se sluneční světlo rozkládá, od sebe sice se liší, ale navzájem se neruší a neničí, tak i Zjevení Boží nadpřirozené v Písmě sv. a přirozené v písmě vnější přírody obsažené plynouce z jednoho a téhož Božského pramene nemohou navzájem si odporovati. Všechn spor, který lichověda nalezá mezi Písmem sv. a přirozenými vědami vůbec a přírodovědou zvláště, jest jen napohledný, jen domnělý.

A tento spor může míti dvojí příčinu. Buď se lichou exegesí vkládá do Písma sv. nauka, která v něm není obsažena, jako se na př. stalo za doby Galileiovy strany otáčení se slunce kolem země, nebo se prohlašuje za exaktní výsledek přírodo-

vědeckého zpytu pouhá domněnka, která jím není a nikdy býti nemůže.

Po tomto úvodu přistupme již blíže k řešení otázky, v jakém poměru stojí nauka Laplaceova k Písmu sv., ke Genesi.

Ačkoliv, jak samozřejmo, nelze od Mojžíše jakožto Bohem inspirovaného věstce nadpřirozených nábožensko-mravních pravd očekávati vědeckého projednání o vzniku naší sluneční soustavy, stálic, mlhovin, komet atd., přece jest naprosto jisto, že to, co o vzniku světa praví, neodporuje výzkumům theorie Laplaceovy úplně na jisto postaveným. Mojžíš toliko praví: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země pak byla pustá a prázdná a tma byla nad propastí.“¹⁾ V jakém stavu původně Bůh hmotu stvořil, o tom Mojžíš nepraví ničeho. A proto ponechává Genese pole úplně neobmezené přírodovědě k bádání o povaze původní hmoty jakož i o způsobu, kterým se dále vyvíjela, až nynější řád kosmický ze sebe vytvořila. Poněvadž však podotýká, že „země byla pustá a prázdná a tma nad propastí“, nejen připouští, nýbrž i zcela jasně naznačuje, že i ostatní nebesa, která od země liší, byla původně pustá a prázdná a že tma byla nad propastí. A proto Genese proti theorii Kant-Laplaceově nejen ničeho nenamítá, nýbrž úplně se s ní srovnává potud, pokud theorie tato na stanovisku přírodovědeckém stojí a otázky o způsobu vzniku jednotlivých těles nebeských ze prahmoty řeší methodou přírodovědeckou. Než bohužel této zajisté velikolepé theorie zmocnila se nyní moderní nevěra, jež se snaží, aby jí vysvětlila vznik celého všehomíru se všemi jeho nesčetnými nebeskými tělesy pouze způsobem mechanickým z fyzikálních sil hmoty beze vší transcendentní příčiny.

Poněvadž však samy principy theorie Laplaceovy pouhým mechanickým lokálním pohybem, jak ihned uvidíme, nedají se vysvětliti, jest transcendentní zasahování tvůrčí moci Božské v utváření nynějšího řádu kosmického nejen naukou zjevenou, nýbrž i nezbytným postulátem zdravého rozumu a samé přírodovědy. Bez tohoto zasahování jeví v sobě theorie Laplaceova zcela nepochopitelné mezery a nevysvětitelné skoky, které vyvracejí vlastní její principy, na nichž jest zbudována. A proto se stanoviska jak Zjevení Božího, tak i přírodovědy lze theorii nebulární připustiti jen „concessis concedendis.“²⁾

¹⁾ Gen. 1, 42.

²⁾ Srv. Natur und Offenbarung. 1885. Über Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft. Von P. C. Braun. S. 163 ff.; 1886. S. 129 ff.

a) Předně nelze se stanoviska Zjevení Božího a zdravého rozumu připustiti věčnosti plynové po veškerém prostoru světovém stejnou měrou rozdělené původní hmoty. Věčná hmota jest pojem zcela nesmyslný. Tvrdí-li nicméně moderní lichověda, že prahmota, z níž se náš svět podle nauky Laplaceovy vytvořil, existovala od věčnosti, opouští stanovisko empirické a zabíhá do metafysických absurdností. Chce-li přírodověda v otázce o původu hmoty zůstati přírodovědou, na empirii založenou, nezbyvá jí, než připustiti, že otázka tato není předmětem zpytu přírodovědeckého a proto empiricky nedá se rozřešiti. Poněvadž však jak Zjevení Boží tak i zdravý rozum stvoření hmoty z ničeho hlásá nezvratnými důkazy,¹⁾ musí nezbytně mezi Zjevením Božím, mezi Genesí a naukou Laplaceovou, pokud tato předpokládá věčnost hmoty, vzniknouti naprostý spor, jenž se žádným způsobem nedá usmířiti.

Než theorie tato, domnívá-li se, že pouhým mechanickým pohybem beze všeho transcendentního vlivu kauzality Božské dovede útvar světa z věčné plynové prahmoty vysvětliti, upadá ještě do mnohých jiných absurdností.

b) Již spojení původní, v celém světovém prostoru nade všechny naše pomysly jemně rozptýlené plynové prahmoty v jedinou plynovou kouli odporuje všem známým zákonům o pronikání (diffusi) plynů.

Podle zákona Daltonova plynové molekuly nejeví žádné vzájemné přitažlivosti, ano naopak stále se od sebe odrážejíce hledí pořád více od sebe se vzdalovati, až vyplní celý prostor, do něhož mohou vniknouti. Kdyby tedy původní v prostoru světovém jemně rozdělená plynová hmota byla bývala sama sobě ponechána, byla by se pořád více rozšiřovala a rozprostraňovala, až by byla všecken světový prostor úplně stejnoměrně vyplnila. A v tomto stavu rozprostraněnosti po celém prostoru světovém byla by trvala na věky, kdyby na ni vnější transcendentální příčina nebyla působila a proti zákonu diffuse v jedinou kouli jí byla nespojila.

Vznik plynové koule z pouhého mechanického pohybu hmoty zcela zřejmě odporuje všem zákonům, podle kterých plyny na sebe působí.

c) Ale i kdyby transcendentní příčina zadržela plynovou hmotu v její přirozené snaze, by se nerozptýlila po celém světovém prostoru, a jí spojila v jednotnou kouli, nastává další otázka, jak se v této kouli mohlo utvořiti pevné jádro, které theorie

¹⁾ Str. 646 sqq.

Laplaceova nezbytně předpokládá. Podle nynějších výzkumů chemických jest nám nezbytně předpokládati, že při neobyčejně velikém stupni rozředěnosti hmoty, ze které theorie tato vychází, nebyla vůbec žádná chemická působnost jednotlivých hmotných částek na sebe možna, a následovně že nemohl se také v plynové této kouli žádný pevný střed utvořit. Podle Daltonova zákona, jak již řečeno, není mezi plyny žádné přitažlivosti mass. Soustředění hmoty v některém bodu plynové světokoule odporuje proto přímě povaze plynův a stalo-li se přece, jak theorie nebulární učí, jest nezbytně předpokládati zase transcendentní příčinu této koncentrace plynových částek a utvoření pevného jádra.

d) Další nesnáž působí theorii nebulární vznik pohybu ve slunečním centrálním tělese. Pouhá přitažlivost jednotlivých částí ve plynové kouli obsažených naprosto nestačí na vysvětlení vzniku rotačního pohybu celé této světokoule. Patrný doklad toho máme na tak zvaných kosmických mlhovinách, které se kolem žádné osy neotáčejí a následovně také kulovitěho tvaru nemají. Kdyby tedy pouze přitažlivost jednotlivých plynových částí mohla způsobiti útvar plynové koule, v této plynové kouli pak vznik pevného jádra a konečně rotační pohyb tohoto jádra kolem jeho osy, byly by se kosmické mlhoviny již dávno svinuly v koule kolem vlastní osy se otáčející. A poněvadž v plynové kosmické hmotě podle theorie nebulární neutvořilo se jen jedno pevné jádro, nýbrž tolik, kolik nebeských stálic existuje, musila by tato jádra následkem vzájemné přitažlivosti pořád více k sobě se přibližovati, až by konečně v jedno těleso splynula.

Pouhá přitažlivost jednotlivých plynových molekul tedy nestačí na vysvětlení vzniku jednotlivých pevných jader a jejich rotačního pohybu kolem osy. Vysvětluje-li však nicméně theorie tato vznik rotačního pohybu světové koule z pouhé přitažlivosti jednotlivých jejich částí, odporuje základní vlastnosti každé hmoty, kteráž setrvačností sluje.

Byla-li světová hmota od počátku v klidu, jak theorie Laplaceova předpokládá, musila v tomto stavu na věky setrvati, a bylo zhora a naprosto nemožno, aby sama sebou se uvedla z klidu do pohybu. A proto podle theorie Laplaceovy zůstane vždy nerozřešena záhada, jak mohla hmota, která původně v celém prostoru světovém stejnou měrou byla rozdělena, zhustnouti, pevné jádro ze sebe vytvořiti a toto jádro do pohybu uvesti. Nechce-li tedy theorie tato prvých a základních vlastností hmoty

popírati a tak půdu vši přírodovědy podkopati, nezbyvá jí, ať chce nebo nechce, než aby odvozovala vznik prvního pohybu hmoty z transcendentní nad hmotou povýšené příčiny.

Pravíme: „vznik prvního pohybu.“ Na vysvětlení světového pohybu stačí, aby Bůh uvedl do rotačního pohybu jen pevné jádro, které se v plynové kouli utvořilo, nebo snad jen nejmenší střední atom tohoto jádra. Byla-li jednou jen nejmenší hmotná částice v rotačním pohybu, mohl již pohyb tento sám sebou zcela jednoduše na neprostředně soumezná pásma a z těchto pásem na pásma vzdálenější přecházeti a tak konečně celou plynovou kouli zachvátiti. Ale aspoň jeden atom musil býti transcendentní příčinou do pohybu uveden. Bez této příčiny theorie Laplaceova pohybu ve všemmíru naprosto nevysvětlí.

Vůbec lze o theorii této říci, že buď s úplnou jistotou neb aspoň s velikou pravděpodobností vysvětluje sice způsob, jakým se světový vývoj z původní prahmoty postupem času znenáhla děl, ale že nemůže naprosto žádného důvodu udati, proč se tento vývoj děl tímto právě způsobem. Sám Büchner, jeden z prvních apoštolů moderního materialismu, jenž jen skutečnými empirickými ději, jak praví, a nikoliv pouhými prázdnými frásemi veškeren supranaturalismus míní odstraniti, zcela otevřeně doznává, že příčiny, pro kterou hmota v určité době přešla do určitého pohybu, nyní ještě neznáme, ačkoliv se při tom těší, že v budoucnosti, až prý přírodověda ještě více se zdokonalí, zajisté prý i tuto příčinu jasně poznáme.¹⁾ A proto zajisté křesťanská filosofie přírodovědě zůstává úplně práva, přijímá-li theorii Laplaceovu a toliko tam klade transcendentální Božskou působnost, kde theorie tato se bez ní naprosto neobejde. Veškera snaha, tyto záhady ze známých fysických sil rozřešiti, nejen jich neřeší, nýbrž odporuje přímě zákonům, podle kterých síly tyto působí. A proto theorie Laplaceova nejen Tvůrce ze všehomíru nevyklučuje, nýbrž opačně s naprostou nutností ho žádá. Pravil-li Lalande,²⁾ že prozkoumal na všech místech nebesa, ale že tam nikde ani stopy po Bohu nenalezl

¹⁾ Kraft und Stoff. Leipzig 1870. 13. Aufl. S. 59.

²⁾ Josef Jérôme Lefrançais de Lalande, výtečný francouzský hvězdář nar. v Bourgu r. 1732, † v Paříži 1807. Učená sláva mu však nepostačovala. Na stará kolena upadl ve směšnost tím, že se všemi způsoby vynasnažoval, aby jméno jeho co možná nejčastěji ve veřejnosti bylo jmenováno. Stával každého večera na Pont-Neufu obtěžuje kolemjdoucí hvězdářskými výklady, vychvaloval chutnost pavouků, housenek, červův a jiného hmyzu; vychloubal se svým atheismem a tropil jiná podobná směšná allotria.

a dal-li Laplace Napoleonu I. na otázku, proč ve své soustavě mechaniky nebeské nikde ani slovem o Bohu se nezmiňuje, za odpověď: „Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse!“; podávají toliko důkaz, jak velice může nevěra zaslepiti i věhlasného učence, tak že raději popírá prvé zákony a principy všeho myšlení a poznání lidského, než aby Tvůrce a Pána všehomíru nad přírodou a nad sebou uznal.¹⁾

Potvrzuje-li vůbec každý nový výzkum moderní přírodovědy vždy nějakou pravdu křesťanskou, jest theorie Laplaceova novým důkazem pro byt bytosti nadsvětové, vše-vědoucí a všemohoucí.²⁾

II. Výtvar naší země zvlášť.

§ 82.

Poněvadž Písmo sv. o vzniku světa praví jen všeobecně: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“, beze všeho místnějšího udání a určení, v jakém stavu byla původní hmota a jakým způsobem se z tohoto původního stavu vytvořila nynější nebeská tělesa, ponechává nauka zjevená přírodovědě v otázkách kosmogonických úplně neobmezené svobody. Proto nemůže také nikdy mezi Písmem sv. a přírodovědou v této příčině býti sporu.

Ale, tak se namítá, Mojžíš byt i nemluvil o kosmogonii, podává prý přece úplnou theorii geogonickou, kteráž nejen se dotýká přírodovědeckých otázek, nýbrž namnoze odporuje exaktním výzkumům nynější přírodovědy.

Než tuto námítku proti Mosaické dějepřavě o Božském tvůřícím šestidenní místněji uvážíme, jest nezbytno, abychom si některé vůdčí myšlenky týkající se poměru Mosaické dějepřavy ku přírodním vědám vůbec na paměť uvedli.

Již z nábožensko-ethického účelu, k němuž všechny jednotlivé knihy Pisma sv. inspirovanými autory z podnětu Božského byly sepsány s naprostou nutností plyne, že Mojžíš nemohl sepsáním Pentateuchu zamýšletí rozšíření a prohloubení přírodovědeckých vědomostí lidského pokolení. Vůbec jest tu na zřeteli míti, že Bůh

¹⁾ Mnozí tvrdí, že tento výrok Laplaceův jest pouhou anekdotou. Tím líp. Ducha, jakým jest bez odporu Laplace, byl by na výsost nedůstojný. V. Braun S. J.: Über Kosmogonie. Münster 1889. S. 282 f.

²⁾ Viz obšírný výklad hypothese Laplaceovy v článku kan. Matěje Procházky „O materialismu“ v Časop. pro kat. duch. 1867. str. 358—387.; srv. Natur und Offenbarung. 1884. Eine kosmologische Studie. V. Kemp S. J. S. 203 ff.

nikdy svou nadpřirozenou činností nezasahuje ani v běh přírody ani v život lidský, pokud přirozené přírodní a lidské síly stačí k dosažení cíle sobě vytknutého. Proto také nezjevuje žádných pravd, které člověk sám vlastním světlem přirozeného rozumu může snadno poznati, a to tím méně, nemá-li člověk pravd těchto k dosažení svého posledního cíle vůbec ani potřebí. Nebož zda-li vytvořil Bůh naši zemi s nynějším pořádkem, ve kterém ji spatřujeme, v jediném nedílném okamžiku, aneb učinil-li tak v nekonečně dlouhé době, tím se naprosto nic nemění na poměru našem k Bohu a na našich nábožensko-mravních povinnostech k Bohu, k bližnímu a k nám samým. Kdyby Bůh nadpřirozeně zjevoval přirozené pravdy, kterých člověk ku svému poslednímu cíli vůbec nemá potřebí, nebo které svým vlastním přirozeným rozumem snadno a jasně může poznati, jednal by nerozumně a nemoudře, čehož naprosto o Bohu říci nelze. Kdykoliv tedy Bůh člověku mimořádně pravdy zjevuje, má vždy na zřeteli jeho cíl nadpřirozený a nedostatečnost jeho přirozených mohutností k dosažení cíle tohoto.¹⁾ Pojednává-li tedy Písmo sv. také o profáních otázkách, jako na př. o otázkách astronomických, geologických, historických atd., činí tak vždy jen „per accidens“, t. j. k vůli pravdám nábožensko-mravním, kterým všechny tyto profání otázky mají jen takorůzka za rámec sloužiti. A proto by zcela bludně a liše pojímal Písmo sv., kdo by na základě biblické dějepřavy sestrojoval soustavy astronomické, geologické atd. a tyto soustavy pak prohlašoval za zjevené. V otázkách přírodovědeckých odkázal Bůh člověka na vnější přírodu a na jeho vlastní přirozené schopnosti.

Mimo to jest tu ještě jinou okolnost na zřeteli míti. Kdykoliv Písmo sv. zmiňuje se o předmětech přírodovědeckých, nečiní tak nikdy ve formě vědecké, nýbrž vypravuje o nich způsobem zcela populárním, t. j. tak, jak se obyčejnému názoru každého člověka býti jeví. Že Písmo sv. o otázkách přírodovědeckých dle obyčejného lidského nazírání vypravuje, tomu učili jak ss. Otcové, tak i scholastikové. Sv. Jeroným na př. v této příčině praví: „Multa in Scripturis juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat.“²⁾ A Učitel Andělský dí: „Considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis

¹⁾ Srv. J. H. Newman: *Vorträge und Reden*, übers. von G. Schündölen. Köln 1860. S. 276; J. H. Kurtz: *Bibel und Astronomie*. Berlin 1858. 4. Aufl. S. 397.

²⁾ In Jer. 28, 10 sq.

proposuit, quae manifeste sensui apparent¹⁾ Nesrovnává-li se tento subjektivní jev se skutečnými přírodovědeckými resultáty, nelze z toho uzavíratí, že Písmo sv. přírodovědám odporuje. Ostatně i sami přírodopytci, chtějí-li, aby jim jejich posluchači, pokud se týče, čtenáři rozuměli, vyjadřují se tímto populárním způsobem. Tak mluví na př. astronomové o východu a západu slunce, o větších a menších hvězdách atd. nikoliv dle skutečné pravdy, nýbrž toliko podle subjektivního dojmu, který slunce a hvězdy na naše smysly činí. A proto nesmí nám býti s podivením, když i Mojžíš mluví o všech nebeských tělesech jen potud a tak, pokud a jak k naší zemi ve vztahu stojí, a jak na naše smysly působí. Právě-li tedy v Genesi²⁾, že „učinil Bůh dvě světla veliká: světlo větší, aby panovalo nade dnem, a světlo menší, aby panovalo nad nocí: i hvězdy“, nelze z těchto slov dovozovati, že slunce a měsíc jsou větší, než ostatní hvězdy.

A podobně se má se všemi ostatními přírodovědeckými předměty, o kterých Genese zmínku činí. A proto jest v šestidenní Mosaickém dvoji druh předmětů přísně lišiti: 1. předměty přesně dogmatické, které náležejí „per se“ k podstatě víry, (ad substantiam fidei), jako na př. že svět byl od Boha stvořen a následovně že má počátek, a 2. předměty, které přesně k podstatě víry nenáležejí, nebo které jsou předmětem víry jen „per accidens“, t. j. potud, pokud v Písmě sv. vůbec jsou obsaženy, jak jest na př. způsob, kterým Bůh svět v nynější pořádek uvedl, jak již sv. Tomáš učí, an dí: „Quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se de substantia fidei, . . . Quaedam vero per accidens tantum, in quantum sc. in Scriptura traduntur . . . Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet, mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem, nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes diversa tradiderunt.“³⁾

Z čehož následuje, že vlastně kruh otázek, které jsou geogonii Mosaické a vědám přírodním společny, jest velmi úzký. O jiných předmětech jedná Mojžíš, a zcela jinými předměty zabývají se přírodovědy. Mojžíš vypravuje o počátcích všech stvořených věcí, o nichž přírodověda se svého stanoviska a podle své metody

¹⁾ I. qu. 68. art. 3. in corp.; cf. I.—II. qu. 98. art. 3. ad 2.

²⁾ 1, 16.

³⁾ In Lib. 2. Sent. qu. 12. art. 2. in solut. (in corp.)

nemůže zhola a naprosto ničeho jistého tvrditi. Jejím úkolem jest, aby zkoumala smyslné zjevy stvořených věcí a určovala zákony, na nichž nynější fysický řád jest zbudován. Zkum smyslných přírodních zjevův a určování jejich zákonů leží však úplně mimo úmysl inspirovaného autora knihy Genese, jenž svou dějepravou o šestidenní Božském chce toliko národ židovský a národem tímto pokolení lidské poučiti o nejdůležitějších pravdách nábožensko-mravních, na nichž veškero náboženství jakož i lidský život vůbec svou podstatou závisí.¹⁾

Mojžíš napsal v hexaëmeru předmluvu ku přírodovědám vysvětliv počátky všech věcí, co na tyto počátky následovalo, tož vyzkoumati a určití ponechává přírodovědám, podle výroku starozákonného mudrce, jenž dí: „On všecko učinil dobře časem svým, a svět vydal hadání jejich (tradidit disputationi eorum)“.²⁾ A v této své předmluvě hlásá Mojžíš především tyto dogmatické pravdy:

1. Bůh všecko stvořil; aby ukázal národu židovskému, jak nesmyslna jest modloslužba všech tehdejších pohanských se Židy sousedících národů, kteří jako Chaldeové božskou poctu vzdávali slunci, měsíci a hvězdám, aneb jako Egypťané zvířatům a rostlinám atd., proto vyličuje dopodrobna stvoření slunce, měsíce a hvězd, rostlin, ptáků a čtvernohých zvířat.

2. Všecky věci, které Bůh stvořil, jsou dobry. Od Boha nepochází nic zlého. Proto jest zcela nerozumný dualismus, jenž hmotu tohoto světa a všechny bytosti ze hmoty vzniklé principu zlému připisuje.

3. Bůh všecko stvořil ke službě člověka. Proto napřed do pořádku uvedl zemi a vše, co na ní jest, a teprv potom stvořil člověka. Stvořil-li však Bůh všecko pro člověka, jest tento zavázán, aby všecky věci z jeho dobrotivé ruky přijímal jako nezasloužený dar a tohoto daru z nejvroucnější vděčnosti vždy jen užíval k jeho cti a chvále.

4. Bůh dokonal stvoření světa v šesti dnech a odpočinul dne sedmého ode všeho díla, aby i člověk šest dní pracoval a sedmý den službou Boží posvěcoval a všecka dobrodiní od Boha přijata vděčně si na paměť uváděl. Sedmerý počet dnů týhodních, z nichž jest šest ku práci, sedmý však k odpočinku

¹⁾ Hurter: Theol. spec. pars prior. Oeniponte 1885. Edit. 5. p. 210 sq.; cf. Rensch: Bibel und Natur. Bonn 1876. 4. Aufl. S. 21 ff.

²⁾ Eccle 3, 11.; sr. Hurter l. c.

a ke službě Boží určen, jest ustanovením Božským maje svůj základ v šesteru dílu trůrčí moci Božské a v odpočinku dne sedmého, jak výslovně Bůh v Exodu praví: „Sex diebus operaberis et facies omnia opera tua. Septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus in eo, tu et filius tuus et filia tua et servus tuus et ancilla tua, jumentum tuum et advena, qui est intra portas tuas. Sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt, et requievit in die septimo, ideo benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum“.¹⁾

Tyto čtyři dogmatické pravdy jsou hlavním a podstatným obsahem celého hexaëmera. Vše ostatní, co se v něm mimo to vypravuje, otáčí se okolo těchto dogmatických pravd jakožto okolo svého středu a hlavního obsahu.

Kdežto o těchto nábožensko-mravních pravdách, které jsou základem nejen zjevení mosaicko-křesťanského, nýbrž i každého pozitivního náboženství vůbec, nelze žádného širšího a nevlastního výkladu připustiti, lze způsob, jakým Mojžíš vytváření země naší vypravuje, různě a různě pojímati a vykládati. Kdykoliv tedy nové výzkumy geologické, palaeontologické atd. nezbytně žádají, že se dílo mosaického hexaëmera musí jinak vykládati, než se dosud vykládalo, dějeprava mosaická ničeho proti tomu nenamítá. Ať tedy přírodověda vznik a výtvar naší země pojímá a dokazuje jakým-koliv způsobem, žádný tento způsob, pokud neopouští půdy empirického pozorování a bádání, nepřijde ve spor s dogmatickými pravdami, které Mojžíš ve své dějepravě hexaëmera chce národu svému hluboko v rozum a srdce vštípit. Ano můžeme směle říci, čím více přírodověda bude v taje a záhady o původu a výtvaru naší země vnikati, že bude podávati tím jasnější a patrnější důkazy pro pravdu oněch hlavních zásad, které Mojžíš položil za základ mosaického, a v dalším postupu i křesťanského náboženství. Spor mezi Genesí a přírodovědou jest takto a priori již vyloučen. I nyní mají ještě platnost slova sv. Augustina, která byl o mudrcích své doby pronesl: „Ut quidquid ipsi (sapientes hujus saeculi) de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus, nostris libris non esse contrarium.“²⁾ A proto by theolog a křesťanský filosof nauce zjevené a vážnosti Písma sv. zajisté prokázal velmi špatnou službu, kdyby hexaëmeru s dogmatickou rozhodností podkládal jen jeden jediný smysl jakožto správný a zamítal všecky

¹⁾ 20 9,—11.

²⁾ De Genes. ad lit. lib. 1. cap. 18. n. 38.; cf. Confess. lib. 12. cap. 21.

ostatní smysly jakožto nesprávné a bludné. Poněvadž otázka o způsobu a postupu vývoje a výtvaru naší země není na prvním místě dogmatická, nýbrž přírodovědecká, může se jen způsobem přírodovědeckým rozřešiti.

Následovně zabíhal by theolog a filosof do oboru sobě zcela cizího, kdyby se stanoviska pravd dogmatických, jimž hexaëmeron dává výraz, chtěl také peremptoricky rozhodovati, jakým způsobem a pořadem naše země z původního svého beztvárného stavu se znenáhla vyvíjela, až konečně dostoupila stupně dokonalosti, na kterém nyní stojí. A proto již ss. Otcové a po nich křesťanští filosofové napomínali v této příčině k veliké opatrnosti, aby nějakou předpojatou naukou geogonickou spor mezi Písmem sv. a přírodovědou se zbytečně nevzbuzoval. Slova sv. Augustina jsme již slyšeli. Ještě rozhodněji k opatrnosti a střizlivosti ve věci této napomíná Učitel Andělský, an dí: „Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus docet,¹⁾ in hujusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, quod si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat: ne Scriptura ex hoc verbo ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.“²⁾

Theologu a filosofu jest u výkladu hexaëmera se přizpůsobiti naukám, které přírodověda o předmětech v hexaëmeru obsažených hlásá buď již s úplnou jistotou nebo s větší nebo menší pravdě podobností. Za tím účelem může také theolog a filosof různé theorie výkladu hexaëmera sestrojovati na důkaz, že dějeprava Mosaická ve všech exaktních výzkumech vývoje a útvaru naší země se týkajících s přírodovědou se úplně srovnává.

Věda křesťanská hledí skutečně různými theoriami úplnou shodu mezi dny mosaickými a resultáty moderní přírodovědy vysvětliti. Všecky tyto theorie lze na dvě hlavní kategorie uvesti, z nichž prvá pojímá dějepravo mosaickou o hexaëmeru reálně-historicky, druhá však ideálně-filosofsky.

Kdežto theorie reálně-historické snaží se pozitivně všecky zdánlivé spory mezi biblickou dějepravou a výzkumy přírodo-

¹⁾ l. c.

²⁾ I. qu. 68. art. 1. in corp.; obsírněji o této otázce pojednává: Qq. disp. De pot. qu. 4. art. 1. in corp.

vědeckými vyrovnati, dokazují theorie ideálně-filosofské, že již apriorně spor mezi Bibli a přírodovědou není vůbec ani možen.

Ku prvé kategorii náleží theorie a) literální, b) restituční, c) konkordistická, ke kategorii druhé a) theorie ideální a b) ideálně-konkordistická. Mezi teorií literální a ideální jaksí uprostřed stojí konečně c) theorie allegorická.¹⁾

1. Theorie reálně-historické.

a) Theorie literální.

§ 83.

Stoupenci theorie této drží se úplně slovného znění dějepřavy mosaické obzvláště slova „דִּינָא“ (den) a učí, že Bůh skutečně nebe a zemi v šesti dnech o 24. hodinách stvořil a v ten pořádek uvedl, v jakém je nyní spatřujeme. Kdežto prý „דִּינָא“ naskytá se v Písmě sv. ve významu dne o 24. hodinách nesčíslněkráté (podle Bosizia asi 2000kráté), přichází ve smyslu nevlastním (totiž o neurčité buď kratší nebo delší době) sotva 50kráté, a to hlavně jen u proroků, jako na př. u Ezechiela:²⁾ „Přichází čas, blízko jest den zabití a ne slávy horám“ (t. j. modlám na horách postaveným); u Isaiáše:³⁾ „Toto praví Hospodin: V čas příjemný vyslyšel jsem tě a v den spasení spomohl jsem tobě“, atd.

Podle pravidel hermeneutických jest prý však Písmo sv. v doslovném smyslu vykládati potud, pokud podstatné důvody nenutí, tento smysl opustiti. A proto jest také slovo „דִּינָא“ v doslovném smyslu bráti potud, až nemožnost tohoto smyslu se jasně dokáže. Avšak až doposud není žádných dostatečných příčin, slovo „דִּינָא“ jinak než o našem dni o 24. hodinách vykládati. Proto prý také všichni ss. Otcové a staří spisovatelé církevní, až na sv. Augustina a Klementa Alexandrinského, vykládali jednomyslně šestidenní Mojžíšovo o šesti dnech o 24. hodinách.

Tento literální výklad zasluhoval by i tenkráté ještě přednost před ostatními jinými teoriemi, kdyby prý v posvátném textu pouze slovo „דִּינָא“ (den) se naskytalo. Zatím prý sv. autor po ukončení díla každého jednotlivého dne praví: „Factum est vespere et mane, dies unus“; „factum est vespere et mane, dies secundus“, atd.

¹⁾ O teoriích těchto možno nám tu jen zkrátka pojednati. Obsírnější vědecký rozbor vymyká se z rámce práce této.

²⁾ 7, 7.

³⁾ 49, 8.

K čemu prý, táže se Humelauer S. J.,¹⁾ ta stálá zvrátka (refrón) „vespere et mane“ (hebr. עֶרֶב, בֹּקֶר) po ukončení díla každého jednotlivého dne, kdyby byl Mojžíš nechtěl slova „יום“ užití v doslovném smyslu? Kde se „יום“ naskytá ve smyslu nevlastním, nikde prý nestojí „vespere et mane“ a z celé souvislosti textu prý pak plyne s úplnou nutností, že slovu „יום“ musí se v nevlastním smyslu rozuměti. Poněvadž však slova „vespere et mane“ každý nevlastní a přenesený význam dne přímě vylučují, nezbývá prý podle hermeneutického svrchu dotčeného pravidla, než „יום“ v Genesi vykládati ve slovném a vlastním smyslu o našem dni o 24. hodinách. Kdo by „יום“ ve smyslu obrazném o neurčité době či periodě vykládal, musil by též „vespere et mane“ — „עֶרֶב, בֹּקֶר“ — takto vykládati, a slova: „Factum est vespere et mane, dies unus, secundus“ atd., měla by pak smysl: „I stal se konec a počátek, perioda první, druhá atd.“, což prý zholá nemá žádného rozumného smyslu.

Stoupenci této theorie tvrdí, že biblická dějprava o stvoření světa má prý na prvním místě za účel udati příčinu, proč instituce svěcení dne sobotního jest závazna pro veškero člověčenstvo. Týden tvůrčí jest typem téhodne pozemského. Ku práci šestidenní a ku svěcení dne sedmého měl býti člověk přiveděn zpomínkou na šestidenní tvůrčí činnost Božskou a na odpočinek Boží dne sedmého. Avšak vztah pozemského téhodne k témudni tvůrčímu nezbytně prý žádá, nejen aby na obou stranách na dobu práce následovala doba odpočinku, nýbrž aby doba práce měla se k době odpočinku jako 6 : 1. A proto prý ze vztahu téhodne lidského k témudni Božskému plyne zcela přirozeně, že tento (totiž týden Božský) musí právě tak šestkráté 24 hodin počítati, jako týden lidský. —

Poněvadž podle tohoto názoru, jehož v poslední době hájí hlavně Keil, Veith, Laurent, Bosizio S. J., ode stvoření hmoty až do stvoření člověka uplynulo jen šest obyčejných našich dní, byly prý všechny druhy rostlinné dne třetího a všechny druhy živočišné dne pátého a šestého stvořeny. Následovně pocházejí všechny zkameněliny rostlinné a živočišné, které se v jednotlivých vrstvách zemských naskytují, ze převratů zemských, které teprv po pádu člověka následovaly. Mezi těmito převraty zaujímá

¹⁾ Der bibl. Schöpfungsbericht. Herder 1877. S. 99.

prvé místo potopa, o níž Genese vypravuje.¹⁾ Názor geologův a palaeontologů, že květena a zvěřena, která se nám v zemských zkamenělinách zachovala, podstatně se liší od naší květeny a zvěřeny, zakládá prý se na pouhé fantasii. Jen jednu květenu a zvěřenu lze připustiti, totiž tu, jejíž stvoření Mojžíš klade na den třetí, pokud se týče, na den pátý a šestý.

Všecky fossilní (zkamenělé) rostliny a živočichy lze prý velmi snadno zařaditi do tříd a řádů nynější rostlinné a živočišné říše. Nynější rostlinstvo a živočišstvo není prý ovšem úplně tožno s původním rostlinstvem a živočišstvem, poněvadž prý mnohé rody a druhy v nejstarší době vymřely a jen v nepatrných zkamenělých zbytcích se nám zachovaly. Že se ve mnohých zemských vrstvách nenaskytují se skamenělinami vymřelých organických tvarů zároveň také zkameněliny druhův a rodů nyní ještě žijících, lze prý vysvětliti buď z nedostatečnosti našich vědomostí o vnitru kůry naší země, nebo také jen z pouhé náhody. Toť také příčinou, proč doposud nebyly ve starších vrstvách objeveny žádné zbytky člověka. Až tyto vrstvy obzvláště v Asii, kde stála kolébka člověčenstva, budou důkladněji a všestranněji prozkoumány, pak prý zajisté i zkameněliny lidské zároveň se zkamenělinami ostatních druhův organických se tam objeví. Ještě nedávno tvrdil prý Cuvier, že dosud žádná opice nebyla ve stavu fossilním objevena. Od té doby však vyskytla se tato zvířata a to rody, které nyní ještě žijí, v periodě kaenozoické čili v tak zvaných třetihorách. A proto není nemožno, že se příště kosti lidské, které již ve třetihorách byly nalezeny, objeví také v oněch útvarech, které geologové připisují periodě mesozoické a palaeozoické. Tím bude podán důkaz, že také tyto formace se utvořily v době, kde již veškeré tvorstvo bylo dokonáno a lidské pokolení na zemi žilo.²⁾ —

Toť jsou asi hlavní rysy tak zv. theorie literální, kteráž také theorii diluviální sluje.³⁾

Nedá se popírati, že se stanoviska biblické exegese proti této theorii nelze ničeho namítati. Tu nepadá nikterak na váhu, že Genese ve své dějepravě mimo potopu nečiní o žádných zemských katastrofách ani nejmenší zmínky. Kdežto potopu, jež byla tak těsně spojena s osudy lidskými a na život nábožensko-mravni

¹⁾ Hlava 7 a 8.

²⁾ Reusch, l. c. S. 214.; Güttler, l. c. S. 71 ff.

³⁾ Někteří však theorii literální od diluviální liší, uvádějice takto dvě zvláštní theorie,

potomstva Noëmova měla tak rozhodný vliv, musil Mojžiš zevrubně vylíčiti, mohl prý zcela dobře mlčením pomínouti ostatní katastrofy potopu předcházející, které k životu člověčenstva a vývoji jeho nestály v žádném přímém vztahu.

Co však praví o této doslovné theorii přírodověda, obzvláště geologie a palaeontologie?

A tu jest nám vyznati, že přírodovědy k žádné z ostatních teorií, o kterých níže promluvíme, nestojí v tak přímém a rozhodném odporu, jako k theorii této. Proto nezbývá než tato alterniva: buď se literární theorie zakládá na pravdě, a jest zamítnouti všechny výzkumy nynější vědy geologické a palaeontologické, — nebo jsou tyto výzkumy pravdivy, a pak nezbývá, než theorii tuto za nesprávnou prohlásiti.

Kdyby způsob a postup, kterým dějeprava mosaická líčí útvar naší země, náležel dle slovného výkladu k naukám nábožensko-mravním, nezbyvalo by ovšem věřícímu křesťanu, než celé hexaëmeron tak do slova bráti, jak do slova zní. Avšak slyšeli jsme, že již mezi ss. Otcí nebylo žádné zcela ustálené nauky o významu tvůrčích biblických dnů. A poněvadž Církev sama neučinila dosud žádného dogmatického rozhodnutí o smyslu hexaëmera, má v této příčině theolog úplnou svobodu. A proto ceteris paribus bude dávatí vždy přednost oné theorii, která s nynějším stavem věd přírodních, obzvláště vědy geologické a palaeontologické, poměrně nejvíce se srovnává. Kdybychom však chtěli doslovné theorie hájiti, bylo by nám geologii a palaeontologii nejprudší válku vypověděti, jak stoupenci theorie této skutečně činí. Tak na př. Bosizio, jeden z nejhlavnějších jejích obhajeů, praví výslovně, že nauka moderní palaeontologie, chtějíc na základě empirických výzkumů určití stáří naší země a jednotlivých útvarů kůry její, jest pouhý „circulus vitiosus“, poněvadž prý jednak z postupu geologických period a jejich jednotlivých formací dovozuje vývoj organických bytostí, a jednak zase z vývoje organického života soudí na postup geologických period a jejich formací.¹⁾ Poněvadž však není žádného pravidelného postupu jednotlivých zkamenělin, jest prý pravdě podobnější názor, že všechny útvary, které fossilní život v sobě obsahují, vznikly teprv po úplném útvaru naší země a po stvoření všech jednotlivých bytostí. Než tu jest Bosizio v patrném omylu.

Nepozorovalť, jakým způsobem palaeontologie znenáhla ve vědu úplně samostatnou se vyvinula. Neboť požadavku jeho, že by

¹⁾ Bosizio S. J.: Das Hexaëmeron und die Geologie. Mainz 1865. S. 324 ff.

geologie musila prvé určití, které horniny náležejí k útvaru silurskému, devonskému, kamenouhelnému atd., než by mohla udati, které organismy se naskytují v útvaru silurském, devonském, kamenouhelném atd., přírodověda plnou měrou vyhověla. Prvé udal geognost z uložení jednotlivých hornin jejich relativní stáří. Později však zkoumal je zároveň s palaeontologem. A když byli oba tyto horniny na rozličných místech prozkoumali a viděli, že jsou stále v jistém pořádku na sobě uloženy, a že každá z nich má své zvláštní zkameněliny, kteréž jsou jejím charakteristickým znakem, teprv potom hleděli podle tohoto znaku jakožto všeobecného zákona určití stáří jednotlivých zemských vrstev i tam, kde z pouhého jejich geognostického uložení nedalo se toto stáří dovoditi. A poněvadž takto palaeontologie zcela správně ze známého soudí na to, co není známo, není soustava její žádný „*circulus vitiosus*“, nýbrž zcela správný logický závěr, podobně jak se děje také v jiných oborech, na př. v dějinách umění stavitelského. Historicky úplně zjištěné památky jsou základem, z něhož se různé známky toho neb onoho stavitelského slohu a jeho vývoje dovozují. A z těchto známek, které zcela jasně a určitě ten aneb onen stavitelský sloh charakterisují, lze pak s úplnou jistotou souditi na dobu, ve které i jiné těmito známkami opatřené stavitelské památky vznikly, i když doba vzniku jejich historicky nedá se zjistiti. Příkladně-li do některého města a spatříme-li tam starý čiře gothický chrám, soudíme ihned, že asi ve 13. aneb v první polovici 14. století byl zbudován. Jako na př. zdi gothických chrámů nejsou nikdy popsány klínovým písmem, tak také se nikdy lastury útvaru jurského neobjevují ve třetihorách atp.¹⁾

A proto s tímže právem lze říci, že tam, kde se naskytují ammoniti a vedle nich jiné zbytky hlavonožců, podobných nynějším chobotnicím či sepiím, jest zajisté útvar jurský, podobně jako každý z penize nápisem Trajanovým opatřené bude souditi, že se jeho ražení dělo za panství Římského. Zkušenost palaeologů, že určité zkamenělé organismy se objevují jen v jistých geognostických mezích, má právě takovou jistotu do sebe, jakou mají vědecké výsledky, které archaeologové a historikové na svých pozorováních zakládají.²⁾

¹⁾ Güttler: l. c. S. 75.

²⁾ Güttler: l. c. S. 75 f.; srv. Dr. Ant. Friče: Malá geologie. Praha 1875. 2. vyd. str. 102.

Kdo dílo mosaického šestidenní v doslovném smyslu pojímá, musí si mysliti, že fossilní rostliny a živočichové po úplně dokonalém výtvaru země žili ještě delší dobu, než byli zničeni a v té neb oné vrstvě zemské ve stavu fossilním uloženi. Poněvadž v historické době žádné organismy ve vrstvitých horninách nez kameněly, zbývá při doslovném výkladu hexaëmera na př. ku vzniku slojův či ložisk kamenouhelných někde až na 7000 stop dlouhých a 48 stop vysokých nanejvýš 3000 roků. Než tento čas nedá se ani z daleka přirovnati k oněm ohromně dlouhým dobám, jichž geologové a palaeontologové vesměs žádají k utvoření jednotlivých vrstev zemských a zkamenělin v nich uložených.

Ode vzniku útvaru kamenouhelného, jenž jest toliko jednou vrstvou prvohor či periody palaeozoické, až do periody recentní či útvaru náplavin mladších (alluvia) čítá na př. Arago 312.600, G. Bischoff 1,300.000, ano po druhé až 9,000.000 let.¹⁾ Jiný výpočet udává Quenstedt.²⁾ K utvoření kamenouhelných ložisk u Saarbrucku v Porýnsku až na 400 stop mohutných bylo prý potřebí dřevěné hory 2400 stop vysoké. Uvážíme-li, že naše lesy každých sto roků tvoří dřevěnou vrstvu sotva dva palce tlustou, má dotčená spousta dřeva potřebí ku svému vzrůstu 1½ milionu let, a mimo to ještě přiměřené doby ku svému zkamenění.

Také jest na zřeteli míti, že často na ložisku kamenného uhlí leží mohutná vrstva nějaké horniny a na této hornině zase ložisko uhlí, což se někdy opakuje až 40 kráte po sobě, jako na př. v ložiskách kamenouhelných v Newkastlu v Anglii. Bylo-li již dlouhé doby potřebí k utvoření prvního nejnižšího ložiska kamenouhelného, co teprv říci o ložisku druhém a třetím?

Květena, z níž povstalo ložisko druhé, mohla se ujeti teprv tenkrát, když se byla na první kamenouhelné vrstvě uložila mocná hornina, která této nové květeně úrodnou půdu poskytla. A uvážíme-li, že tento proces se na některých místech mnohokráte po sobě opakoval, nabudeme aspoň slabého ponětí o nekonečných řadách let, jichž bylo potřebí k utvoření těchto na sobě nakupených kamenouhelných vrstev a hornin uprostřed nich ležících.³⁾

Jest sice pravda, že geologie a palaeontologie určují tyto nekonečné doby, kterých jednotlivé vrstvy zemské a zkameněliny v nich se vyskytující ku svému vytvoření potřebují, vychází z ny-

1) Burmeister: Geschichte der Schöpfung. Leipzig 1856. 6. Aufl. S. 135.

2) Sonst und Jetzt. Tübingen 1856. S. 170.

3) Alois Trissl: Das bibl. Sechstageswerk. Regensburg 1894. 2. Aufl. S. 55 f.

nějších klimatických a atmosférických poměrů. A poněvadž nelze pochybovati, že v jednotlivých pásmech naší země na počátku byla zcela jiná temperatura, než nyní, zajisté rostla a vyvíjela se praveševová květena mnohem rychleji a mohutněji, než jest za nynějších poměrů možno. A proto jsou zajisté značně upřílišeny číslice, které geologové a palaeontologové postulují k utvoření jednotlivých zemských vrstev a fossilíí v nich utvořených. Ale přece tolik jest jisto, a v tom jsou všichni geologové a palaeontologové úplně za jedno, že k utvoření těchto kamenouhelných vrstev zhola nestačí doba 2—3000 roků, která podle slovního výkladu hexaëmera jediné k němu zbývá. V ložiskách hnědého uhlí útvaru třetihorského, která jsou poměrně mnohem mladší, než ložiska kamenného uhlí, byly nalezeny stromy, jejich stáří palaeontologové páčí na několik tisíc roků.

Avšak útvar kamenouhelný jest toliko jedním ze mnohých ostatních na sobě uložených vrstev, z nichž kůra země naší se skládá. Mohutnost veškeré palaeozoické formace vypočítána asi na 40.000 stop. Ačkoliv i tento výpočet nemá do sebe úplné spolehlivosti, přece lze s úplnou jistotou tvrditi, že na př. spodní pásmo útvaru permského (něm. Rothliegendes neb Untere Dyas) v Mansfeldu a Durinkách v Němcích skládá se ze tří na sobě uložených a 500—800, 200 a 80—300 stop čítajících vrstev. I k utvoření těchto vrstev sotva stačí doba 2—3000 let, kterou podle slovního výkladu prvé hlavy Genese pro toto vytvoření lze připustiti. A totéž platí o ostatních vrstvách kůry zemské. Tak praví Secchi,¹⁾ že výška některých hornin páčí se až na 50, 250, ano až 12.000 metrů, a že vrstvy palaeozoické dostupují výše 40.000 metrů.

Vůbec geologie a palaeontologie úplně souhlasí v názoru, že zároveň s útvary jednotlivých hornin zemských současně a souměrně se také vyvíjel život rostlinný a živočišný a to ode tvarů méně dokonalých ku tvarům stále dokonalejším, až konečně po tisících a tisících letech člověk na povrchu země se objevil. Poněvadž zkameněliny jsou nejjistějším vodítkem ku poznání rozdílného stáří hornin; rozeznává geologie patero hlavních pásem či útvarů zemských, a to 1. prahory, jež se od ostatních mladších formací tím liší, že nechovají v sobě buď žádných zkamenělin, aneb jen velmi nezřetelných, jak se jeví v jejich jednotlivých horninách, zvaných rula, svor, žula a prahorní břidlice; 2. prvohory, které obsahují ve svých horninách břidlicových, křemenových, vápencových a

¹⁾ Die Grösse der Schöpfung. S. 16.

pískovcových již otisky bylin a nižších zvířat a ryb, v pásnu však kamenouhelném život rostlinný v ohromných rozměrech; 3. druhohory, skládající se ze slepenců, pískovců, vápenců, slínů, jílů a kříd. V pásnu tomto nalezáme ohromné ještěry a ammonity a ve vrstvě triasové ohromné množství lastur, ale ani jeden z nesčetných druhů zvířat tehdy žijících nenenalezá se v nynějších mořích; 4. třetihory obsahují v sobě vápence, pískovce a jily. Zkamenělé druhy rostlin a zvířat v nich uložených neliší se již mnoho od nyní žijících, ano některé z nejmladších vrstev tohoto pásma vykazují druhy lastur a hlemýžďů, kteří dosud v našich mořích žijí; a konečně 5. čtvrtohory složené z vrstev šterku, hlíny, rašeliny a rozličných nánosů novější doby. Fossilní rostlinstvo a živočišstvo tohoto pásma souhlasí s organickým tvorstvem nynějšího povrchu země a jen několik málo druhů se tu vyskytuje, které úplně již vyhynuly.¹⁾ Ku vzniku všech těchto jednotlivých pásem a zkamenělin v nich uložených žádá geologie a palaeontologie dob tak ohromných, že se k nim biblická doba podle slovního výkladu mosaického šestidenní pro veškeren vývoj země a života organického nedá ani zdaleka přirovnati. Podle slovního výkladu Genese cap. 1. útvar jednotlivých vrstev zemských a jejich zkamenělin následoval buď teprv na stvoření člověka, nebo se stal již před stvořením jeho. Avšak ani jednoho ani druhého členu této alternativy přírodověda nepřipouští.

Nenásledoval na stvoření člověka, poněvadž tato doba na nejvýš 2—3000 let čítající jest příliš krátká, aby stačila ku vzniku jednotlivých formací zemských a jejich fossilii. Mimo to nedá se vznik zkamenělin bez velikých převratů na povrchu zemském vysvětliti. Kdyby se tyto převraty teprv po stvoření člověka, tedy v době historické staly, nelze pochopiti, proč je Mojžíš ve své dějepřevě úplně mlčením pomínil a jen o jediné potopě za časů Noemových zmínku učinil. A že z pouhé potopy nelze všech útvarů zemských a zkamenělin v nich obsažených vysvětliti, v tom jak přírodozpytci tak i theologové úplně souhlasí. Ačkoliv potopa směřujíc k vyhlazení veškerého člověčenstva mimo rodinu Noemovu může v tomto smyslu všeobecnou slouti, přece byla podle všeobecného názoru jak přírodozpytců tak i theologů co do lokálního rozsahu obmezena jen krajinami tenkrát lidstvem obydlými, a proto nemůže útvarů, z nichž kůra naší země vůbec se skládá, a zkamenělin v těchto útvarech se jevících vysvětliti. —

¹⁾ Dr. Ant. Frič: l. c. str. 50 sldd.; srv. Alois Trissl: l. c. S. 56 f.

A nemohly-li se vrstvy zemské a život fossilní v době historické po stvoření člověka pro přílišnou krátkost její vyvinouti, tím méně mohl se tento vývoj státi přede stvořením člověka, béréme-li jednotlivé dni mosaického šestidenní v doslovném smyslu jakožto naše obyčejné dni o 24. hodinách. A proto nezbývá, než od doslovného významu mosaického šestidenní upustiti, jak již učený Jesuita Pianciani podotýká. „Opatrnější a učenější theologové“, praví, „nedrží se slovného znění dějepavy mosaické, nýbrž vykládají šest dní, v nichž Bůh tvůrčí dílo naší země dokonal, o zcela neurčitých dobách, jelikož Mojžíš ničeho nepraví o době, která ode stvoření nebe a země až ku stvoření člověka uplynula.“¹⁾ Tohoto názoru hájí také všichni čelnější theologové novější doby, obzvláště mezi Němci Reusch, Probst,²⁾ Hettinger,³⁾ (Güttler⁴⁾ a m. j. —

Poněvadž tato literální theorie na důkaz úplné shody mezi dějepravou mosaického hexaëmera a resultáty moderní geologie a palaeontologie nedostačuje, jest povinností theologa a filosofa za tímto účelem po jiných teoriích se ohlednouti.

b) Theorie restitucní.

§ 84.

Kdežto stoupec theorie literální zcela otevřeně válku geologii a palaeologii vypovídají a tak zbytečně autoritu Písma sv. podrývají, upadají restitucionisté do opačného extremu pouhé defensivy, hledíce jednak zachovati doslovný význam dnů mosaických, jednak však také geologii a palaeologii naprosté svobody ponechati. Podle této theorie jest zcela jiná flora a fauna, kterou přírodověda v jednotlivých vrstvách zemských ve zkamenělinách nalezá, a zcela jiná ta, o které Mojžíš ve svém šestidenní mluví. A poněvadž má takto geologie a palaeologie na jedné a první hlava Genese na druhé straně zcela r ů z n ý p ř e d m ě t, není možno, aby kdy mezi resultáty dotčených věd a mezi Písmem sv. nějaký opravdový a skutečný spor povstal.

Theorie tato vychází z názoru, že Bůh na počátku stvořil nebe a zemi a že zemi zvláštní florou a faunou opatřil a vyzdobil

¹⁾ Erläuterungen zur mos. Schöpfungsgeschichte. (Eine Übers. aus dem Lat.) Regensburg 1853. S. 8.

²⁾ Tübinger Quartalschrift. 1866. 48. Jahrg. S. 146.

³⁾ Apologie II. 1. S. 216.; srv. Alois Trissl: l. c. S. 60—74.

⁴⁾ Naturforschung und Bibel.

a pak andělům za příbytek vykázal. Když však andělé proti Bohu zhřešili, zničil prý celý pořádek na zemi původně založený a s tímto pořádkem vyhladil také všecku říši rostlinnou a živočišnou a proměnil zase vše v beztvárnou, chaotickou massu, z níž pak teprv později nynější svět se vyvinul.

O tomto zničení země úplně již uspořádané a rostlinstvem a živočištvem vyzdobené zmiňuje prý se Mojžíš ve verši 2. Genese, když praví: „Země pak byla pustá a prázdná a tma byla nad propastí“. Jak dlouho doba tohoto chaotického stavu naší země trvala, o tom Mojžíš ničeho nepraví, a proto lze nekonečně dlouhou dobu položit mezi druhý a třetí verš Genese, kde Mojžíš již počátek obnovy či restituce země — odtud jméno této theorie vypravuje slovy: „I řekl Bůh: Buď světlo. A učiněno jest světlo“. A v této době, o níž Mojžíš ničeho nepraví, než že v ní byla země pustá a prázdná, „tohu — va — bohu“, utvořily prý se znenáhla všechny jednotlivé formace zemské kůry od prvohor až do starších naplavenin a pochovaly v sobě ve stavu zkameněném zbytky původní říše rostlinné a živočišné zároveň se zemí zničené.

Podle této theorie počíná hexaëmeron teprv stvořením světla, jímž počal Bůh uváděti chaotickou massu země do řádu nového, od řádu původního podstatně různého. Kdežto původní země se zničenou květenou a zvěřenou byla obydlím duchův andělských, určil Bůh zemi nově zřízenou za bydliště lidského pokolení. Za tím účelem ji novou květenou a novou zvěřenou opatřil a potřebám člověka úplně přizpůsobil. Takto se geologie a palaeontologie s mosaickou dějepřavou o hexaëmeru co do předmětu, o němž jedná, vůbec ani nestýká. Kdežto přírodověda zkoumá útvary zemské, které vznikly teprv po pádu andělů a proměně země naší v chaotickou massu a pozoruje zkamenělé zbytky, které se z původního organického života v těchto jednotlivých útvarech zachovaly, vypravuje prý Mojžíš o restituci země v chaotický stav proměněné a o stvoření nové říše rostlinné a živočišné, kterou Bůh znovu zřízenou a vytvořenou zemi opatřil a vyzdobil, dříve než ji člověku za obydlí vykázal a určil. Kdežto doba stavu přede stvořením světla, jímž šestidenní Mojžíšovo počíná, se v dějepřavě mosaické neurčuje, má přírodověda v této příčině úplně volnou ruku a Písmo sv. nenamítá naprosto ničeho, tvrdí-li geologie a palaeontologie, že vznik a útvar jednotlivých pásem zemských i nesčetnou řadu let trval. —

Tot jsou hlavní rysy theorie restituční.

První, jenž této theorii ve veřejnosti cestu razil, byl anglický duchovní Buckland.¹⁾ K němu se pak přidružil v Anglii vřehlasný kardinál Mikuláš Wiseman²⁾ pak v Němcích Kurtz,³⁾ A. Wagner⁴⁾ a j.

Nedá se popírati, že theorie tato jest velmi důmyslná a že všecken spor mezi Zjevením Božím a přírodovědou nemožným činí a při tom přece na doslovném významu celého šestidenní trvá. Vše, čemu geologie a palaeontologie učí, spadá do druhého verše, jenž praví, že země byla pustá a prázdná. A proto mohla země naše zcela dobře býti původně ve stavu žhavě-plynovém, jednotlivá pásma zemská mohla nekonečnou řadou let se utvářeti, říše rostlinná a živočišná mohla se buď ihned najednou v ohromném množství objeviti, nebo ze skromných počátků, snad, jak Darwin praví, pouze z pěti prarodů z nenáhla vyvinouti. — ve všech těchto otázkách má přírodověda neobmezenou svobodu, poněvadž Genese o nich ani slovem se nezmiňuje. Její dějeprava směřuje ku znovuzřízení země a stvoření druhé květeny a zvířeny pro člověka určené, o čemž zase geologie a palaeontologie pozorováním jednotlivých zemských vrstev a jejich zkamenělin naprosto ničeho nemůže říci.⁵⁾

Než tu jest nám již dáti odpověď na otázku, co o této theorii jest souditi, zda-li jest možno, jak z exegetického tak i přírodovědeckého stanoviska ji připustiti?

Poněvadž Mojžíš neměl na prvním místě úmyslu, podati národu židovskému nauky kosmogonické, nýbrž toliko jej poučiti o vzniku a útvaru naší země vůbec, zmiňuje se jednoduše o stvoření nebe a země a ihned pokračuje: „Země pak byla pustá a prázdná“. Slova tato obsahují v sobě opak k následující dějepravě. Když Bůh šestého dne člověka stvořil, byla země k jeho přijetí úplně připravena a vyzdobena. Suchá země byla úplně od moře oddělena a rostlinstvem poseta. Vody byly oživeny rybami, vzduch ptactvem a na povrchu země mezi rostlinstvem pohybovali se plazi a čtvernohá zvířata. Nad zemí klenula se modrá obloha, s níž za dne slunce, za noci měsíc a nesčíslné hvězdy své světlo na ni ronily. Na počátku však tomu tak nebylo. Hotový stav, v jakémž člověk

¹⁾ Die Urwelt und ihre Wunder. Aus dem Englischen von Fr. Werner. Stuttgart 1837.

²⁾ Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung. Übers. von Haneberg und bearbeitet von Weinhart. Regensburg 1866. 3. Aufl. S. 263 ff.

³⁾ Bibel und Astronomie. Berlin 1865. 5. Aufl.

⁴⁾ Geschichte der Urwelt. Leipzig 1857, 1858. 2 Bände. 2. Aufl.

⁵⁾ Güttler: l. c. S. 80.; Reusch: l. c. S. 225 ff.

zemi naši při svém stvoření shledal, předcházel stav jiný, v němž nebylo ještě na zemi žádného pořádku, nýbrž pouhý chaos, pouhé „tohu - va - bohu“. A z tohoto chaotického stavu počal Bůh zemi vyvíjeti a vytvářeti, až ji povznesl na ten stupeň pořádku a výzdoby, aby mohla člověku za pohodlné a krásné obydlí sloužiti.

S exegetického stanoviska nelze více o 2. verši Genese říci.

Na otázku však, zda-li tento chaotický stav naší země byl původní a prvotný, nebo zda-li jej jiný stav, stav úplného pořádku, předcházel, čili jinými slovy, zda-li země naše před šestidenním svého útvaru existovala jen jakožto chaotická massa, nebo zda-li před tímto chaosem byla již dokonale zřízena a uspořádána a teprv později se v chaos proměnila, — na tuto otázku nemá exegese žádné kladné odpovědi. Stav chaotický, z něhož Bůh zemi naši vytvořil, jest sice prvý, o němž hexaëmeron mluví, ale z toho prý neplyne, že by stav tento na prvo prvým býti musil, tak že by bylo zcela nemožno, aby ho jiný stav již nepředcházel. Že Genese o předcházím tomto stavu ani slovem zmínky nečiní, ničeho prý nedokazuje, poněvadž, jak logika učí, „argumentum e silentio“ ničeho nerozhoduje, když událost u autora mlčením pomínutá jest odjinud úplně stvrzena. Spojení dvou prvých veršů Genese může míti dvojí smysl. Buď znamená: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi, kteráž byla původně pustá a prázdná a teprv později nabyla další tvůrčí činností Božskou své nynější dokonalosti a výzdoby. Dle tohoto výkladu stojí k sobě prvý a druhý verš v nejtěsnějším vztahu, takže slova druhého verše jsou pouze relativní větou vztahující se k poslednímu slovu prvního verše: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“, a smysl jest: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi, která byla pustá a prázdná“. Aneb může prvý a druhý verš státi úplně o sobě jako dvě samostatné věty, z nichž druhá nestojí v žádném těsném poměru k větě první. A smysl jest: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. (Tečka.) Země však, než nabyla nynějšího tvaru, byla první ve stavu chaotickém, z něhož teprv stvořením světla v nynější stav se počala vytvářeti. Byla-li však hned původně při svém stvoření v tomto stavu, nebo byla-li do něho teprv později uvedena, o tom toto druhé spojení dvou prvých veršů Genese ničeho nepraví.

Prvý výklad má tu výhodu do sebe, že myšlenka o stvoření světa a naší země od 1. k 3. verši zcela přirozeně logicky postupuje. Bůh stvořil nebe a zemi. Země však nebyla hned v tom stavu, v jakém ji nyní shledáváme, nýbrž byla pustá a prázdná,

a Bůh vyvíjel a vytvářel ji teprv z této pustoty a prázdnoty postupuje při tom vždy ode stavu méně dokonalého k dokonalejšímu. Napřed ji vyzdobil životem vegetativním, potom animálním, a tak ji znenáhla za příbytek člověku připravil. —

Avšak i druhý význam lze exegeticky připustiti. Význam tento byl by jen tenkrát nemožen, kdyby od jinud bylo jisto, že naše země přede svým nynějším utvořením, které vznikem světla ve verši 3. počalo, nemohla se ze stavu úplně uspořádaného ve zříceniny obrátiti, z nichž ji Bůh poznovu vytvářel, až nynějšího tvaru nebyla. — Než ačkoliv tento druhý význam, na němž restitutionisté svou theorii budují, jest, naprosto řečeno, exegeticky možen, přece ze mnohých důvodů jest pravdě nepodoben.

Předně jest již nápadno, že Mojžíš o dřívějších dějinách naší země a jejích organismech ničeho nevypravuje. Dějeprava hexaëmera činí na každého čtenáře ten dojem, že organický život teprv třetího, pátého a šestého dne měl svůj počátek, a že před rostlinstvem a živočištvem v dotčené dni stvořeným nebylo vůbec na zemi žádných organismů. Kdo theorie restituční nezná, tomu vůbec na mysl ani nepřipadne, že by před ústrojenstvem, o jehožto stvoření Mojžíš průběhem dějepravy o hexaëmeru vypravuje, země byla již oděna jiným ústrojenstvem, které s pozdější, třetího, pátého a šestého dne Bohem stvořenou organickou říší nestálo v žádném vztahu, a že by toto ústrojenstvo všeobecnou katastrofou bylo zase zničeno a jen nějaké zbytky ve zkamenělinách v jednotlivých vrstvách zemských uložených nám zanechalo.

Než tu by snad mohl někdo namítati, že Mojžíš vůbec nezamýšlel podati nám úplných dějin vývoje a výtvaru naší země a jejího veškerého života, nýbrž že chtěl nám toliko podati stručný nárys vývoje naší země k úpravě příbytku pro člověka směřujícího. Proto prý se zmiňuje jen o těch momentech, které k životu člověka se vztahují, všechny ostatní mlčením pomíjeje. A proto prý neměl také žádné příčiny vypravovati o dřívějším organickém životu, jenž nebyl pro člověka určen.¹⁾

Že Bůh před naší květenou a zvěřenou mohl na počátku opatřiti zemi naší jiným ústrojenstvem, toť ovšem posvátný text, jak jsme již naznačili, úplně připouští. Avšak zcela jiná jest otázka, zda-li Bůh skutečně tak učinil, jak theorie tato předpokládá. A pro odpověď na tuto otázku nemá theorie tato naprosto žádného kladného důvodu. Kdyby bylo odjinud jisto, že Bůh skutečně

¹⁾ Reusch: l. c. S. 227 f.

dvojí rostlinstvo a živočišstvo stvořil, prvé však potom zničil a teprv druhé pro člověka určil, byla by theorie restituční proti všem námitkám se všech stran úplně obrněna. Ale odkud tato theorie vůbec jen připadla na myšlenku, že Bůh původní organický život úplně zničil a později teprv zase nový život stvořil? Odkud ví, že Bůh původně zemi naši s veškerým životem organickým andělům za příbytek vykázal? Myšlenka tato vůbec jest sama v sobě, nejméně řečeno, velice nemístná. Andělé jsou číři duchové, kteří nemají žádného těla a proto také žádného vegetativního a smyslného života. Jaký význam tedy může míti pro jejich číře duchový život příbytek hmotný sebe krásněji a nádherněji připravený a vyzdobený? Vždyť andělé nemajíce žádných smyslných ústrojů nemohou hmoty ani přímě poznávati. A proto jest hmota pro veškeren život jejich zcela něčím různorodým, úplně cizím. Nelze tedy žádného rozumného důvodu udati, z jakého úmyslu Bůh zemi organickým životem v ohromných rozměrech opatřenou vykázal andělům za příbytek. A také příčiny zničení země a jejího organického života nelze tak snadno pochopiti. Theorie tato odpovídá: pro pád andělů.

Podle Zjevení Božího jest sice jisto, že část andělů proti Bohu se prohřešila a za trest byla od něho zavržena. Ale že by byl Bůh proto celou zemi proměnil v chaotickou massu, o tom ani Písmo sv. ani ústní podání naprosto ničeho neví. Někteří theologové, jako na př. mezi Němci Westermayer, se domnívají, že prý ss. Otcové o této katastrofě jen ze strachu před Gnostiky mlčí, aby prý tím nepotvrzovali absurdnosti jejich dualismu.

Než i tato domněnka nemá do sebe žádného pozitivního důvodu. Kdyby byli ss. Otcové z udané příčiny nechtěli mluvit o zničení původní úplně vytvořené země jakožto následku pádu andělů, byli by vůbec neměli o andělech zlých na věky od Boha zavržených ani slovem se zmiňovati. Ze strachu před Gnostiky byli by tak důležité dogmatické pravdy zajisté nezamlčeli. Tolik jest tedy jisto, že theorie tato ani v Písmě sv. ani v ústním podání nemá ani nejmenšího podkladu, ano uvážíme-li číře duchovou přirozenost duchův andělských, jest téměř nemožno, aby byl Bůh zemi naši andělům za obydlí vykázal a pro jejich hřích aby obydlí toto úplně zase zničil a ve trosky a zříceniny obrátil. Theorie restituční neopírajíc se ani o jediný kladný důvod ve Zjevení Božím obsažený jest exegeticky úplně apriorně konstruována, a toť právě slabá stránka její. A proto platí o ní věta: „Quod gratis asseritur,

gratis negatur“. Ačkoliv možnosti její popírati nelze, přece jest se stanoviska Písma sv. a Zjevení Božího úplně bezdůvodna.

Ale nemá-li v Písmě sv. žádného podkladu, snad jest dvoji květena a dvoji zvěřena, jedna původní, později zničená a jen v některých zkamenělých zbytecích v jednotlivých zemských formacích zachovaná, a druhá, kterou Bůh průběhem svého tvůrčího šestidenní v život uvedl, nezbytným požadavkem nynější přírodovědy?

Moderní geologie a palaeontologie restituční theorie nejen ničím nepodporuje, nýbrž přímo jí odporuje.

Theorie tato klade mezi fossilní a nynější organickou říši zcela přesně oddělené meze. Podle její nauky jest prasněťové ústrojenstvo dle zcela jiného plánu zřizeno, než naše organická říše dne 3., 5. a 6. stvořená a proto není také mezi tímto dvojitým ústrojenstvem nic společného. Zcela jiné organické druhy a rody obsahuje v sobě říše fossilní a zcela jiné říše nynější.

Než tento názor, s nímž theorie restituční stojí a padá, v této všeobecnosti se nikterak na pravdě nezakládá. Jsou sice v říši fossilní mnohé organické druhy jak rostlinné tak i živočišné, kterých v ústrojenstvu nyní žijícím již není, avšak palaeontologie dokázala, že mezi organickými druhy v jednotlivých zemských vrstvách ve stavu fossilním objevenými a mezi nynější rostlinnou a živočišnou říši není žádných přesných, prasněťové a nynější ústrojenstvo dělících mezí. Mnohé organické druhy objevují se zároveň ve květeně a zvěřeně jak prasněťové tak i nynější. Mnohé lastury, které dosud žijí na březích našich moří, ano i mnohé šelmy, které našimi horami a lesy probíhají, objeveny také v zemských vrstvách, které mnoho a mnoho tisíc let před člověkem musily se utvořiti.¹⁾ Podle nynější palaeontologie jest pravdou vědecky nade vší pochybnost postavenou, že ústrojenstvo fossilní a nynější jest jediným těsně souvislým celkem, v němž není žádné mezery a propasti, ano ani žádné přesně vyznačené meze, kde ústrojenstvo fossilní přestává a ústrojenstvo nynější počíná. Od prvních organických tvarů v nejstarších palaeozoických vrstvách (v prvohorách) nalezených až do nejdokonalejších ústrojencův obojí nynější říše jeví se nenáhlý a nepřetržitý postup ode tvarů méně dokonalých ke tvarům dokonalejším. Všecky děje geologické a palaeontologické přiči se názoru, že stvoření člověka předcházela stav chaotický země naší, kterýž prvotné stvoření s jeho původní florou a faunou přísně dělí od následního stvoření nynějšího života ústrojeného.

¹⁾ Güttler: I. c. S. 84.

Ačkoliv theorii restituční exegeticky, naprosto řečeno, lze připustiti, se stanoviska přírodovědeckého nemá do sebe nejmenší pravděpodobnosti, a proto ji nyní sami theologové pokládají za překonanou a zastaralou. O různých modifikacích theorie této nebudeme se zvláště zmiňovati, poněvadž modifikace tyto dosažení smíru mezi biblickou dějepravou a přírodovědami nejen neusnadňují, nýbrž dějepravu mosaickou před přírodovědou ještě více v posměch uvádějí. A poněvadž jsou ještě jiné theorie o poměru mezi první hlavou Genese a výsledky přírodovědeckými, které mnohem bezpečněji všemu úskalí v otázce této se vyhýbají, nemáme žádné příčiny, proč bychom podle theorie restituční dokazovali shodu mezi hexaëmerem mosaickým a geologii a palaeontologií.

c) Theorie konkordistická.

§ 85.

Theorie tato liší se od theorie literální, o níž jsme na prvním místě mluvili, pouze v tom, že opouští toliko slovný a obyčejný význam slova „דַּיָּ“¹⁾, jinak však běře veškeren vývoj naší země ode stavu její pustoty a prázdnoty až ke stvoření člověka tak, jak jej Mojžíš v první hlavě Genese vypravuje. Poněvadž přírodovědy zcela evidentně dokazují, že jednotlivé útvary zemské a zkameněliny v nich nalezené nemohly se v době šesti dnův o 24 hodinách vyvinouti, vykládá theorie tato slovo „דַּיָּ“ o neurčité době ponechávajíc geologii a palaeontologii úplnou svobodu, aby doby jednotlivých šesti dnů na základě svých výzkumů místněji určily. A proto se theorie konkordistická se přírodovědou úplně snáší, i kdyby tato k vytvoření jednotlivých pásem kůry naší země žádala millionův a millionů let.

Že slovo „דַּיָּ“ skutečně různý význam míti může, na důkaz toho dovolává se theorie konkordistická autority samého Pisma sv., v němž znamená slovo toto „דַּיָּ“: 1. dobu 24 hodin; 2. dobu, která ve verši 5., 8. a 13. nazývá se dnem před stvořením slunce, t. j. přede zřízením naší soustavy sluneční. O těchto prvních třech dnech praví již sv. Augustin: „Qui dies cujusmodi sunt, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere?“¹⁾ 3. vyjadřuje také veškeru dobu, kterou nejen stvoření naší země od prvního až do šestého dne, nýbrž i stvoření nebe trvalo, jak vysvítá z Genese 2. 4., kde Mojžíš dí: „Istae sunt generationes

¹⁾ De civit. Dei lib. XI. cap. 6.

coeli et terrae, quando creata sunt, in die, quo fecit Dominus Deus coelum et terram“; 4. značí zcela neurčitou dobu, obzvláště ve knihách prorockých, ve kterých často „in illa die“, „in novissimo die“ znamená tolik jako „in illo tempore“, „in novissimo tempore“, tedy dobu delší a při tom ještě zcela neurčitou. Tak na př. praví prorok Joël 2, 11.: „Magnus enim dies Domini et terribilis valde“, a rozumí tímto dnem veškeru dobu, kterou Bůh národ židovský pro jeho nevěru rozličnými pohromami až do příštího Mesiáše trestal. A Sofoniáš dí (1, 7.): „Silete a facie Domini Dei: quia juxta est dies Domini“, kdež rovněž dnem rozumí veškeren čas, kde Bůh lid židovský pro modloslužbu stíhal. Ještě dnešního dne vyjadřují Arabové slovem „jaumon“, jež zajisté s hebrejským „יום“ téhož jest kořene, často neurčitou periodu.¹⁾ A proto píše sv. Augustin: „Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas literas quam libet negligenter legerit, nescit.“²⁾ Ano 5. vyjádřuje „יום“ konečně také veškeru na tvůrčí šestidenní následující dobu, v níž Bůh již ustál a odpočinul od dalšího tvoření nových bytostí, jak výslovně Genese 2, 23. praví: „Et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat. Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum.“³⁾

Že by slovo „יום“ musilo značiti dobu dne občanského o 24 hodinách, neplyne ani ze slov „vespere et mane“, jimiž Mojžíš konec každého dne vymezuje. „Factumque est vespere et mane, dies unus, dies secundus“ atd. Již sv. Augustin o večeru a ránu šesti tvůrčích dní praví: „Vespera in toto illo triduo antequam fierent luminaria, consummati operis terminus non absurde fortasse intelligitur; mane vero tanquam futurae operationis significatio.“⁴⁾

Mimo to „vespere et mane“ nemůže přede stvořením slunce značiti obyčejného občanského dne o 24 hodinách. A proto není žádné příčiny, pro kterou by se totéž nemohlo tvrditi také o dnech na stvoření slunce následujících, jak již sv. Augustin dovozuje, an dí: „Quaeri potest, quem diem dicat et quam noctem. Si illum diem vult accipi, quem solis ortus inchoat et claudit occasus, et illam noctem, quae a solis occasu usque ad ortum tenditur, non invenio, quomodo esse potuerit, antequam coeli luminaria facta

¹⁾ Pianciani: Erläuterungen. S. 18.

²⁾ L. c. lib. 20. cap. 1. n. 2.

³⁾ Hummelauer S. J.: Der bischöfl. Schöpfungsbericht. Freiburg im Br. 1877. S. 96 ff.

⁴⁾ De Genes. ad lit. lib. 1. cap. 17.

essent.“¹⁾ Neboť právě tak, jako Mojžíš praví: „Factum est vespere et mane, dies unus, dies secundus, dies tertius“, praví také: „Factum est vespere et mane, dies quartus, dies quintus, dies sextus“. A proto neznačí-li „vespere et mane“ při prvé m třídenní doby o 24 hodinách, nemusí také při druhém 24 hodiné doby znamenati.

Podle obyčejného názoru interpretů Genese znamená „vespere et mane“ střídání tmy se světlem, ovšem na prvé m místě ono střídání, které následkem otáčení země okolo osy jednou ve 24 hodinách se děje. Poněvadž však ono střídání v prvé m třídenní nemohlo býti způsobeno otáčením země okolo osy, znamená „vespere et mane“ střídání tmy a světla v ů b e c beze všeho vzhledu k tomu, jakou příčinou bylo způsobeno, a následovně také jak dlouhou dobu v sobě uzavíralo. Mimo to jest zde také připomenouti, že „vespere et mane“ neznačí celého dne od jeho počátku až do konce, tedy úplných 24 hodin, nýbrž pouze ukončení dne. Názor, že Mojžíš slovy „vespere et mane“ počítá den podle způsobu židovského od večera zase k večeru, nezakládá se na pravdě. První den počal stvořením světla, tedy rá n e m, a proto musil zase rá nem býti ukončen. Poněvadž mezi rá nem, se kterým každý den počíná, a následujícím rá nem, kterým končí, leží večer a noc, proto Mojžíš počítaje jednotlivé dni určuje jen vlastně konec či meze jejich, totiž večer (ovšem s nocí) trvající až do příštího rá na, o počátku jejich však se zvlášt nezmiňuje. A poněvadž při prvých třech dnech doba od prvního až do druhého rá na (od počátku až do ukončení dne) z uvedené příčiny nemůže býti pouhými 24 hodinami vymezena, není žádná příčina, proč by mělo i při posledních třech dnech od rá na do rá na jen 24 hodin uplynouti. Znamená-li tedy „vespere et mane“ při prvé m třídenní ukončení tři neurčitých dob, nemusí ani při druhém jiného smýslu míti.²⁾

Slovného významu šesti tvůrčích dnů nežádá ani úč el, k vůli němuž Mojžíš o dílu Božského šestidenní vypravuje.

Mimo základní pravdu, že Bůh z něčeho všecko pro člověka stvořil, chěl Mojžíš svou dějepravou o Božském tvůrčím šestidenní hlavně položití dogmatický základ k našemu témudni. A proto by se byl zajisté ani jediným slovem nezmínil, v kolika

¹⁾ De Genes. ad lit. op. imperf. c. 6.

²⁾ Podle theorie Laplaceovy není ovšem potřebí činiti rozdíl mezi dny prvního a druhého třídenní.

dnech Bůh nebe a zemi stvořil, kdyby byl Židům jménem Božím nechtěl dáti zákona, aby šest dní pracovali a sedmého odpočivali. Vypočítává-li tedy v první hlavě Gencse všecky jednotlivé dni od prvního až do šestého: „Factum est vespere et mane, dies unus, secundus . . . dies sextus“, chce toliko vysvětliti, co v 2. verši 2. hlavy poznamenal: „Complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat: et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat.“ Božské tvůrčí šestidenní a Božská sobota na toto šestidenní následující a náš týden, t. j. šest dní práce a sobota, den odpočinku, stojí v nejtěsnějším poměru.

Tvůrčí týden jest příčinou a vzorem našeho lidského téhodne, jenž jest jeho obrazem, odleskem, ektypem. A proto chronologický základní pojem, z něhož nám tu vycházeti jest, není den, nýbrž týden. Zda-li však tento týden čítá sedm dní o 24 hodinách, aneb sedm století, aneb tisíciletí, aneb sedmerý počet ještě delších period, na tom v otázce týkající se ustanovení téhodne pranic nezáleží. Sedmerý počet dob, v nichž Bůh všecko stvořil a do pořádku nynějšího uvedl a potom odpočinul, má vzhledem k Božskému ustanovení téhodne platnost naprosto dogmatickou; jak dlouho tyto doby trvaly, zda-li našich sedm dní, aneb sedm nekonečně dlouhých po sobě následujících period, jest otázkou vedlejší, dogmatu se netýkající. A proto rozhodnutí v otázce této nepřisluší na prvním místě theologovi, nýbrž přírodopytci. Dokáže-li tento, že není možno, aby přirozeně všechny jednotlivé vrstvy zemské a ohromné to množství prasevřetových organismů, rostlinných a živočišných, vzniklo v šestkráté 24 hodinách, nýbrž že jest k tomu potřebí millionů let, exeget nesmí se stanoviska biblického ničeho namítati.

Ať tedy geologie a palaeontologie k útvaru země ze stavu chaotického až ku stvoření člověka žádá nepřehledné řady let, theologie nebude jim v tom brániti, pokud jen nepopírají šestero period, pokud se týče šestero tvůrčích konů, kteréž jsou dogmatickým podkladem našeho téhodne se šesti dny pro práci a sedmým dnem pro odpočinek a službu Boží určeným.¹⁾ A poněvadž vývoj naší země děl se z enáhla a s tímto vývojem také vznik ústrojenstva současně postupoval, nemůže přírodověda se svého empirického stanoviska ničeho určitého tvrditi o počtu period, jichž země s ústrojným životem měla potřebí ku svému vzniku a ku svému úplnému vývoji. A proto jest v této otázce všeliký spor mezi

¹⁾ Haneberg: Geschichte der bibl. Offenbarung. Regensburg 1852. 3. Aufl. S. 13.

mosaikou dějepravou o tvůrčím šestidenní a mezi resultáty geologie a palaeontologie úplně vyloučen.

Než theorie konkordistická hledí také veškeren postup tvůrčích děl na jednotlivé dni, pokud se týče, na jednotlivé periody připadajících v úplný souhlas uvesti s resultáty geologie a palaeontologie. Poněvadž podle theorie této jednotlivé vrstvy zemské se zkamenělinami v nich obsaženými tvořily se rovnoběžně s postupem jednotlivých tvůrčích dní, nebude od místa, podáme-li zde přehled hlavních vrstev zemských, tak jak je geologie a palaeontologie určuje.

- | | | |
|----------------------------------|---|----------------------|
| I. Azoická perioda.
1—2 | 1. Rula (Gueis), svor (Glimmerschiefer),
2. prahorní břidlice. | A. Práhory.
1—2 |
| II. Palaeozoická perioda.
3—6 | 3. Útvar silurský,
4. " devonský,
5. " kamenouhelný,
6. " permský čili Dyas, obsahující:
a) pásmo spodní a
b) " svrchní. | B. Prvohory.
3—6 |
| III. Mesozoická perioda.
7—9 | 7. Útvar kamenosolný čili Trias, obsahující:
a) pásmo pestrého pískovce,
b) " lasturnatého vápence,
c) " Keupru.
8. Útvar jurský, obsahující:
a) pásmo Liasu čili černou juru,
b) " Doggeru čili hnědou juru,
c) " Malmu čili bílou juru,
d) " veldenské (sladkovodní).
9. Útvar křídový, obsahující:
a) pásmo spodní: α) neokomské (nevšatské),
β) Gaultu,
b) " svrchní α) cenomanské (v Čechách),
β) turonské (v Čechách),
γ) senonské (v Čechách). | C. Druhohory.
7—9 |
| IV. Kaenozoická perioda.
10 | 10. Útvar třetihorní, obsahující:
a) starší oddíl eocenový:
α) pásmo eocenové čili nummulitové,
β) " oligocenové čili jantarové (ve kterém jest obsaženo též hnědé uhlí),
b) mladší oddíl neogenový:
α) pásmo miocenové čili vídeňské,
β) " pliocenové čili italské. | D. Třetihory.
10 |
| V. Recentní perioda.
11 | 11. Útvar pleistocenové obsahující:
a) útvar naplavenin starších (Diluvium),
b) " " mladších (Alluvium). | E. Čtvrtohory.
11 |

Poměrué státi těchto jednotlivých útvarů zemských se poznává a určuje tak zvanými význačnými zkamenělinami, které se v nich nalezájí. Kdežto

prahory jsou beze všech zřetelných stop po zkamenělinách, mají všechny ostatní útvary své vůdčí a charakteristické zkameněliny.

Tak jsou význačnou zkamenělinou

- v útvaru silurském: Trilobiti či koryši trojlaloční,
- „ devonském: Calceola sandalina (čísnatí koráli s víčkem),
- „ kamenouhelném: Lepidodendron,
- „ permském: Palaeoniscus (ryba skelnošupinatá),
- „ kamenosolném: Enkriniti (mořské lilijice),
- „ jurském: Ammoniti (skořápký),
- „ křídovém: žraločí zub,
- „ třetihorám: Nummuliti,
- „ naplavenin: zub mamutí.¹⁾

Theorie konkordistická předpokládá, že Mojžíš jednotlivé tvůrčí dni označil hlavně podle oněch stvořených bytostí, které vzhledem k ostatním tvorům tyto dni rovněž v život uvedeným převládají, a proto že nevyklučuje počátkův a násad pozdějších a dokonalejších bytostí, byť i jejich stvoření připisoval teprv následujícím dnům. Ačkoliv tedy na př. praví, že rostlinstvo stvořil Bůh třetího dne, zajisté tím nechce prý popírat, že tohoto dne v existenci neuvedl již také nejnižších druhův a rodů živočišných.

Uvážíme-li podle theorie konkordistické tvůrčí díla jednotlivých dní a přirovnáme-li je k resultátům přírodovědeckým, představí se zrakům našim asi tento obraz.

a) Prvního dne stvořil Bůh světlo. Genese o dílu prvního dne praví: „Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quod esset bona: et divisit lucem a tenebris: factumque est vespere et mane, dies unus.“²⁾ Periodu dne prvního lze proto nazvatí periodou světelnou čili také chemickou. Nejmenší částice, z nichž se světová hmota skládá, vcházely v chemické pořád těsnější sloučeniny, které pak světlo a teplo se sebe vyzařovaly. Světlo a teplo (magnetismus a električnosť) jest vnějším projevem činnosti Božské na první den připadající. Dalším projevem stvoření světla byl pohyb chaotické hmoty světové. Pohybem tímto utvořila se jednotlivá tělesa nebeská a tak položen základ k naší sluneční soustavě. Až dosud byla světová hmota úplně klidna a proto také v hustou tmou zahalena. Na počátku prvního dne odloučil Bůh tmou ode světla a to nejen místem, nýbrž i časem, čili jinými slovy: Bůh způsobil, že vznikla zářící tělesa a že jejich rotací den a noc po sobě následovaly. Již sv. Tomáš praví, že oddělení světla ode tmy, jež Bůh na počátku prvního dne vykonal,

¹⁾ Dr. Ant. Frič: l. c. str. 168 sl.

²⁾ 1. 3. 4. 5.

stalo se trojím způsobem: a) co do příčiny, pokud Bůh zářící a nezářící hmoty od sebe odloučil, b) co do místa, pokud temnou a světlou hemisféru od sebe rozlišil a c) co do času, pokud střídání dne s nocí způsobil. ¹⁾ Na konci dne prvního byla naše sluneční soustava s jednotlivými oběžnicemi co do podstaty vytvořena. Další vývoj a útvar její následoval teprv v periodách příštích, až konečně dne čtvrtého se ustálil poměr mezi sluncem a naší zemí, v jakém nyní st. jí. Tím byl mechanismus naší sluneční soustavy uveden do onoho pořádku, v jakém jej nyní spatřujeme.

Jako vývoj všehomíru prvního dne počíná rozdělením světla ode tmy a dne od noci, tak se dovršuje čtvrtého dne tím, že ono rozdělení světla a tmy, dne a noci, bylo učiněno závislým na slunci a měsíci, čímž pravidelný běh naší sluneční soustavy pro všechny časy byl založen a zabezpečen.

b) Se dnem druhým počíná tvoření atmosféry, kteréž Genese takto líčí: „Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quae erant sub firmamento ab his, quae erant super firmamentum. Et factum est ita. Vocavitque Deus firmamentum Coelum: et factum vespere et mane dies secundus.“ ²⁾ Na konci prvního dne byla již naše sluneční soustava vytvořena, všechny jednotlivé oběžnice kolotaly již kolem centrálního svého tělesa, od něhož se byly odloučily. Ale jejich vnitřní stav nebyl ještě dokonán. Dokonání toto bylo teprv dílem dne druhého a třetího. Což platí o všech jednotlivých oběžnicích vůbec, o naší zemi však zvláště. Ačkoliv Mojžíš výslovně jedná jen o vývoji naší země, nesmíme z toho vývoje vylučovati ostatních slunečních oběžnic. Tytéž fyzické síly, které za vlivu Božského působily vývoj naší země, působily zároveň v celém všemíru, tedy také na všech jednotlivých oběžnicích.

Dílem druhého dne bylo hlavně utvoření atmosféry. Hebr. קַיִם (od קָע rozestříti, rozepnouti) znamená to, co jest rozepnuto, tedy klenbu nebeskou, která jako opona nad zemí se vznáší, jak praví královský pěvec: „Přioděls se světlem jako rouchem, rozestřels nebesa jako oponu.“ ³⁾ Na počátku tohoto dne oddělily se plynové a vzdušné hmoty ode hmot pevných a vystoupivše do výše daly

¹⁾ I. qu. 67. art. 4. ad 2.

²⁾ 1. 6. 7. 8.

³⁾ Žalm 103, 2.

podnět ku vzniku atmosféry, kdežto hmoty pevnější a těžší tíhly ku středu země a tu tvořily žhavě tekuté jádro. „Tento vznik atmosféry, praví Pianciani, ¹⁾ si takto představuji. Jakmile na zemi a v nejbližším prostoru prvý žár následkem chemického vyvíjení a sálání tepla se ochladil, spadla ohromná spousta vody na zemi, kteráž dosud hustou mlhou byla obkličena a zahalena. Nicméně však zůstalo ještě veliké množství kapalných vodních par ve vyšších vrstvách vzdušných, kam až nemohlo ještě sálající teplo země naší vniknouti. Tyto páry utvořily ohromné mlhové pásmo, které celou zemi obkličovalo, avšak od vod povrch zemský kryjících průzračnou atmosférou bylo odděleno.“ Toto pásmo mlhové zaobalující v sobě veškerou zemi i s dolní částí atmosféry bylo také příčinou, že slunce, měsíc a hvězdy svými paprsky nemohly až k zemi naší úplně proniknouti a proto zůstaly také pro ni ještě neviditelnými.

Tu sluší poznamenati, že při utvoření atmosféry neuzivá Genese hebrejského slova: „בָּרָא“ (stvořil) jako ve verši prvé, kde stvoření nebe a země líčí, ani slova „יָצַר“ (vytvořil) jako v hl. 2, 7, kde utvoření těla Adamova z hlíny popisuje, nýbrž jednoduše praví: „עָשָׂה“ (od časoslova עָשָׂה) t. j. učinil, nikoliv z ničeho, jako původní nebe a zemi, ani spojením nového podstatného tvaru se hmotou na počátku stvořenou, jako tělo Adamovo, nýbrž pouhým působením fyzických sil hmotě immanentních. Také schází se strany Tvůrce výslovné schválení díla dne druhého, kteréhož se všem ostatním dnům dostalo slovy: „Et vidit Deus, quod esset bonum.“ Z čehož však nenásleduje, že dílo toto nevyhovovalo záměrům Božím. Bůh jen proto nepotvrdil zvláštním schválením díla dne druhého, poněvadž utvoření atmosféry a oddělení vod hořejších od dolejších nebylo dokonalým a trvalým oddílem celého veledíla tvůrčího, nýbrž pouze přechodnou fází, jen předběžným stupněm k dalšímu vývoji a výtvaru země naší, jenž teprv postupem a průběhem následujících dnů měl býti dokončen a dovršen. Země naše byla ještě pouhou vodou beze všech břehův a proto také bez pevné země a bez vlastního moře, a také obloha, ačkoliv již byla do nynějšího pořádku uvedena, byla ještě hustou nad zemí se vznášející vodní parou úplně zahalena. Nicméně byla přece již nebeská obloha co do podstaty hotova a země naše od ní atmosférou oddělena.

¹⁾ l. c. S. 131.

Tvůrčí dílo druhého dne obsahuje takto prvý stupeň vývoje země naší prvního dne ode svého ústředního tělesa oddělené záležejí v utvoření atmosféry, kteráž pak vypařování a ochlazování země naší podminujíc a podporujíc základ položila k dílu třetího dne, jímž teprv země naše dostoupila nejvyššího stupně svého vnitřního vývoje.¹⁾

c) Třetí den obsahuje v sobě dvoje dílo: dokončení a dovršení vývoje země a stvoření vegetace. O prvém díle dne tohoto praví zpráva mosaická: „Dixit vero Deus: Congregentur aquae, quae sob coelo sunt, in locum unum: et appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam Terram, congregationesque aquarum Mare. Et vidit Deus, quod esset bonum.“²⁾

Až dosud byla země massou tekutou. Dne tohoto počalo oddělování mezi vodou a zemnatými a polokovovými částicemi, které se chemicky spojily a jako pevná a tuhá zemská vrstva se usadily. Tak vznikla na jedné straně pevnina, na druhé straně moře, jezera a řeky. Zda-li se však tato pevnina utvořila napřed ve vnitru tekuté koule zemské a potom teprv se vynořila na povrch nad vody zemi obkličující, nebo zda-li vznikla ochlazením a ztvrdnutím nejhořejší tekuté vrstvy zemské, o tom Genese ničeho nepraví. Proto také nelze se stanoviska dějepřavy mosaické o hexaëmeru rozhodovati otázky, zda-li jednotlivé vrstvy zemské ze příčin neptunických aneb vulkanických měly svůj počátek. Poněvadž však země byla světlem ozářena ještě přede stvořením slunce, měsíce a hvězd,³⁾ jest ve vnitru země hned p ů v o d n ě, tedy na počátku prvního dne také nemalé quantum tepla předpokládati. Mimo to utvoření pevniny a moří, jezer a řek na počátku dne třetího nevyklučuje, že povrch země v pozdější době nezakusil ještě mnohých změn, než nabyt konečně tvaru nynějšího.

Genese líčí vznik jen první pevniny a prvých moří, jezer a řek; změny, které fysické síly průběhem pozdější doby způsobily na povrchu země, nespádají v obor její, a proto se o nich ani slovem nezmiňuje.

O druhém tvůrčím díle dne třetího, o stvoření rostlinného života, praví Genese: „Et ait (Deus): Germinet terra

¹⁾ Dr. H. Lücken: Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes. Freiburg im Br. 1876. S. 41 ff.; srv. Hummelauer: l. c. S. 36 ff.

²⁾ 1. 9. 10.

³⁾ V jakém smyslu tomuto stvoření rozuměti jest, o tom bude řeč v úvaze díla dne čtvrtého.

herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et facientem semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus, quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies tertius.“

Jakmile pevnina se oddělila od moře, pokryla se vlhkostí ještě prosáklá a teplá půda její kobercem rostlinstva, které v čerstvé, plodné zemi vlivem teplé, vodními parami prosycené atmosféry jako v nějakém pařišti bujně rostlo a se šířilo. Z toho ovšem neplyne, že všechny rostlinné druhy, jak fossilní tak i nyní žijící, povstaly najeďnou a že země na tvůrčí slovo: „Germinet terra herbam atd.“ se přioděla v jediném okamžiku všemi možnými travami, bylinami, křovinami a stromovím. V celém tvůrčím díle Božském jest pozorovati nenáhlý postup a pokrok ode tvarů méně dokonalých ke tvarům dokonalejším. A proto nemáme příčiny, proč bychom také při stvoření rostlinstva popírali tento nenáhlý postup, jež i dějeprava mosaická sama naznačuje líčíc napřed stvoření byliny zelené vydávající sémě, a potom teprv stromoví plodného nesoucího ovoce podle pokolení svého.

Jako nyní, když nějaká půda vegetací se pokrývá, objevují se na počátku organismy nižších a méně dokonalých druhův a rodů, a potom teprv křoviny a výše organisované stromy, podobně asi dělo se také při stvoření organického života vůbec. Ano tehdejší více méně bahnitá, měkká půda a poměrně velmi teplé podnebí ani nedovolovaly současného vzrůstu všech rostlinných druhů, obzvláště těch, které žádají chladnějšího podnebí. A proto dějepravě biblické nikterak se nepřičí názor, že vyšší organické druhy vznikly teprv tenkrát, až se země více ochladila a ztvrdla a tak půdu jejich přirozené povaze přiměřenou jim připravila. S biblickými názory velmi dobře se dá srovnati hypotese od theologů středověkých všeobecně uznaná, že Bůh vložil do hmoty jen tak zvané „rationes seminales“, které teprv postupem času za podmínek vzniku a vzrůstu organického života příznivých ze sebe vyvinuly všechny jednotlivé druhy a rody organické.

Poněvadž Genese neučí, zda-li Bůh stvořil o sobě všechny druhy rostlin na zemi, neodporuje dějepravě biblické domněnka, že Bůh na počátku stvořil jen několik prarodů, jimiž dal vlohu a schopnost, aby se dále a výše vyvíjely a tak postupem času

veškerou rostlinnou říši s nekonečnou její rozmanitostí ze sebe vytvořily. Genesi aspoň s dogmatického stanoviska nezdá se ani odporovati názor, že již světová prahmota měla kosmoorganické molekulární složení, ze kterého teprv později v látky neorganické se rozlišila. Již sv. Augustin píše v této příčině: „Dicendum, ab exordio saeculi cum factus esset dies, conditum mundum, in cujus elementis simul sunt condita, quae postea successu temporis orientur, vel fructeta vel animalia.“¹⁾ Při mosaické dějepřavě o stvoření rostlinstva nelze jen odezřítí ode pravdy dogmatické, kterou ostatně i sama přírodověda nad slunce jasněji dokazuje, že všechny rostlinné třídy, ať se již vědecky na př. podle soustavy Linnéovy liší na 24 různých tříd anebo se jen prostě nazývají bylinami a stromovím, vznikly tvůrčím konem Božským a následovně že nejsou toliko nahodilým resultátem shluku hmotných atomů mechanicky na sebe působících. Zda-li všechny druhy vznikly samostatně nebo povstal druh ze druhu proměnou původních Bohem stvořených pratvarů, zda-li všechny druhy byly stvořeny najednou, aneb jen znenáhla druhy dokonalejší po druzích méně dokonalých, otázek těchto Genese neřeší. Z této příčiny mají přírodní vědy úplně volnou ruku, pokud nepopírají stvoření rostlinstva vůbec, ať se již toto stvoření vysvětluje buď ve smyslu formálním jakožto vytvoření hotových, úplně vyvinutých druhů, nebo ve smyslu virtuálním, jakožto vložení zvláštní potence do zemské hmoty, již pak tato sama ze sebe za příznivých podmínek organický život vytvořila.²⁾

d) Čtvrtého dne ustálil Bůh poměr naší země k nebeským tělesům. O tvůrčím díle tohoto dne praví Genese: „Dicit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos: ut luceant in firmamento coeli et illuminent terram. Et factum est ita. Fecitque Dens duo luminaria magna: luminare majus, ut praeesset diei: et luminare minus, ut praeesset nocti: et stellas. Et posuit eas in firmamento coeli, ut lucrent super terram et praecessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus, quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies quartus.“³⁾

¹⁾ Do Genes. ad lit. lib 6 cap. 2.

²⁾ Hummelauer S. J.: l. c. S. 149.; Knabenbauer: Glaube und Descendenztheorie. (Stimmen aus M. Laach. 1877. XIII. S. 72 ff.); srv. str. 579 sldd.

³⁾ 1., 14—19.

Nevěra chtějíc dokázati, že se Genese nedá s výsledky moderní přírodovědy žádnou měrou srovnati, odvolává se především na tvůrčí dílo dne čtvrtého. Poněvadž podle Laplaceovy theorie naše země podobně jako ostatní oběžnice ode slunce se odloučily, musilo slunce před naší zemí již dávno existovati. Poněvadž však Mojžíš stvoření slunce klade na den čtvrtý, tedy teprv po stvoření země, dovozují z toho nepřátelé Zjevení Božího, že Genese zcela zjevně odporuje výsledkům přírodovědeckým.

Na tuto námítku dal již kardinál Cajetan a Suarez,²⁾ a to na základě samého hebrejského textu, správnou odpověď. Tento text nepraví: „Budte světla na obloze a ať oddělují den od noci,“ nýbrž dí: „Budte světla na obloze na oddělení (ad dividendum) dne a noci.“ לְהַבְרִירָה (od časoslova בָּרָר = děliti) jest infinitiv Hiphilu se předložkou לְ, který nemůže zde ničeho jiného znamenati, než gerundium (ad dividendum). A proto má podstatně jiný význam věta: „Budte světla a oddělujte den od noci“ a věta: „Budte světla na oddělení dne od noci a na znamení časů, dnův i let.“ Kdežto prvá věta praví, že slunce teprv čtvrtého dne bylo stvořeno a k tomu určeno, aby dělilo den od noci, předpokládá druhá věta slunce již dříve stvořené a připisuje mu toliko novou funkci, aby bylo totiž zemi svící dělící den od noci a znaméním a měřítkem jejího času. Toto rčení jest při stvoření díla dne čtvrtého zvláště na zřeteli míti a to tím více, poněvadž se liší ode rčení, kterých Mojžíš užil při ostatních dnech. Tak praví při dni druhém: „Bud obloha uprostřed vod a děl vody od vod“ (1, 6); při dni třetím: „Shromážděte se vody a ukaž se sucho“ (1, 9) a při stvoření člověka dne šestého: „Učiňme člověka . . . a ať panuje“ (1, 26). — A neznamení-li slova verše 14.: „Budte světla na obloze nebeské“, že Bůh tato světla (slunce, měsíc a hvězdy) teprv čtvrtého dne uvedl do existence, nemohou tohoto významu míti ani slova verše 16.: „A učinil Bůh dvě světla veliká, světlo větší, aby panovalo nade dnem, a světlo menší, aby panovalo nad nocí.“ Genese tedy nepraví, že slunce, měsíc a hvězdy byly teprv čtvrtého dne stvořeny, ano Genese vůbec nepraví, kdy tato nebeská tělesa byla v existenci uvedena; slovy, kterými dílo dne čtvrtého líčí, připomíná toliko, že slunce, měsíc a hvězdy teprv čtvrtého dne staly se sluncem, měsícem a hvězdami pro naši zemi, t. j. že teprv tohoto dne

¹⁾ De opere sex dierum. Opp. edit. Paris 1856. lib. 2. cap. 9. n. 1. tom. III. p. 155.

v takový poměr k naší zemi byly uvedeny, v jakém je nyní spatřujeme.¹⁾ Čtvrtého dne stalo se slunce naší zemi nejen zdrojem světla a tepla, nýbrž i jejím časoměrem.

Slunce a všechna ostatní nebeská tělesa existovala již od prvního dne, když Bůh světlo ode tmy oddělil a tímto oddělením vývoj země naší započal. Ale tato nebeská tělesa nebyla ještě hotova, a nestála ještě v onom kosmickém poměru, ve kterém nyní stojí. A toť bylo také příčinou, že svého světla na naši zemi do čtvrtého dne, tak jako nyní, ještě nevysílala. Teprv tohoto dne počala naše země, rovněž jakož i ostatní oběžnice kolem slunce v nynějších svých drahách a s nynější rychlostí obíhati. Snad lze také za to míti, že hořejší vody, t. j. vodní páry, které dne druhého oblohou byly odděleny od vod veškeren povrch země naší obkličujících, stálým ochlazováním pořád více hustly a deštěm k zemi padaly, až konečně obloha se úplně vyjasnila a zářící slunce na svém blankytu ukázala. Tím, že Bůh čtvrtého dne úplně ustálil poměr slunce a hvězd k naší zemi a tak uvedl naši sluneční soustavu do nynějšího světového řádu, dovršil dílo, které již prvního dne započal. Učiniv slunce, měsíc a hvězdy pro naši zemi zdrojem světla, dokončil lišení světla od temnosti započaté dne prvního slovy: „Buď světlo.“ Ode dne čtvrtého otáčí se naše země drahou Bohem samým jí vyměřenou kolem slunce, které nyní nejen stále udržuje její pravidelný pohyb, nýbrž které jí také skýtá všechno světlo a teplo, jehož má potřebí ku svému životu, až se přiblíží onen poslední den, kterým Stvořitel světa ve svých věčných úradech tento světový běh ukončiti ustanovil.²⁾

Než nevěra ukazuje ještě na jiný spor mezi dílem čtvrtého dne a výsledky přírodovědeckými.

Přírodověda nemůže prý naprosto připustiti, aby světlo, již prvního dne bylo stvořeno a teprv čtvrtého dne na to následovalo stvoření slunce. Toť další závažná námitka, kterou přírodověda proti dějepřavě biblické činí.

Co jest světlo? Věda přírodní dosud této otázky nerozřešila. Fysika nazývá světlem to, co nám činí zevnější hmotné předměty viditelnými.³⁾ Než tento výměr naznačuje toliko účín světla, nedotýká se však ani slovem jeho vnitřní bytnosti a přirozenosti.

¹⁾ Reusch: l. c. S. 143 f.

²⁾ Kurtz: Bibel und Astronomie. Berlin 1858. 4. Aufl. S. 101.; Vosen: Das Christenthum. Freiburg 1870 3. Aufl. S. 749.

³⁾ Dr. Paul Reis: Elemente der Physik. Leipzig 1889. 4. Aufl. S. 163.; srv. Müller a Simonides: Fysika. str. 133.; Ulrici: Gott und die Natur. S. 92.

Ve dřívější době mělo se za to, že světlo jest jemnou látkou ze svítícího předmětu se ronící.

Podle theorie nyní obecné jest příčinou světla chvění étheru. Svíticím jest ono těleso, které éther uvádí do chvění. Hlavním zdrojem světla pro naši sluneční soustavu jest slunce, jehož světlo jest 600.000 krát silnější, než světlo měsíce při úplňku a mnoho millionkrát intensivnější, než světlo nejjasnějších stálic. Intenzivnost tato pochází z vysoké teploty slunce, která sta tisíce stupňů počítá.

Než jaké stanovisko zaujímá mosaická dějeprava o Božském šestidenní k této theorii? Všeobecně jest na tuto otázku odpověděti, že Genese se jí vůbec ani nedotýká. Práví jen, že na rozkaz Boží se stalo prvního dne světlo, kdežto až dosud hustá tma zemi naši halila. Jakým způsobem Bůh světlost na zemi učinil, o tom Genese ani slovem se nezmiňuje. Také o tom ničeho nepraví, zda-li původní prvního dne stvořené světlo bylo tožné se světlem slunečním, anebo se od tohoto světla lišilo. A poněvadž nyní zdrojem světla jest slunce, a následovně přírodovědy jen toto světlo mohou svému empirickému zkumu podrobiti, není možno, aby podaly důkaz, že Bůh přede čtvrtým dnem nemohl jiným prostředkém na zemi světlo způsobiti. Než i kdybychom přírodovědě půjčili, že mimo sluneční světlo nelze jiného světla připustiti, ani tu ještě nebude mezi Genesí a přírodovědou skutečného sporu. Genese nepraví, že Bůh teprv čtvrtého dne, tedy po stvoření světla dne prvního, po utvoření atmosféry dne druhého a po vzbuzení života vegetativního stvořil slunce, měsíc a hvězdy. Slunce mohlo podle Genese, jak jsme již svrchu naznačili, zcela dobře již dávno přede čtvrtým dnem, ano dávno ještě před samou zemí existovati. A proto neshoda, kterou moderní nevědecká pavěda shledává mezi stvořením světla prvního dne a mezi stvořením slunce, měsíce a hvězd čtvrtého dne, úplně mizí, pohlížíme-li na tvůrčí dílo dne prvního a dne čtvrtého se stanoviska theorie Laplaceovy.

Byla-li na počátku toliko jediná jemně rozředená, nenáhlým zhušťováním však rozžhavená a na všechny strany světového prostoru světlo a teplo vysílající hmota, ze které naše sluneční soustava, jakož i všechna ostatní nebeská tělesa postupem času se vytvořila, pak stojí Genese se přírodovědami v otázce o poměru mezi světlem prvního dne stvořeným a mezi tvůrčím dílem čtvrtého dne ve shodě nejkrásnější.

Mojžíš rozeznává mezi „אֹר“¹⁾, světlem prvního dne a mezi „מָאֹר“²⁾, světlem dne čtvrtého. Kdežto slovem „אֹר“ vyjadřuje světlo diffusivní, prostor pronikající, vyznačuje slovem „מָאֹר“ nosiče světla, t. j. svíci, pochodeň, a dává tak na rozum, že ode čtvrtého dne počínajíc bylo světlo se sluncem, měsícem a hvězdami nerozlučně sloučeno. Ode čtvrtého dne bylo slunce jediným zdrojem, z něhož se všecko světlo na naši zemi vyroňovalo. Mimo to nevyjadřuje Mojžíš stvoření světla slovem בָּרָא (stvořiti), ani slovem יָצַר (učiniti), jako stvoření ostatních děl hexaëmera, nýbrž užívá časoslova יָרָד (státí se, udátí se): „יָרָד אֹר וַיְהִי אֹר“: „Staniž se světlo a stalo se světlo.“

Tím zajisté chce předejítí lichému názoru, jako by stvořením světla do temné dosud hmoty vložil novou sílu, kteréž dříve neměla. Schopnost světlo ze sebe vydávati čili svítiti, měla hmota od prvního okamžiku svého stvoření, právě tak, jako na př. měla sílu tíže, neprostupnosti atd. Než podle mosaické dějepavy byla doba, kde naše země nesvítla ani sama ani nebyla od jiného tělesa osvětlena, kde byla „pustá a prázdná a tma byla nad propastí“. ¹⁾ Podle theorie Laplaceovy se dá tento stav velmi snadno vysvětliti. Země naše, jakmile se ode svého centrálního tělesa odloučila, ochlazovala se pořád více na svém povrchu, až se pokryla ohromnými spoustami vod, kterými žádné světlo z jejího žhavého tekutého vnitru pronikati nemohlo. Tak ztratila země veškeru svou dosa-
vážní svítivost. Tím však, že se povrch její pořád více ochlazoval, nashromáždilo se v hořejších vrstvách vzduchu tolik vodních a jiných minerálních par, že bylo nemožno, aby těmito parami sluneční světlo až k zemi pronikalo. A proto tvůrčí slova: „Buď světlo“ mohou zcela dobře míti ten smysl, že na počátku dne prvního na rozkaz Boží páry dosud veškeru zemi v temný závoj halící tou měrou se rozptýlily, že slunce svými paprsky mohlo ponejprv na naši zemi zazářiti. Než proces vnitřního vývoje naší země nebyl ještě ukončen. Nové oblaky různých chemických sloučenin snad slunečním světlem a teplem na povrchu země vytvořených vystupovaly a kupily se poznovu nad zemí a zhustly konečně tou měrou, že slunce zase úplně zahalily. Slunce však svými paprsky zas proniklo, jakmile husté tyto oblaky poněkud

¹⁾ Gén. 1, 2.

se rozptýlily, až konečně světlo v tomto zápasu zvítězilo a pak stále jednu nebo druhou polokouli naší země osvětlovalo.

Poněvadž podle Laplaceovy theorie současně se děl vývoj naší země se všemi ostatními nebeskými tělesy, shoduje se úplně dějeprava mosaická o stvoření světla ještě před konečným ustálením poměru mezi naší zemí a ostatní sluneční soustavou s výsledky nynější přírodovědy. Ostatně tento výklad o vzniku světla není naprosto nový.

Již Origenes praví, že žádný rozumný člověk nemůže mysliti, že by prvního, druhého a třetího dne byla země beze slunce, měsíce a hvězd. Také Basilius a Caesarius chtějíce ukázati, jak světlo ještě přede sluncem mohlo býti stvořeno, předpokládají, že toto světelné těleso přede čtvrtým dnem existovalo, ale tak, že jeho paprsky hustou a choatickou atmosférou nemohly až k zemi proniknouti. Prvého dne se však tato parní atmosféra tak rozředila, že sluneční paprsky propouštěla. Než slunce zůstalo přece ještě zahaleno, až konečně čtvrtého dne v úplném svém jasu na blankytu nebeském se zastkvělo. Také idea sv. Augustina, že hmotný svět byl původně pouhou beztvárnou, ale výtvaru a života schopnou látkou, není než filosofským podkladem theorie, kterou 1400 let později Kant a Laplace v astronomii, a do jisté míry Lamarck a Darwin v oboru organické přírody k platnosti přivedli.¹⁾

Ačkoliv tedy biblická dějeprava stvoření světa připisuje dni prvnímu a stvoření slunce, měsíce a hvězd teprv dni čtvrtému, přece není mezi Genesí a přírodními vědami v otázce o původu a vzniku světla pražádného sporu. Kdo spor tento mezi hexaëmerem a přírodovědou nalézá, ten jej za každou cenu vyhledává a za tím účelem podkládá Genesí jiný smysl, než jaký v ní theologové od nejstarších dob církve skutečně nalezali.

Neobsahuje-li v sobě Genese se přírodovědou žádného sporu strany vzniku světla a vzniku slunce, měsíce a hvězd, jest již také vyvracena námitka, kterou moderní nevěra proti mosaické dějepravě činí strany stvoření rostlinstva ještě před stvořením slunce. Jak prý mohlo rostlinstvo vzniknouti, růsti a se rozplozovati dříve ještě, než slunce své světelné a tepelné paprsky na zemi vysílalo? Vždyť prý život organický vůbec nedá se beze světla a tepla slunečního naprosto ani pomysli, a přec prý Mojžíš stvoření slunce, této podstatné a nezbytné podmínky všeho ústrojenstva, klade teprv po stvoření organické říše!

¹⁾ Güttler: l. c. 8. 54 f.

Předpokládáme-li, jak Laplaceova theorie v úplném souhlasu s mosaickou dějepřpravou tvrdí, vznik země a následovně také vznik života rostlinného teprv po vzniku slunce, jest dotčená námítka úplně bezpodstatná. Již od prvního dne, kdy Bůh pravil: „Buď světlo“, pronikaly světelné a tepelné sluneční paprsky všechny mraky vodních a minerálních par, které zemi naši na všech stranách zahalovaly. Jakmile na zemi pevnina od moře se oddělila, byly všechny podmínky ku vzniku a rozvoji organického života vyplněny, i když slunce pro více méně husté mraky par naši zemi obkličujících ještě na obloze pro naši zemi jasně nezářilo. Poněvadž půda pevniny od moře oddělené byla velmi vlhká a zároveň také poměrně teplá a při tom byl také vzduch vodními a minerálními parami úplně prosycen, podobala se pevná země jedinému velikému pařišti, v němž rostlinný život s velikou bujností musil růsti. Což také dokazují zbytky prasevětového ústrojenstva, které se nám v jednotlivých vrstvách zemských dosud zachovaly. Neboť v pásmu kamenouhelném naskytají se často pně Lepidodendronů, pak kapradiny, přesličky a jiné rostliny obrovských rozměrů, po kterých v nynější květeně již ani stopy nenalezáme. Z fossilii rostlinstva v kamenouhelných ložiskách nalezených jde na jevo, že tenkrát, když toto fossilní rostlinstvo na zemi bujelo, teplota jak půdy tak i vzduchu byla mnohem vyšší, než jest nyní na těchto místech. Tak na př. kamenné uhlí, které se ve Švédsku kope v kopcích, na nichž nyní věčný led leží, záleží téměř výhradně ze stromův a jiných rostlin, které nyní jen v teplých krajinách rostou. Tak potvrzuje geologie a paleontologie názor theorie Laplaceovy, s nímž se Genese úplně srovnává, že na pevnině zemské od moře oddělené zcela dobře mohl vzniknouti a se rozvinouti rostlinný život již tenkrát, když ještě husté mraky rozličných par všude nad obzorem země se vznášely a slunci v plném jasu na zemi zářiti bránily.

Existovalo-li slunce již přede čtvrtým dnem, odpadá také ještě jiná námítka, která se často proti mosaickému hexaëmeru činí. Poněvadž prý světlo stálie zemi naši nejbližších potřebuje 8—12 let, světlo stálie dvanácté velikosti až 4000 ano i více let, než pronikne až k naší zemi, jak jest možno, aby bylo světlo slunce a všech ostatních hvězd nebeských zářilo na zemi již čtvrtého aneb aspoň šestého dne, když byl člověk stvořen? ¹⁾

¹⁾ Herschel cení čas světla mlhovin, které ještě svým teleskopem pozoroval, na dva milliony let. Mädler vypočítal dobu světla nejdálčenějších mlhovin na 80, nejbližších na 32 millionů let. Světelný rok — Lichtjahr — znamená, jak jsme

Tuto námítku hleděli někteří theologové vyvrátiti tvrzením, že prý při stvoření slunce, měsíce a hvězd jejich světlo nebeským prostorem mnohem rychleji proletlo, než nyní činí. Ano, někteří se domnívali, že Bůh, když slunce, měsíc a hvězdy stvořil, ihned také způsobil, že světlo jejich bylo na zemi viděti. — Ačkoliv, naprosto řečeno, Bůh svou všemohoucností mohl na počátku opatřiti světlo mnohem větší rychlostí, než s jakou nyní se šíří, přece nelze předpokládati, že Bůh zákony fysické jednou stanovené později zase změnil. Bůh činí od fysikálních zákonů v jednotlivých konkrétních případech jen tenkráté výjimky, když těchto výjimek, které zázraky nazýváme, k dosažení cíle nadpřirozeného Bohem člověku vytknutého jest nezbytně potřebí. Proč by však Bůh na počátku světlu jiný fysický zákon vyměřil, než podle kterého nyní ve svém pohybu se řídí, toho rozumné příčiny nelze udati. A proto jest přírodověda úplně ve svém právu, pak-li svrchu dotčený názor jakožto zcela nevědecký rozhodně odmítá.

Neshoda mezi mosaickou dějepřpravou o hexaëmeru a přírodovědou jen tenkráté vzniká, stojíme-li na doslovném a obyčejném znění slova „דִּי“ a tvrdíme-li, že slunce, měsíc a hvězdy skutečně teprv čtvrtého dne od Boha stvořeny byly.

Poněvadž mosaická dějepřprava ode stvoření světla až do čtvrtého dne (včetně) připouští čtyři neurčitě dlouhé doby, mělo světlo i nejbzdálenějších stálic a mlhovin času dosti, aby do čtvrtého dne až k zemi proniklo. Žádá-li tedy přírodověda tisícův ano millionů let, aby světlo z nejbzdálenějších stálic a mlhovin na zemi naší bylo viditelné, biblická dějepřprava se svého stanoviska ničeho nenamítá.

e) Dne pátého stvořil Bůh počátky říše živočišné. Dílo tohoto dne líčí Mojžíš ve verších 20.—23. slovy: „Dixit etiam Deus: Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram sub firmamento coeli. Creavitque Deus Cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquae in species suas et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus, quod esset bonum. Benedixitque eis, dicens: Crescite et multiplicamini et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane, dies quintus.“ Kdežto dni pátému připisuje Mojžíš stvoření nižších živočišných bytostí: ryb ve vodě a ptactva ve vzduchu, klade konečně

svrchu pravili, vzdálenost, kterou světlo za jeden rok pronikne při své obyčejné rychlosti 41.500 mil za sekundu. Viz Mädler: *Astronomie*. Essen 1862. 2. Aufl. 3. Bd. S. 653.

f) na den šestý stvoření vyšších čtvernohých zvířat, která suchou zemi obývají a konečně ukončuje Božské šestidenní stvořením člověka jakožto posledního člena díla tvůrčího a koruny veškerého tvorstva. Kdežto o stvoření čtvernohých zvířat praví: „Dixit quoque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas. Factumque est ita. Et fecit Deus bestias terrae juxta species suas et jumenta et omne reptile terrae in genere suo. Et vidit Deus, quod esset bonum“ (24, 25), líčí stvoření člověka slovy: „Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram. . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam . . . masculum et feminam creavit eos.“ (26, 27.)

Jako Mojžíš ve verši 11. a 12. všecku říší rostlinnou rozvrhuje jen na byliny zelené a stromoví plodné, chtěje tím vyjádřiti, že Bůh stvořil všechny rostliny bez rozdílu, ať drobné, ať velké, podobně i všecko živočišstvo líší na zvířata *a)* ve vodě, *b)* ve vzduchu a *c)* na zemi žijící. Tímto rozvrhem, jak samo sebou patrné, nechce autor Genese podati žádné přírodovědecké soustavy zoologické, nýbrž chce rovněž jen vyjádřiti pravdu, že Bůh podobně jako všecko rostlinstvo také všecko živočišstvo bez rozdílu a bez výjimky stvořil.

Dne pátého a šestého stvořil Bůh živočišstvo: napřed druhy a rody méně dokonalé, jako jsou ryby a ostatní vodní zvířata a ptáci, a potom druhy a rody dokonalejší, jako jsou plazi, zvířata lesní, polní a domácí.

Ode dne čtvrtého byly všechny kosmické podmínky ku zdaru živočišného života nezbytné vyplněny. Slunce rozlévalo na zemi své blahodárné světlo, atmosféra byla čista, kyseliny uhlíčné, kterou dříve byla přeplněna, prosta, temperatura mírná. A poněvadž říše rostlinná již dříve byla stvořena, nalezaly všechny animální druhy, ať ve vodě, ať ve vzduchu, ať na zemi, přiměřenou potravu.

Jako třetí den, tak i šestý den zahrnuje v sobě dvoje dílo tvůrčí, totiž stvoření nejvyšších a nejdokonalejších zvířecích druhů, hověd, zeměplazův a zvířat zemských, a na konci tohoto dne šestého konečně stvoření člověka, jímž bylo tvůrčí Božské dílo dokončeno a dovršeno.

Jako první polovici svého tvůrčího téhodne věnoval Bůh výtvaru země, tak užil druhé polovice k její výzdobě. A při obojím tomto díle postupoval Bůh ode tvarů méně dokonalých ke tvarům dokonalejším.

Napřed byla země pustá a prázdná, pouhé „תָּוֹהוּ וָיָבֵשׁ“.
Nato stvořil Bůh světlo, jež počalo látky zemské, aspoň které na
povrchu země umístěny byly, v nové chemické sloučeniny uváděti,
a tak zemi znenáhla původní pustoty a prázdnoty zbavovati. Pak
utvořil atmosféru, a oddělil vody od pevniny. Tím dosáhla země
onoho stupně dokonalosti, na němž mohl Bůh započíti dílo její
výzdoby stvořením života rostlinného a živočišného. — —

Než dílo tvůrčí nebylo ještě dokonáno. Země byla sice jak
uvnitř ve svých jednotlivých pásmech, z nichž se skládá, tak i na
svém povrchu úplně dokonána a patričně ozdobena a okrášlena,
ale scházel jí ještě panovník a vládce, k vůli němuž Bůh naši
zemi, ano nejsou-li ostatní nebeská tělesa rozumnými bytostmi obydlena,
celý nekonečný vesmír stvořil a velkolepě upravil a přichystal.

Scházel ještě ten, jenž by napodoboval Božského Stvořitele
a Stavitele světa v jeho tvůrčí šestidenní práci a v jeho odpočinku
dne sedmého. Scházel ten, jenž by jakožto zástupce a velekněz
veškerého tvorstva zemi v chrám Božské slávy a velebnosti pro-
měňoval a Boha pro jeho vznešené, v těchto šesti dnech vykonané
dílo až do skonání světa chválil a velebil. —

Druhá část díla dne šestého obsahuje stvoření člověka
jakožto závěrek a korunování veškerého díla tvůrčího. Slavně podniká
Bůh dílo toto. Sám o důležitosti díla tohoto uvažuje a se radí a teprv
po této úvaze a radě k vykonání díla tohoto přistupuje, díla, jež
má spojití hmotu s duchem, zemi s nebem, časnost s věčností.
„Učiňme člověka,“ praví Genese o tomto před důležitém úradku
Božském, „k obrazu a podobenství našemu: a ať panuje nad rybami
mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty, i nade vši zemí,
i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi.“¹⁾ A k tomu
připojuje: „A stvořil Bůh člověka k obrazu svému: k obrazu
Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je.“²⁾

Ačkoliv Bůh všecky světové bytosti od nejnižšího atomu až
do nejvýše organisovaného zvířete podle svých odvěčných ideí
stvořil, a v tomto smyslu sobě přizpůsobil a připodobnil, přece
jen o člověku praví Genese: „A stvořil Bůh člověka k obrazu
svému,“ a ještě jednou k vůli většímu důrazu, s jakýmž pravdu
tuto chce vyjádřiti, opakuje: „A k obrazu Božímu stvořil ho.“
Proto musí býti podobnost a obraznost Boží v člověku zcela jiného

¹⁾ v. 26.

²⁾ v. 27.; Natur und Offenbarung. Bd. I. S. 110., Bd. III. S. 334 ff.

druhu a rázu, než ve všech ostatních stvořených bytostech. Ačkoliv, jak mosaická dějeprava dále líčí, Bůh utvořil tělo prvního člověka z hlíny země a proto ho nazval Adamem „אָדָם“, t. j. člověkem z hlíny, přece zcela jiným způsobem projevil svou tvůrčí činnost při člověku, než při ostatních stvořených bytostech. Kdežto všechny bytosti vytvořil „per sic dictam creationem secundam“, t. j. ze hmotné již existující látky, opakoval při člověku svou čistou tvůrčí činnost (creationem primam), kterou na počátku nebe a zemi z ničeho stvořil, vdechnuv tělu z hlíny (per creationem secundam) vzdělanému duchový princip, jímž člověka podstatně nad veškeru ostatní tvorstvo povýšil. Poněvadž všechny hmotné bytosti mají prvou látku společnou a jen svými podstatnými z této látky vyvozenými formami se od sebe liší, náležejí všechny dohromady jen do jedné říše, do říše bytostí hmotných. A proto, kdyby jednotlivé přírodní říše, neústrojná, rostlinná a živočišná, naproti sobě byly sebe více omezeny a ohraničeny a přechod z říše nižší do říše vyšší, — z nerostectva do rostlinstva a z rostlinstva do živočišstva — sebe rozhodněji vylučovaly, přece mají všechny bez rozdílu jednu a touže vnitřní bytnost, a to jest jejich hmotenství. Stejnou měrou, jakou jest kámen bytostí hmotnou, jest bytostí hmotnou také rostlina a živočich, s tím toliko rozdílem, že nerost náleží k nižší kategorii hmotenstva, než rostlina, a rostlina zase k nižší kategorii, než živočich. Poněvadž podstatná forma, jíž člověk se stal člověkem, nebyla ze hmoty vyvedena (e materia prima non est educta), nýbrž byla „per creationem primam“ zvláštním tvůrčím konem z ničeho stvořena a s lidským tělem v jednotný podstatný celek sloučena, náleží člověk sice nižší tělesnou částí své přirozenosti také do říše bytostí hmotných, avšak svou vyšší duchovou částí jest členem říše nad veškeru hmotnost nekonečně povznesené. Člověk máje duši, podstatu jednoduchou, nesmrtelnou, duchovou, jež jest rozumem a svobodnou vůlí obdařena, jest obrazem a podobenstvím Boha, bytostí „per eminentiam“ duchové, rozumné a svobodné, a to takovou měrou, jako žádný jiný tvor ve veškerém oboru přírodních bytostí. A toto Božské podobenství, k němuž člověk jest stvořen a tak nad veškeru přírodu vyvýšen, potvrdil a zpečetil Bůh tím, že mu ihned po jeho stvoření panství a vládu nade všemi bytostmi stvořenými odevzdal, řka: „Panujte nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nade všemi živočichy, kteříž se hýbají na zemi.“¹⁾

¹⁾ Gen. 1, 28.

A když Bůh člověku těmito slovy jeho fysický a právní poměr k ostatnímu tvorstvu vytknul a na paměť uvedl, přehlednul takorůka ještě jednou všechny jednotlivé bytosti, které od prvního až do šestého dne stvořil, a shledal, že veškero tvorstvo jakožto jednotný celek jest velmi dobré, kdežto o jednotlivých částech, z nichžto se tento celek skládal, pravil jen, že jsou dobry. Dobrota, krása a účelnost atd. stvořeného světa září v úplném jasu teprv tenkrát, když se neuvažují jednotlivé bytosti o sobě a pro sebe, nýbrž když se na svět patří jakožto na celek, v němž teprv užitečnost, důležitost a nutnost jeho jednotlivých částí ve pravém svém světle se jeví. —

Toť podle theorie konkordistické krátký obsah mosaické dějepavy o tvůrčím šestidenní, v němž Bůh naši zemi ze stavu pusté beztvárnosti znenáhla vytvářel, až ji konečně povznesl na ten stupeň dokonalosti, na jakém nyní stojí.

Než jak se má k tomuto výkladu šestidenní geologie a palaeontologie?

Resultáty, v nichž se geologie a palaeontologie v nynější době shodují, jsou asi tyto:

Při zkumu fossilního života v jednotlivých pásmech země naší uloženého a nám zachovaného jest nám hleděti nejen na kvalitu, nýbrž hlavně na kvantitu a množství, v jakémž se tento fossilní život tu jeví. V útvech k prahorám náležejících nebyly dosud žádné patrné stopy organického života objeveny, což obzvláště o nižším a starším jejich pásmu platí. V hořejších vrstvách, které mladšími prahorami se nazývají, objeveno sice tak zvané Eozoon, avšak o jeho organické povaze vedou palaeontologové s mineralogy dosud ještě spor. Z té příčiny všim právem sluje také perioda, v níž se prahory vytvořily, periodou azoickou.

Poněvadž perioda tato žádnými zjevnými a patrnými zkamenělinami není vyznačena, jest s úplnou jistotou uzavíratí, že v době, když se horniny této peridy tvořily, země naše byla prosta všeho života ústrojného, jak rostlinného tak i živočišného.

Také v nejstarší vrstvě prvohor, v tak zvané prvohorské břidlici pásma silurského, neobjeveny dosud žádné zbytky organického života.¹⁾ Teprv vyšší vrstvy tohoto pásma obsahují rostlinné a živočišné zkameněliny, což obzvláště platí o svrchním útvaru silurském. Také pásmo devonské jest petrefakty života rostlinného a živočišného vyznačeno. Ale přece všechny tyto zkamenělé zbytky

¹⁾ Dr. Ant. Frič: l. c. str. 59.

organického života nedají se ani zdaleka přirovnati k oněm ohromným massám rostlinných fossilíí, které v útvaru kamenouhelném jsou uloženy. Tu nejeví se jen některé sporadické organismy, nýbrž veškeren povrch země, pokud nad moře jako bahnitá pevnina vynikal, byl tenkrát, když se vrstva kamenného uhlí tvořila, pokryt obrovskou vegetací, o které si nyní nemůžeme ani přibližného pojmu utvořiti.

Ačkoliv v nejstarších, fossilním životem opatřených vrstvách živočišný život ve větším počtu se naskýtá, než život rostlinný, z toho ještě nelze uzavírat, že říše živočišná před říší rostlinnou vznikla, aneb že obě tyto organické říše zároveň na povrchu země se objevily.

Vznik říše živočišné před říší rostlinnou jest již z té příčiny zhola nemožen, poněvadž živočišstvo k zachování svého života rostlinné potravy potřebuje. I když mnohá zvířata živí se jinými zvířaty, jsou přece tato poslední konečně vždy odkázána na potravu rostlinnou. Poněvadž tedy živočišstvo nedá se bez říše rostlinné ani mysliti, musilo rostlinstvo přede zvířectvem míti počátek.¹⁾

Dokud na pevnině žádné násilné převraty se neděly, vyvíjelo se rostlinstvo zcela pravidelně, a poněvadž generace předchozí svým odumíráním a práchnivěním připravovala půdu generaci následné, nemohla se nám ve vnitřních vrstvách zemských ani nejmenší stopa po žádné této generaci zachovati. Teprv když na některém místě vegetace násilně byla zničena, v močálu pochována, mohl proces jejího zkamenění počíti, kdežto v úlozích na dně mořském se tvořících již dávno před tímto procesem živočišné druhy, které v moři žily a do těchto úlohů byly zataženy, mohly zkameněti, i když dlouho a dlouho po rostlinstvu teprv v existenci byly uvedeny. Moře poskytovalo zajisté mnohem příznivější příležitost ku zkamenění vodního živočišstva, než pevnina ku zkamenění rostlinstva. Ačkoliv prvé stopy obojí organické říše v nejstarších fossiliech opatřených útvarech jeví se současně, přece v periodě palaeozoické rostlinstvo tou měrou převládá, že jí svou charakteristickou známku vtiskuje.

Že říše živočišná teprv po rostlinstvu vznikla, dokazuje palaeontologie z poměru, v jakém rostlinstvo k živočišstvu v prvohorách a druhohorách stojí. Jako prvohory, ačkoliv ve svých nejstarších vrstvách jak rostlinstvo tak i živočišstvo zároveň cho-

¹⁾ Gustav Bischof: Lehrbuch der chemischen und physikalischen Geologie. Bonn 1847. 1. Auf. 1. Bd. S. 1002.

vají, přece v pásnu kamenouhelném ohromným množstvím zkamenělého rostlinstva překonávají živočišný život, tak zase druhohory, byť i v nejstarších svých vrstvách, (ve spodním pásnu Triasu) rovněž zahrnovaly obojí život, jsou ve svém středním pásnu, tak zvaném lasturnatém vápenci, jenž výhradně ze živočišných zkamenělin se skládá, velikou převahou života živočišného proti rostlinstvu vyznačeny. Ve jmenovaném vápenci jsou v ohromném množství nakupeni polypi, koráli, paprskovci, hlemýždi a i ještěři, obzvláště však mlži. Toto množství jest tak veliké, že celé hory ze zkamenělých lastur povstaly, jako na př. v Němcích kolem Würzburgu.

Kdežto v Triasu útvaru druhohorského, obzvláště v lasturnatém vápenci, naskytají se zkameněliny jen nižších a menších druhů zvířecích, vyznamenávají se zkameněliny pásma jurského, jež na Trias následuje, ohromnými rozměry. Tak na př. dosahuje tělo ryboještěra *Ichthyosaura* až 40 a *Plesiosaura* 27 stop délky. Poněvadž palaeontologie dokazuje, že ve stavu fossilním živočišný život hromadně se jeví teprv po rostlinstvu, jest úplná shoda mezi přírodovědou a mezi Genesí, která rovněž stvoření živočišstva teprv po rostlinstvu líčí.

Jen strany ptactva, jehož zkamenělé zbytky se v jurském útvaru dosud nenalezly, mohla by snad mezi přírodovědou a Genesí vzniknouti nějaká nesnáze. Než tato nesnáze ihned mizí, uvážíme-li, že ptačí kostry nemohly se tak snadno zachovati, jako kostry zvířat ve vodě a v bažinách žijících. Ostatně nalezeno (ve státu Konnektikutu v Americe) v pestrém pískovci útvaru druhohorského již také množství ptačích šlepečí.¹⁾

Kdežto útvar druhohorský namnoze chová v sobě vodní zvířata, po nichž nyní již není ani stopy, podobá se zvířectvo ve třetihorách nalezené nápadně onomu, které nyní ve vodách a na pevninách žije, ano chová v sobě ve značné hojnosti některé druhy, které dosud žijí. A což hlavně zde padá na váhu, v tomto útvaru zachovaly se nám zkameněliny zvířat čtvernohých na zemi žijících, obrovských totiž slonovitých ssavců, (*Dinotherium giganteum* a *Mastodon*), nosorožcův a jiných menších ssavců (*Palaeotherium* atd.).

Konečně v době čtvrtohor čili útvaru naplavenin starších objeveni obrovští sloni či mamuti (*Elephas primigenius*), nosorožci (*Rhinoceros tichorhinus*), hroši (*Hyppopotamus*), jeskynní medvědi

¹⁾ Frič: l. c. str. 96.

(*Ursus spelaeus*) a hyény. A poněvadž při kostech těchto posledních zvířat nalezeny byly také výrobky lidské práce, zbraně totiž z pazourků atp., nemůže býti žádné pochybnosti, že do doby, když se naplaveniny starší usazovaly, spadá doba prvního zjevu člověka na zemi. — Palaeontologie na základě svých pozorování živočišného života ve stavu fossilním ve třetihorách a čtvrtohorách uloženého dokazuje zcela evidentně, že vodní a vzdušní živočichové musili se objeviti přede čtvernohými zvířaty, a souhlasí v této příčině úplně s Genesí, která stvoření zeměplazův a hověd po rybách a ptácích pátého dne stvořených připisuje teprv dni poslednímu. A poněvadž lidské nástroje objeveny teprv v naplaveninách starších, v nižší to vrstvě čtvrtohor, srovnává se i tu přírodověda s dějepravou biblickou, podle které člověk na konci veškerého díla tvůrčího, tedy po stvoření všech ostatních tvorů byl Bohem v život uveden. —

Přirovnáme-li ještě jednou postup a vývoj země naší a jejich bytostí, jak jej jednak mosaická dějeprava, a jednak přírodověda líčí, objeví se zrakům našim tento přehledný obraz :

1. Poněvadž se v jednotlivých vrstvách útvaru prahorského (v periodě azoické) nejeví žádné patrné stopy organického života, tvořily se prahory bezmála brzo po stvoření atmosféry v době oddělování pevniny od moře, tedy dne druhého a v první polovici dne třetího.

2. S prvou polovicí dne třetího souhlasí pásmo prvohor, na prvním místě jeho silurská vrstva s výhradně mořskou florou a faunou, skládající se z řas, korálů, měkkýšů, členovcův a některých ryb. Ve vrstvě devonské naskytují se již některé tajnosnubné rostliny a ryby s pancíři želvině podobnými.

3. Druhé části dne třetího jest přiměřeno pásmo kamenouhelné s přemohutnou květenou velikých kapradin, palem, jakož i jiných tropických rostlin. Zvěřena se nemění, jen rozdíl mezi živočichy sladkovodními a mořskými počíná se tu jeviti. —

4. Čtvrtý den tvůrčí spadá v jednu dobu s útvarem Dyasu či s útvarem Permským (Rothliegendes a Zechstein). Poněvadž předchozími vulkanickými erupcemi byl rostlinný život na mnohých místech skoro úplně zničen, nejsou ložiska kamenouhelná v tomto útvaru nikde tak mohutná, jako v pásmu kamenouhelném útvaru předešlého. Mimo to obsahují zkameněliny v Dyasu nalezené rostliny zcela nové vzrůstu obrovského. Také prý na stromech

zkamenělých tohoto útvaru pozorovati ponejprv léta, což prý vliv střídajících se ročních počasí naznačuje.

Na místo ryb pancéřových nastupují ryby skelnošupinaté (z rodu *Palaeoniscus*).

5. Den pátý, kterého bylo stvořeno rybstvo ve vodě a ptactvo ve vzduchu, shoduje se s druhohorami čili s periodou mesozoickou, v níž živočišná říše najednou v ohromných rozměrech vystupuje. Tato perioda počíná s Triasem (s pestrým pískovcem, lasturnatým vápencem a Keuprem), který z veliké části se skládá ze zkamenělin živočišstva vodního a vrcholí v útvaru jurském, v němž ohromní plazové a ptáci (tito poslední zcela přirozeně jen řidčeji) se objevují. S živočichy vačnatými počíná tu třída ssavců. Stromy jehličnaté a Cykasy charakterisují říši rostlinnou této doby.

Ve formaci křídové jeví se již stromoví listnaté, ještěři vodní ustupují znenáhla ještěřům zemním.

6. Den šestý shoduje se s dobou třetihorskou či periodou kaenozoickou. S tropickou (listnatou) vegetací periody eocenové počíná také doba ssavců, obzvláště tlustokožců, pak netopýrů, ssavců vačnatých a hlodavců.

V době miocenové jeví se vedle vegetace tropické také již květena a zvěřena mírného a chladného pásma; avšak tlustokožci pořád ještě mají převahu. Teprv v pásmu pliocenovém nabývá květena a zvěřena tvaru přítomného. V době pleistocenové konečně vystupuje člověk.

Toť jsou asi hlavní myšlenky theorie konkordistické, kteréž ze přírodozpytců hájí jmenovitě Cuvier, Marcel de Serres, Fraas, Pfaff, z theologů Delitzsch, Lüken, Hettinger a j.

Nedá se upříti, že theorie tato ze mnohých důvodů se zamlouvá. Předně drží se až na význam slova „□□“ úplně slovního výkladu dějepavy biblické a přitom se úplně snáší se přírodovědou aspoň v jejích hlavních a podstatných naukách o vzniku a vývoji země a organického života. Nieméně činí¹⁾ stoupenci ostatních teorií proti parallelismu mezi mosaickým šestidenním a resultáty geologickými mnohé námítky.

Poněvadž theorie tato předpokládá, že mezi mosaickým šestidenním a formacemi geologickými existuje chronologický parallelismus, jest nucena postup tvůrčích dnů postupu geolo-

¹⁾ Natur und Offenbarung. 1882. Der biblische Schöpfungsbericht vor dem Tribunal der Naturforscher. S. 493 ff, 556 ff, 605 ff, 684 ff.

gických útvarův a vývoje organického života úplně přizpůsobovati. Ačkoliv mezi díly jednotlivých tvůrčích dnův a mezi naukou přírodovědeckou o vývoji země naší a jejího organického života ve mnohé příčině vládne obdoba, ano do jistého stupně i shoda, přece tato shoda není úplná.

Nejnebezpečnějším úskalím pro konkordistickou theorii jest tvůrčí dílo dne čtvrtého. Ačkoliv toto úskalí, jak jsme viděli, dá se obejít, přece způsob, jakým se to může státi, mnohých neuspokojuje. A proto pomýšleli theologové na jiný ještě způsob výkladu Genese cap. 1., kterým by se všem sporům mezi tvůrčím hexaëmerem a výsledky věd přírodních předešlo. Tak vznikla

d) theorie idealistická.

§ 86.

Všecky theorie, o kterých jsme dosud uvažovali, drží se více méně slovného znění mosaické dějepavy o tvůrčím šestidenní. I theorie konkordistická, která jen od slovného významu slova „דיו“ upouští, vykládá jinak posloupnost šesti tvůrčích období právě tak, jak je Mojžíš líčí. Theorie idealistická však vzdává se vůbec slovného znění dějepavy mosaické o tvůrčím šestidenní a vysvětluje toto šestidenní jen v mystickém smyslu.

Prvním původcem této theorie jest sv. Augustin,¹⁾ podle něhož Bůh nestvořil světa a jeho jednotlivých bytostí v šesti po sobě následujících dnech, nýbrž najednou, při čemž se dovolává výroku Genese 2, 4: „Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creatae sunt, in die, quo fecit Dominus Deus coelum et terram,“ a Moudrého Siracha (Ecclesi 18, 1): „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.“ A na otázku, proč Mojžíš tvůrčí dílo Božské v jednom okamžiku dokonané připisuje šesti po sobě následujícím dnům, udává sv. Augustin dvojí příčinu. Předně prý Mojžíš rozděluje dílo tvůrčí na šest konů Božských ve šesti dnech po sobě následujících, aby prý svým čtenářům toto dílo Božské, kterého jedním pohledem náležitě nemohli poznati, jasněji a určitěji před oči představil a tak jim jeho hlubší a všestrannější poznání umožnil. Mimo to má prý šesterý počet dní, na které činnost tvůrčí rozvádí, hluboký mystický význam, který sv. Augustin nalezá obzvláště v rozdílu mezi večerem a ránem Mojžíšem při každém tvůrčím dni činěném. Večerem a ránem rozumí sv. učitel různý způsob,

¹⁾ De civit. Dei. lib. 11. cap. 6 sqq.; De Genes. ad litt. lib. 4. cap. 24.

kterým andělé věci stvořené poznávali. Andělé mají prý dvoji poznání světa a bytostí světových: jedno, které čerpají z věci stvořených samých, druhé, kterým poznávají věci v Božském Logu, v němž jsou ideální vzory všech věcí od věčnosti obsaženy. Prvé poznání jakožto méně dokonalé nazývá poznáním večerním, druhé, jež jest prvního mnohem jasnější, jmenuje ranním. „Itaque“, praví, „dies ille, quem fecit Deus per opera ejus, ipse repetitur non circuitu corporali, sed cognitione spirituali, cum beata illa societas Angelorum primitus contemplatur in Verbo Dei, quod dixit Deus: fiat, atque ideo prius in ejus cognitione fit, cum dicitur: et sic factum est: et postea rem ipsam factam in ea ipsa cognoscit, quod significatur facta vespere; et eam deinde cognitionem rei factae ad illius veritatis laudem refert, ubi rationem viderat faciendae, quod significatur facta mane. Et sic per omnes illos dies unus est dies non istorum dierum consuetudine intelligendus, quos videmus solis circuitu determinari atque numerari, sed alio quodam modo, a quo et illi tres dies, qui ante conditionem istorum luminarium commemorati sunt, alieni esse non possunt.“¹⁾

A poněvadž po večerním, všech bludů prostém poznání věci stvořených, hned ranní poznání v Logu následovalo, proto prý Mojžíš nečiní žádné zmínky o noci.²⁾

Avšak nejen večer a ráno, nýbrž i světlo, které Bůh na počátku stvořil, vykládá sv. Augustin ve smyslu mystickém o rozumu andělském.

„Lux“, praví, „quae primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est.“³⁾ A o tomto duchovém světle praví na jiném místě: „Deus dixit: Fiat lux, et creata est ipsa lux, qua angelica mens formata est, atque in sua natura facta est... adhaesitque creanti luci lux creata, videns illam et se in illa, id est rationem, qua facta est.“⁴⁾

Jako sv. Augustin vykládali ve smyslu mystickém mosaickou dějepravu o Božském šestidenní také Klement Alex.,⁵⁾ Origenes,⁶⁾

1) l. c. cap. 26.

2) l. c. cap. 30.

3) De Genes. ad litt. lib. 4. cap. 22.

4) l. c.

5) Strom, lib. 6.

6) Contra Cels. lib. 6.

Sv. Athanasius,¹⁾ Isidor Hisp.,²⁾ Cassiodorus;³⁾ z theologů theorii tuto někteří zamítali, jako Molina, Cornelius a Lapide, Arriaga, jiní prohlašovali ji jakožto pravdě méně podobnou, jako Estius, Alexander Natalis, a jiní konečně ji přijali a rozhodně hájili, jako Xistus Senensis, Albertus Magnus, kard. Norisius, Berti a j. Sv. Tomáš přirovnává idealistický výklad hexaëmera sv. Augustina k běžné literální theorii, praví: „Harum expositionum prima sc. S. Augustini est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero scilicet aliorum Sanctorum est planior, et magis litterae quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur, ideo ut neutri harum expositionum praejudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est.“⁴⁾

Ačkoliv názor sv. Augustina, jak sv. Tomáš výslovně praví, nepřiči se nauce zjevené a proto ještě nyní může se „salva fide“ hájiti, přece theologové nynější doby téměř vesměs a to vším právem od něho odstupují. Že by byl Bůh veškeren svět najednou stvořil, neplyne ani z Genese 2, 4 ani z Moudrého Siracha 18, 1.

Ve 4. verši 2. hlavy Genese vztahují se slova „in die“ (Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, in die, quo fecit Dominus coelum et terram) k celému šestidenní Mojžíšem v 1. hlavě vylíčenému a znamenají tudíž tolik, jako „in tempore“, „v čase“, v němž Bůh stvořil nebe a zemi. A proto nepraví-li Písmo sv. na jiném místě jasněji a určitěji, že Bůh vše najednou, zároveň či v jednom okamžiku stvořil, z Genese 2, 4 stvoření všehomíru v jednom okamžiku zajisté neplyne.

Sv. Augustin však uvádí, jak jsme již naznačili, ještě druhé místo, a to z Moudrého Siracha 18, 1, jenž výslovně praví: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.“

Než podle řeckého textu, jenž tu užívá slova „κοινῆ“, nepraví tento verš, že Bůh stvořil vše zároveň, nýbrž vyjadřuje, že Bůh stvořil všechny věci na pořád, žádné nevyjímaje, jak zcela správně naše česká Frenclová bible překládá: „Ten, který jest živ na věky, stvořil všechny věci na pořád.“ Latinské: „Simul“ (řec. κοινῆ) odpovídá hebrejskému ׀׀׀, což znamená „společnost“, kteráž může býti jak

¹⁾ Orat. 3. contra Arianos.

²⁾ Lib. 1. de summo Bono.

³⁾ De div. inst. lib. 1. cap. 22.

⁴⁾ De pot. qu. 4. art. 2. in corp. ad finem.

časová, tak rozsahová (kvantitativní). A proto וְיִבְרָא příslovečně znamená buď vše zároveň (v jednom čase), aneb všecko, co jest, ani jedné věci nevyjímaje, tedy všecko rozsazně. Že slovo „simul“ často i ve Vulgátě má tento smysl, plyne také z jiných podobných míst, jak na př. pravi-li Žalmista Páně: „Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt.“¹⁾ Výrok Moudrého Siracha souhlasí tedy co do smyslu s výrokem evangelia sv. Jana,²⁾ jenž dí: „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.“

Než pozdější stoupenci theorie idealistické netvrdí, že Bůh skutečně veškeren svět stvořil v jediném okamžiku a povznesl na ten stupeň dokonalosti, na kterém nyní stojí. Někteří si představují toto stvoření světa v jednom okamžiku tak, že Bůh stvořené hmotě ihned vštípil tak zvané „rationes seminales“ a zároveň jí dal impuls, jímž pak postupem času celý vesmír i s naší zemí ze vloh a potencií do hmoty vložených (ex rationibus seminalibus) se vyvinul.

Dni Genese neznamenají podle tohoto názoru šesti po sobě následujících dob ať již v obyčejném významu o 24 hodinách aneb ve smyslu neurčitých period, nýbrž vyjadřují spíše postup a pořádek, v jakém Mojžiš to, co Bůh najednou stvořil, v jednotlivé části rozvrhl a rozvedl, aby jasnější přehled a živější obraz Božského tvůrčího díla před oči představil nevzdělanému lidu israelskému.

Že by byl Bůh všechny bytosti světové v tom pořádku, v jakém nyní na ně patříme, stvořil v jediném okamžiku, jest sice logicky možno, ale výzkumy moderní přírodovědy, jmenovitě výzkumy geologie a palaeontologie zhola vyloučeno. Všecky jednotlivé útvary naší země a zkameněliny v těchto útvarech obsažené činí na každého nepředpojatého pozorovatele nezvratný dojem, že mnoho a mnoho tisíc roků uplynulo, než kůra naší země nabyla nynějšího tvaru, a že také rostlinná a živočišná říše měla nezbytně potřebí ku svému rozvoji a zkamenění v jednotlivých vrstvách zemských nepřehledných téměř časových period. A není-li možno s nynějšími výzkumy geologickými a palaeontologickými srovnati literální theorie, podle které Bůh vytvořil v šestkráté 24 hodinách naší zemi z chaotické massy tak, jak se nám nyní jeví, tím méně lze vzhledem ku přírodovědám připustiti, že Bůh v jediném okamžiku stvořil naší zemi tak, jak nyní jest.

¹⁾ 13, 3.

²⁾ 1, 3.

Ačkoliv takovéto stvoření všemohoucnosti Božské naprosto řečeno se nepřičí, nedá se přece s jinými vlastnostmi Božskými srovnati. Kdyby byl Bůh jednotlivé útvary zemské se všemi fossiliemi v nich obsaženými stvořil v jediném okamžiku, byl by sám příčinou všech mylných názorů, které si člověk o stáří země a jejích jednotlivých útvarů na základě nynějších zákonů fyzických musil utvořiti. Kdyby byl Bůh vše najednou stvořil a své tvůrčí dílo tak zařídil a uspořádal, že by člověk s naprostou téměř nutností musil předpokládati, že ono dílo nebylo v jednom okamžiku vykonáno, nýbrž že potřebovalo k nynějšímu stupni svého vývoje neskončené řady let, uvaděl by člověka sám na lichou stopu a tak by jej šálil a klamal, čehož o svatosti a moudrosti Božské nelze ani pomysli. Stvoření a vytvoření naší země v jediném okamžiku zničilo by také všecken vědecký zpyt a zkum vzniku a vývoje naší země a jejího organického života, na nějž mimo nynější zákony fyzické nelze klásti jiného měřítka. A proto theorie tato v tomto strohém znění zajisté není pravdiva.

Novější stoupenci theorie idealistické odezírají proto úplně od otázky, jakým způsobem a postupem Bůh jednotlivé bytosti stvořil. Aby jednou na vždy předešli každému sporu mezi hexaëmerem a resultáty přírodovědeckými, upouštějí úplně od chronologického postupu tvůrčího šestidenní a rozeznávají v něm toliko šest logicky rozdílných tvůrčích momentů, které podle toho, jak přírodovědecké resultáty toho žádají, buď současně nebo postupně při stvoření a dalším vytváření světa mohly se udáti. Zda-li slunce přede vznikem aneb teprv po vzniku rostlinného života na zemi zazářilo ve veškerém svém jasu, zda-li stvoření živočišstva se dělo dne pátého a šestého teprv po stvoření rostlinstva nebo současně s ním, zda-li doba ku vzniku jednotlivých těchto tvůrčích děl potřebná trvala toliko šest dní o 24 hodinách anebo šest nesmírně dlouhých časových period, toto vše má prý se stanoviska biblické exegese jen význam vedlejší. Biblické hexaëmeron má toliko za účel, jednotlivými tvůrčími kony člověčenstvu hluboko v rozum a srdce zaštipiti základní dogmatickou pravdu, že Bůh celý vesmír z ničeho stvořil. Jen šesterý počet těchto konů jest podstatný a důležitý, poněvadž jest základem Bohem samým k našemu témudni položeným.

Mojžíš vedl prý si při dějepřavě o tvůrčím šestidenní jako dějepisec, jemuž tvůrčí činnost Božskou bylo vyličiti. Kdežto pouhý letopisec, jenž kroniku nějakého slavného panovníka spisuje,

nejrůznější události z jeho života, jako údaje rodinné, státní, války, stavby atd., v pestré směsici zcela chronologicky po sobě jednoduše uvádí, uvažuje dějepisec veškeren život panovníkův s jistých ideálních stanovisk a hledisk a líčí jej na př. jakožto zákonodárce, vojevůdce, podporovatele umění, otce rodiny, ochrance vdov a sirotků atd. Tak prý i Mojžíš popisuje tvůrčí činnost, kterouž Bůh celý vesmír i s naší zemí z ničeho stvořil a uspořádal, se šesti ideálních hledisk, kterými nám chce šest hlavních konů či momentů ve tvůrčím díle Božském obsažených vzláště vyjádřiti a znázorniti a to tím způsobem, že při tom postupuje od bytostí méně dokonalých k bytostem dokonalejším.

Proto nesmíme mosaické dni pojímati jako doby po sobě následující, ba ani jako doby vůbec, nýbrž jako momenty a hlediska, se kterých Mojžíš na utváření všehomíru pohlíží. Šesti dny neudává Mojžíš chronologického pořadu v historii stvoření, nýbrž značí jen příčinný pořad a postup věcí, vyjadřuje jen příčinnou souvislost zjevů přírodních a jen vzhledem k lidské chápavosti líčí tuto souvislost jako časovou posloupnost dní. Dle theorie této předvádí nám Mojžíš tvůrčí dílo v tomto schématě :

1. den.

Stvoření světla.

2. den.

Oddělení vod hořejších od dolejších a utvoření atmosféry.

3. den.

Oddělení pevniny od moře a stvoření rostlinstva.

4. den.

Ustálení sidericko-klimatických poměrů slunce, měsíce a hvězd k naší zemi.

5. den.

Stvoření ryb ve vodě a ptactva ve vzduchu.

6. den.

Stvoření zvířat na zemi a konečně člověka.

Za autora, či lépe obnovitele této theorie v novější době jest pokládati Michelisa,¹⁾ jehož následovali Baltzer, Zollmann, Wallworth, Reusch, Schäfer a j.

Tato theorie byla v poslední době různě modifikována. Tak na př. Schäfer²⁾ mosaické šestidenní si takto představuje :

¹⁾ Natur und Offenbarung. 1855. I. Bd. S. 1, 49, 101.

²⁾ Viz spis jeho: Bibel und Wissenschaft. Münster 1881. S. 180 ff.

Bůh chtěje Adama jakožto prvního otce a učitele lidského pokolení o původu všech věcí poučiti, předvedl před jeho duchový zrak veškeren postup svého tvůrčího díla v šesti obrazech či viděních. V těchto obrazech nezjevil mu však jednotlivých stvořených bytostí ve všech jejich individuálních podrobnostech, nýbrž představil mu jen hlavní úkony či momenty tvůrčí činnosti a vytvoření nebe a země, a to jen v nejzazších jejich obrysech. Postup a pořad těchto šesti obrazů jest ideální a značí vnitřní souvislost, v níž jednotlivá tvůrčí díla v Božské světové ideji k sobě se pojí a vespolek se podmiňují.

Tento ideální postup či plán, podle kterého Mojžíš tvůrčí dílo líčí, nakreslil již sv. Tomáš, když ve své theol. Summě dí: „Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit: Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest: sc. opus creationis, per quod coelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod coelum et terra sunt perfecta... Et his duobus operibus additur ornatus... Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die coelum, secundo die distinguuntur aquae, tertio die fit distinctio in terra maris et aridae. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in coelo ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi... Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quae habent motum in terra ad ornatum ipsius.“¹⁾

Učitel Andělský rozeznává takto ve tvůrčí činnosti trojí kon: a) „opus creationis“, b) „opus distinctionis“ a c) „opus ornatus.“ — Mojžíš dav hned na počátku své dějepřavy výraz pravdě ve tvůrčím šestidenní nejdůležitější, že totiž Bůh z ničeho stvořil nebe a zemi, t. j. vše, co mimo něj jest, praví prý ihned o zemi, že byla pusta a prázdna. Pustotou prý vyjadřuje chaotický a beztvárný stav hmoty stvořené, prázdnotou však nedostatek organického života, jenž by byl povrch země zdobil. A tuto pustotu země překonal a odstranil Bůh „per opus distinctionis“, prázdnotu však „per opus ornatus.“ „Distinctio et ornatus“ — rozluka a výzdoba země mohla se aspoň částečně zároveň a současně dít, což především o třetím dni platí, jenž počal s oddělením vod od pevné země, tedy s dílem rozluky, a ukončil se se stvořením rostlinstva, kterým již započalo dílo výzdoby země. Takto máme ve tvůrčím šestidenní dva od sebe

¹⁾ I. qu. 70. art. 1.

sice odlišné, ale přece těsně souvislé ternáry čili dvojce trojdenní. První den prvního trojdenní stvořil Bůh světlo, jež jest nezbytnou podmínkou a podstatným základem všeliké rozluky v toto prvé trojdenní spadající. První den druhého trojdenní odhalil Bůh zdroj, z něhož světlo prvního dne stvořené do veškerého všehomíru se roní a všecky stvořené bytosti nejkrásnějším leskem zdobí.

Druhý den prvního trojdenní rozdělil Bůh nižší vody od vyšších a utvořil atmosféru, druhý den druhého trojdenní oživil vody rybami a atmosféru ptactvem.

Na třetí den obojího trojdenní spadá dvojce dílo tvůrčí: v prvé trojdenní oddělení pevné země od moře a stvoření rostlinstva, v druhém trojdenní stvoření zvířat zemských a konečně člověka.

Tyto dva ternáry, v něž se tvůrčí šestidenní podle Mojžíšovy dějepřavy dělí, nenásledují po sobě, nýbrž běží současně, tak že čtvrtý den s prvním, pátý s druhým a šestý se třetím se zcela přirozeně pojí. Poněvadž Mojžíš vzniku a vývoje stvořených věcí neodvozuje ze příčin přirozených, které zajisté k tomuto vzniku a vývoji spolupůsobily, nýbrž ze všemohoucí vůle Boží, není jeho výklad tvůrčího díla fyzikální, nýbrž genetický. A poněvadž Mojžíš na stvoření světových bytostí patří nejen tak, jak po sobě aneb vedle sebe vznikaly, nýbrž při tomto jejich vzniku má vždy na zřeteli nejvyšší stupeň dokonalosti, kterého podle své přirozenosti mohou dostupiti, není jeho dějepřava historická, nýbrž spíše historicko-prorocká, podobně jako u proroků, kteří často děje a události časem daleko od sebe vzdálené líčí buď jakožto současné, nebo neprostředně po sobě následující. Z toho také patrno, že Mojžíš chronologický postup jednotlivých tvůrčích konů podřizuje vyššímu hledišti, totiž pořadu, v jakém tyto kony v ideálním světovém plánu v rozumu Božském byly obsaženy. Proto nám líčí, jakým způsobem beztvárnou hmotu znenáhla vytvářel, než ji za příbytek člověku připravil a vykázal. Na počátku ozářil světlem temnou a pustou hmotu, pak rozprostřel nad ní oblohu a utvořil pevninu, kterou rostlinným životem vyzdobil. Tak zároveň přichystal špižirnu a potravnu živočišstvu, kterým hned, jakmile sidericko-klimatické poměry mezi sluncem a zemí ustálil, oživil vody, vzduch a povrch země. A když tak zemi úplně vytvořil a vyzdobil, stvořil konečně člověka, jehož vládě a panství podrobil vše, co stvořil.

Zdá-li se tak postupně a po sobě aneb zároveň dělo, na tom autoru Genese nezáleží, on nám jen vypravuje, že se tak dělo. A proto nejjednodušší prostředek, vyhnouti se všem nesnázím a

neshodám, které mezi Genesí a výsledky přírodovědeckými podle konkordistické theorie vznikají, jest návrat k nauce sv. Tomáše o dvojím trojdenní rozluky a výzdoby, jež po celý středověk na všech katolických školách se hlásala.¹⁾

Současně s Dr. Schäferem²⁾ uveřejnil William Clifford, biskup Cliftonský v časopisu: „Dublin Review“ pojednání, v němž prvých 34 veršů Genese, t. j. první hlavu a 3 prvé verše druhé hlavy prohlašuje za pouhý poetický prolog ku knihám Mojžíšovým, čili za posvátný hymnus, jímž Mojžíš velebí zasvěcení každého dne v témdni na památku onoho tvůrčího díla, které Stvořitel nebe i země na tento den vykonal, a tím vytyká zároveň absurdnost pohanské, obzvláště egyptské modloslužby, která jednotlivé dni v témdni ke slunci, měsíci a hvězdám vztahovala a je na památku působnosti těchto lichých svých božstev zasvěcovala. Podle názoru Cliffordova chtěl Mojžíš tímto hymnem toliko vyjádřiti pravdu, že Bůh všecky světové bytosti stvořil, ale přitom neměl v úmyslu tvrditi, že tak v šesti dnech či periodách učinil, nerci-li vytknouti pořad a postup, ve kterém Bůh všecky jednotlivé věci stvořil. Podle Clifforda není tvůrčí týden Božský podmínkou a základem lidského téhodne, nýbrž naopak lidský týden jest příčinou, proč Mojžíš tvůrčí činnost Božskou na šest dní s následujícím dnem odpočinku rozvrhuje.

Výklad tento přijal za svůj také Cornely S. J., professor biblické exegese na Gregoriánské universitě v Římě.³⁾

Všecky tyto modifikace theorie idealistické v tom se shodují, že opouštějí nejen slovný význam slova „דָּוָר“, nýbrž i každý chronologický postup jednotlivých tvůrčích děl, a kladou na místě časové posloupnosti tvůrčí činnosti Božské pořad pouze kausální a logický. A shoduje-li se tento postup s resultáty přírodovědeckými, jest to důkazem, že pořad tento právě proto, že jest logický a kausální, jest zcela přirozený a správný.

Co jest však o theorii této souditi a) se stanoviska přírodověd a b) biblické exegese?

Ad a) První z činitelů, o jejichž smír tu běží, t. j. přírodověda, shoduje se s touto theorií úplně.

Právě proto, že theorie idealistická odezírá od časového postupu zemských útvarův a vzniku jednotlivých organických říší a jejich

1) Schäfer: l. c. S. 183 ff.

2) V poslední době byl z Monastýru povolán na universitu Vídeňskou a přednáší na theol. fakultě Starý Zákon.

3) Zeitschrift für kath. Theol. Innsbruck. 1882. S. 182 ff.

rozmanitých rodův a druhů a na dílo tvůrčí patří s metafysického stanoviska, nemůže se podle této theorie Genese se přírodovědami nikdy žádným bojem utkati potud, pokud přírodovědy neopouštějí oboru empirického zkumu a nezabíhají v obor metafysických a transcendentálních spekulací a nepopírají pravd nábožensko-mravních, které Genese svou dějepravou o tvůrčím šestidenní hlásá. A proto byly-li rostliny stvořeny přede zvířaty nebo s nimi současně, v jakém pořadí a v jakém postupu se stvoření jednotlivých druhů rostlinných a živočišných událo, byla-li země stvořena před sluncem a měla-li na počátku své vlastní světlo, aneb oddělila-li se podle theorie Laplaceovy od slunce podobně jako ostatní oběžnice, a byla-li následovně již na počátku ozářena světlem ze slunce se ronicím, — toho Písmo sv. nerozhoduje, nýbrž ponechává přírodovědám zcela volné pole bádání. Čeho však netrpí a trpěti nemůže, jest toliko popírání pravd nábožensko-mravních svrchu ¹⁾ námi již vytknutých. — Že podle této theorie mezi Genesí a přírodovědami, pokud zůstávají přírodovědami, každý spor jest již a priori nemožen, leží na biledni. A toť také příčina, proč theorie tato od nejstarších dob církve až do doby nynější měla své věhlasné zastánce a obhájce.

Ad b) Než jiná jest otázka, zda-li idealistický výklad tvůrčího šestidenní lze také připustiti se stanoviska biblické exegeze?

V otázce této se theologové ve svých názorech rozcházejí. Kdežto α) někteří co nejrozhoději tvrdí, že theorie idealistická s Písmem sv. se úplně srovnává, domnívají se β) jiní, že se stanoviska biblické exegeze zahrnuje v sobě nepřekonatelné nesnáze.

ad α) Zástupci a obhájci této theorie vycházejí ze zásady, že Písmo sv. má účel nábožensko-mravní. Vše ostatní, co mimo pravdy nábožensko-mravní obsahuje, slouží prý jen za prostředek k dosažení tohoto účelu. Proto nepodává Písmo sv. žádných soustav, žádných hypotes přírodovědeckých. Kdo něco jiného v Písmě sv. předpokládá, než pravdy náboženské a mravní, již a priori stojí prý naproti Písmu sv. na mylném stanovisku a pravého smyslu jeho nevystihne. A proto musí také nezbytně v otázkách, ve kterých na prvý pohled mezi Písmem sv. a přírodovědami není shody, upadati do názorů jednostranných, ba zcela nesprávných. — Jest sice pravda, že Písmo sv. pojednává také o mnohých jiných předmětech, než jsou pravdy náboženské a mravní, jako na př. o zjevech přírodních, událostech dějinných, o otázkách geografických, archeo-

¹⁾ Str. 772.

logických atd., ale to činí jen potud, pokud tyto předměty s pravdami víry a mravů souvisejí. A jedná-li Písmo sv. o těchto předmětech, neužívá při tom nikdy mluvy a terminologie vědecké, nýbrž jedná o nich zcela populárně, všem srozumitelně, fenomenologicky, nikoliv jak tyto předměty dle pravdy v sobě jsou, nýbrž tak, jak každému pozorovateli, učenému i neučenému, býti se zdají, což sv. Tomáš o Genesi výslovně tvrdí, an dí: „Considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent.“¹⁾ Proto jen kdo na Písmu sv. žádá, aby řešilo záhady přírodovědecké a k tomu ještě ve formě vědecké, nynějším přírodopycům obvyklé, bude se smáti, nazývá-li Genese slunce světlem větším (luminare majus) a měsíc světlem menším (luminare minus), nazývá-li zajíce přežvykavcem, praví-li kniha Josue, že slunce stanulo nad Gabaonem a měsíc v údolí Ajalon atd. Kdo nehledá v Písmě sv. poučení náboženského, nýbrž řešení otázek věd profáních, tomu bude ve mnohé příčině kamenem úrazu.²⁾

Kdo však hledá v Písmě sv. jen poučení náboženského k nadpřirozenému určení člověka se odnášejícího, tomu prý zajisté nejlépe vyhovuje theorie idealistická, která se nemusí obávat, že geologie a palaeontologie svými resultaty její náboženské stanovisko při výkladu mosaického hexaëmera bude kdy ohrožovati, kdežto téměř každým výzkumem svým theorii konkordistické nové vždy nesnáze a rozpaky působí. Proto nemá theorie tato potřeby, aby se podle postupu a vývoje věd přírodních stále pozměňovala a opravovala, jak prý konkordistická theorie činiti musí. Poněvadž nelpí na výkladu slovném, nemůže Bible nikdy vůči přírodovědám v posměch uváděti, jak se vším právem theorii literální vytýkati může. Také nemusí se utíkati k pouhým fantasteriím, které v Genesi nemají žádného věcného podkladu a při tom ještě přírodovědám odporují, jak činí theorie restituční. Tato theorie obírá se jedině pravdami, které jsou základem nejen theokratie židovské, nýbrž i víry křesťanské, kterou vyznáváme ve snešení apoštolským slovy: „Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae.“

Byť dějeprava mosaická nebyla pouhým hymnem všemohoucnost Boží opevňujícím, jest zajisté poučkou na výsost důmyslnou. Její předmlouvou či úvodem jest verš 1. hl. 1. a závěrkem verš 1.—3.

¹⁾ I. qu. 68. art. 3.

²⁾ Schäfer, Vorwort, S. 241 ff, 255.

hl. 2.¹⁾ Předmluva její učí, že Bůh jest naprostým původem a nepodmíněnou, úplně svobodnou účinkující příčinou všehomíru; závěrek však hlásá, že Bůh jest zároveň nejvyšší účelnou příčinou světa, k níž všecky věci, které z Boha vyšly, zase konečně se vrátiti musí, aby v ní své přirozené dokonalosti a svého blaženého klidu se staly účastnými. Bůh odpočívaje ve svém tvorstvu dovršuje jeho dokonalost a tvorstvo, posvěcujíc klid sobotní a vcházejíc tak v odpočinutí Boží²⁾ dochází své blaženosti. Předmluva praví, že svět má nadsvětového původce, epilog, že má též nadsvětový cíl. Avšak nadsvětová účinkující a účelná příčina nevylučuje při utváření světa a vzniku jeho života spolupůsobnosti stvořených příčin, nevylučuje fyzických sil přírodních.

Všecky věci vycházejí z Boha v jistém postupu a pořádku tím, že Bůh jim nové síly vštěpuje a tak je z nižších stupňů jestoty a života na stupně vyšší a dokonalejší povznáší. Poněvadž však Bůh při všem utváření světa a při všem vzniku organického života používá vždy jeho fyzických sil a jen tam neprostředně zasahuje, kde tyto síly nestačí, stojí všecky stvořené bytosti mezi sebou v těsném kausálním a zároveň účelném poměru a jsou tak obrazem a odleskem vlastního svého kausálního a účelného poměru k samému Bohu. A tato účinkující a účelná příčinnost Božská jest předmětem a obsahem hexaëmera od v. 2. až 31. hl. 1.

Podle theorie idealistické má mosaická dějeprava o Božském šestidenní jedině za účel, aby, jak jsme již svrchu³⁾ podotkli, národu židovskému hluboko v rozum a v srdce vštípila tyto čtyři dogmatické pravdy: a) že Bůh z ničeho všecko stvořil, b) že všecky věci stvořil dobré, c) že všecko stvořil pro člověka, a d) že všecko vykonal v šesti dnech a sedmého dne odpočinul, aby i člověk šest dní pracoval a sedmého dne od práce odpočinul. Vše, co praví dějeprava tato o postupu a pořádku děl Bohem stvořených, nemá platnosti dogmatické a proto není na prvním místě předmětem víry, nýbrž předmětem zpytu přírodovědeckého.

Nedá se upříti, že theorie tato nejjednodušším a nejsnazším způsobem vyhýbá se všem nesnázím, které při konkordistickém

¹⁾ „Tedy dokonána jsou nebesa a země i všechna okrasa jejich. A dokonal Bůh dne sedmého dílo své, kteréž učinil: a odpočinul dne sedmého ode všeho díla, kteréž byl dělal. I požehnal dni sedmému a posvětil ho: nebo v něm byl přestal ode všeho díla svého, kteréž byl stvořil Bůh, aby je učinil.“

²⁾ Žid. 4, 1—11.

³⁾ Str. 772.

výkladu Genese častěji vznikají. A proto nemůže nám býti s po-
divením, že jak mezi přírodopytci tak i theology má značný počet
stoupenců, který v poslední době bezmála se ještě pořád více roz-
množuje. Nicméně i v poslední době ozývají se četné hlasy proti této
theorii a to z důvodů neméně vážných, než jsou ty, které idealis-
tický výklad první hlavy Genese doporučují.

ad β) Předně vytýkají této theorii, že opouští bez dostatečných
důvodů dosavadní církevní exegetickou tradici, která až na některé
námi svrchu uvedené autority dějepravu mosaickou o tvůrčím
šestidenní vždy více méně ve vlastním smyslu vykládala. Tato
idealisace biblické dějepravy zajisté prý neposlouží ku zvýšení
vážnosti a platnosti slova Božího.

Dějeprava mosaická činí na každého nepředpojatého čtenáře
dojem, že Bůh jednotlivá tato díla po sobě stvořil a to v šesti
po sobě neprostředně následujících dnech, pokud se týče, periodách.
Kdyby těchto šest dnů značilo jen šest ideálních, od sebe pouze
logicky rozdílných hledisk aneb šest visionárních obrazů, uváděl
by úmyslně autor Genese v blud každého, kdo nepředpojatě čte
první hlavu Genese. Líčit těchto šest hledisk, pokud se týče obrazů,
tak, že musí každý předpokládati, že Bůh stvoření světa v šesti
po sobě následujících dnech (periodách) skutečně vykonal.

Jest sice pravda, že Písmo sv. má na prvním místě za účel,
aby nás poučovalo o pravdách nábožensko-mravních Bohem zje-
vených. Že by však nikdy člověčenstva nechtělo poučovati o pravdách
profáních, jmenovitě přírodovědeckých, toho nelze připustiti. A
právě mosaická dějeprava o tvůrčím šestidenní má (ovšem teprv
na druhém místě) také za účel, aby se s člověčenstvem i o profání
s pravdami náboženskými související vědomosti sdělila, jak již
Učitel Andělský tvrdí, když dí: „Sicut primus homo institutus est
in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare:
ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut
statim posset alios instruere et gubernare. Et ideo primus homo sic
institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo
natus est instrui.“¹⁾ Poněvadž Adam byl nejen fysickým praotcem,
nýbrž také prvním učitelem člověčenstva, musil ho Bůh opatřiti
nejen poznáním pravd nadpřirozených k životu věčnému se od-
nášejících, nýbrž zároveň také poznáním oněch pravd přirozených,
beze kterých se člověčenstvo pro svůj život pozemský nemohlo
obejíti. Již tím, že Adam na rozkaz Boží dal každému zvířeti

¹⁾ I. qu. 94. art. 3. in corp.

zvláštní, jeho přirozenosti přiměřené jméno, podán důkaz, že náš praotec ze Zjevení Božího také vědomosti profání čerpal. I kdyby toto Zjevení nemělo úkolu, aby člověčenstvo profáními vědomostmi obohacovalo, z toho nelze ještě souditi, že ani prvního člověka nemohlo poučiti, jakým způsobem Bůh jednotlivá svá tvůrčí díla vykonal. Poměr, v jakém stál člověk k Bohu v ráji, podstatně se liší od poměru, do jakého později byl uveden.¹⁾

V ráji opatřil Bůh člověka jistým pokladem profáních vědomostí a když jej z ráje vypudil, uložil mu, aby s tímto pokladem těžil. Úroky jsou dílem lidským, ale poklad sám obdržel člověk z rukou Božích. Těchto pravd nezjevil mu však v rouše vědeckém, nýbrž jednoduše a prostě tak, jak se každému pozorovateli přírody přirozeně jeví a v jeho obyčejném názoru zrcadlí.

Mimo to jest také na paměti míti, že tvůrčí šestidenní jest základem a vzorem našeho téhodne. A tu zajisté nelze popírati, že náš lidský týden mnohem přirozeněji se vysvětluje Božským týdnem historicky pojatým, než pouhými šesti obrazy či šesti ideálními hledišti v jedné a téže tvůrčí činnosti Božské.

Tvrdí-li tedy theorie idealistická, že otázka, jak dlouho tvůrčí činnost trvala, a v jakém postupu a pořadu jednotlivé tvůrčí kony Božské po sobě následovaly, nemá se stanoviska náboženského žádného důležitého významu, není tvrzení její v této všeobecnosti pravdivo.

Mimo to jest také přihlížeti k místům s mosaickou dějepravou o hexaëmeru paralelním, jako na př. v Exod. 20, 9 sqq., kde Mojžíš praví: „Šest dní pracovati budeš a dělati všecka díla svá. Sedmého pak dne sobota Hospodina Boha tvého jest. . . **Nebo** v šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, i moře, i všecko, což v nich jest, a odpočinul v den sedmý; protož požehnal Hospodin dne sobotního a posvětil ho.“ Poněvadž na tomto místě Mojžíš jmenem Božím výslovně praví, že den sobotní po šestidenní práci proto se má světiti, poněvadž Bůh v šesti dnech (periodách) veškeren svět stvořil a sedmého dne od práce odpočinul, jest nezbytno, že i při tvůrčím témdni doba práce k době odpočinku nějakým způsobem musí se míti, jako šest k jedničce. Že však šest logických momentů čili šest ideálních hledisk, které theorie idealistická v jedné a téže tvůrčí činnosti Božské rozeznává, ve spojení se sedmým dnem odpočinku nikdy nemohou činiti téhodne Božského, základu a vzoru téhodne

¹⁾ Hummelauer: l. c. S. 89.

pozemského, leží na bíledni. Ano, poněvadž den třetí, pátý a šestý zahrnuje v sobě po dvojím díle, není logických momentů čili hledisk ve tvůrčí činnosti jen šest, nýbrž vlastně devět, totiž: 1. světlo, 2. obloha, 3. pevnina, 4. rostlinstvo, 5. slunce, měsíc, hvězdy, 6. ryby, 7. ptactvo, 8. čtvernohá zvířata a 9. člověk. A přijímá-li theorie idealistická nicméně jen šest logických tvůrčích momentů, činí tak zcela libovolně.

Mimo to kdyby šest dní znamenalo toliko šest různých logických momentů, byl by Mojžíš musil na př. stvoření rostlinstva spojit se stvořením živočišstva a nikoliv s utvořením pevniny zemské. Logicky zajisté vznik rostlinstva těsněji přilehá ke vzniku živočišstva, než k utvoření pevné země. Šest tvůrčích dní nemůže tedy znamenati šest logicky různých momentů, které v díle tvůrčím jest rozeznávati. Ačkoliv ve tvůrčích dílech jednotlivých dní jest pozorovati logický postup od méně dokonalého stupně jestoty a života ke stupni dokonalejšímu, přece jednotlivé dni nejsou pouze logicky lišnými momenty ve tvůrčí činnosti Božské ani ideálními, logicky přesně vymezenými hledisky, z nichž dílo tvůrčí jest uvažovati.

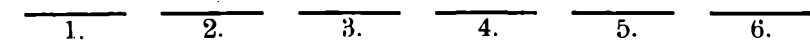
A proto v poslední době někteří theologové chtějíce se vyhnouti mnohým nemístným sousledkům, ku kterým theorie idealistická vede, snaží se theorii tuto s theorií konkordistickou v jistém smyslu kombinovati a hlásají tak zvanou „idealisovanou konkordanci,¹⁾ kterou výklad konkordistický hexaëmera prohloubiti hledí. Podle idealisované konkordance jest prý obojí názor jak konkordistický, jenž se drží chronologického postupu při výkladu jednotlivých tvůrčích konů, tak i idealistický, jenž tvůrčí šestidenní pojímá jen jakožto šest logických momentů ve tvůrčí činnosti Božské, úplně oprávněn. Nesprávnost obojího tohoto názoru leží prý toliko v jeho jednostrannosti. A proto jest prý při výkladu hexaëmera jak chronologickou posloupanost jednotlivých děl Božských, tak i jejich logický postup na zřeteli míti.

Theorii konkordistickou v tomto smyslu idealisovati se snaží především K. Güttler.²⁾ Poněvadž v nejstarších fossiliemi opatřených zemských vrstvách jeví se život rostlinný a živočišný zároveň, tak že mezi říší rostlinou a živočišnou nelze nikde udati přesných a

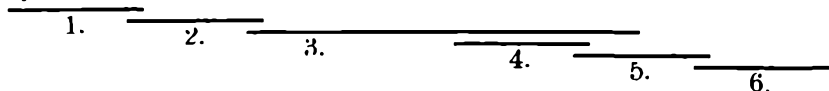
¹⁾ Alois Trissl: l. c. S. 30 f.

²⁾ Güttler: l. c. S. 112 ff.; Gutberlet (Frankfurter Broschüren. 1882.); Dr. Heinrich (Dogmatik. Mainz 1882. 5. Bd. S. 256.); Dr. Ant. Stára (Tübinger Quartalschrift. 1889.)

určitě vymezených hranic, kde by říše rostlinná přestávala a živočišná teprv počínala, domnívá se tento učenec, že se může sice podržeti chronologický postup stvoření rostlinstva, nebeských těles, vodních zvířat, plazů, ptáků a zvířat čtvernohých, jak Genese jej líčí, ale tak, že dokončení díla dne předchozího s počátkem díla dne následujícího v jednu dobu spadá. Kdybychom si dílo každého tvůrčího dne naznačili krátkou přímkou, nepodávalo by Božské šestidenní obrazec :



nýbrž obrazec :



Podle tohoto názoru počalo dílo 3., 4., 5. a 6. dne, kdy ještě nebylo dílo 2., 3., 4. a 5. dne úplně dokonáno. Tak se stalo, že stvoření rostlinstva bylo sice třetího dne započato, ale pokračovalo dne 4., 5. a 6. Podobně se mělo i s rybami ve vodě a ptactvem ve vzduchu. I jejich stvoření zasahovalo ještě do dne šestého. A poněvadž díla dní předchozích částečně spadají v dobu děl dní následných, musily se na povrchu zemském současně objeviti vyšší a dokonalejší druhy říše rostlinné s nižšími a méně dokonalými druhy říše živočišné. Tímto způsobem prý se dá velmi snadno vysvětliti, proč v nejstarších zemských útvech zkameněliny rostlinné a živočišné zároveň se naskytají a proč v těchto zkamenělinách stálý postup ode tvarův a druhů méně dokonalých k dokonalejším jest pozorovati.

Tato theorie má prý tu výhodu do sebe, že od chronologického postupu jednotlivých denních děl neustupuje a přitom přece větší zřetel k resultátům přírodovědeckým bere, než theorie přesně konkordistická činí. I když Bůh rostlinstvo před živočištvem stvořil, jak Genese vypravuje, není prý přece žádné příčiny, pro kterou by nám bylo předpokládati, že Bůh třetího dne veškeru říši rostlinnou od nejmenší traviny až do nejdokonalejších ovocných stromů stvořil.

Palaěontologie počíná prý zároveň s rostlinnými chaluhami a řasami a živočišnými trilobity (korýši trojlaločnatými) a sleduje paralelně oboji říši až k listnatým stromům a „Megatherium giganteum.“ A vznikají-li nieméně i podle této theorie mezi Genesí a přírodovědami některé ještě nesnáze, lze s úplnou jistotou očekávati, že další pokrok palaěontologie a ostatních příbuzných věd

i tyto obtíže překoná a odčiní. V každém však případě hájí theorie tato inspirace mosaického hexaëmera a ponechává přitom úplnou volnost pokroku a vývoji věd přírodních ve veškerém rozsahu a dosahu jejich. —

Theorii konkordistickou idealisuje v jistém smyslu také jesuita Hummelauer, jenž míní, že svět stvořen byl v šesti neurčitých dobách, ale biblickými dny že rozuměti jest šest dní o 24 hodinách, ve kterých Bůh stvoření světa Adamovi ve zvláštním vidění obrazně zjevil. Obrazné toto vidění pak se tradicionálně s pokolení na pokolení přenášelo, až došlo Mojžíše, který je v první hlavě Genese konečně napsal. ¹⁾

Než ani tato theorie mnohým theologům a přírodozpytcům nedostačuje. Předně se jim zdá býti pro autoritu Písma sv. velmi osudným, má-li se výklad mosaického hexaëmera stále přizpůsobovati měnivým výsledkům přírodovědeckým. Mimo to nemchou nikterak s theorií touto srovnati díla dne čtvrtého, stvoření slunce, měsíce a hvězd. Jak prý možno stvoření toto připisovati teprv dni čtvrtému, tedy době po utvoření země, po vzniku světla, atmosféry, po oddělení pevné země od moře a po stvoření říše rostlinné? Vždyť všecka tato díla předpokládají s naprostou nutností slunce již existující a svůj vliv na zemi naši jevíci.

Podle zákona gravitace jakož i kosmické záměny světové hmoty a podle principu zachování energie stojí země naše nejen se sluncem a jeho oběžnicemi, nýbrž se všemi stálicemi v poměru naprosto nutné a nezměnitelné souvislosti. Země beze slunce, slunce beze hvězd jest fysikovi právě tak pomyslem nesmyslným, jako logikovi dřevěné železo nebo čtverhranný kruh. Slunce působí trojí rotaci naší země (kolem osy, kolem slunce a se sluncem kolem nějakého bodu v prostoru světovém), jest příčinou vzduchových proudů, zdvihá vodu do výše a rozděluje ji po povrchu zemském, slovem: bez slunce nevanul by žádný větérek, netekla by žádná kapka vody do moře, nerci-li, aby vegetace atmosférickou uhličitou kyselinu v kyslík a uhlik rozkládala. A ačkoliv takto bez slunce ani naše země, ani její organický život nedá se pomysleti, přece podle mosaické dějepravy, pojímá-li se chronologicky (jak nejen konkordistická theorie, nýbrž i idealisovaná konkordance činí), země a rostlinný život již dávno existoval, než Bůh slunce, měsíc a hvězdy stvořil. ²⁾

¹⁾ Hummelauer: op. c. S. 105.; cf. S. 136 ff.

²⁾ P. Vychodil: Apologie křesťanství. Brno 1894. str. 190 sl.

A poněvadž ani jedna ani druhá z těchto teorií shody Genese a přírodovědy strany stvoření slunce, měsíce a hvězd úplně nevysvětluje, utíkají se nyní také někteří theologové k tak zvané teorii allegorické.

e) Theorie allegorická.

§ 87.

Zakladatelem theorie této jest Stoppani, od r. 1861. prof. geologie na universitě v Pavii, později v Miláně a ve Florencii. Podle názoru Stoppaniova jsou jmenovitě dva bludy příčinou ohromného zmatku ve výkladu mosaického hexaëmera. Předně chtějí prý přemnozí theologové vším úsilím nynější hypotetickou kosmogonii vměstnati do prvých 31 veršů Genese a tak Mojžiše učiniti předchůdcem Newtonovým, Laplaceovým, Cuvierovým, Darwinovým atd. a mimo to opouštějí prý k vůli různým přírodovědeckým hypotesám novější doby příliš snadno slovný smysl textu posvátného. Mojžiš nechtěl psáti žádné kosmogonie ani geogonie, a proto prý jeho dějepravě o hexaëmeru není ničeho do řešení přírodovědeckých problémů. Proto prý pochybili onino theologové, kteří doslovný význam Genese opustili jen za tím účelem, aby rozřešili přírodovědecké záhady o způsobu, jak se země vyvíjela, než nabyla nynějšího tvaru atd. A proto nezbyvá, než se zase vrátiti k doslovnému výkladu mosaického šestidenní, při čemž však není potřebí lpěti na mrtvé literě; na čemž hlavně záleží, jest prý poznání allegorického významu, kterýž pod literou se skrývá.

Doslovný smysl může sám v sobě býti zcela nesprávný a lichý a přece prý může pravdivou a vznešenou myšlenku vyjadřovati. Mluví-li Písmo sv. o očích Božích, aneb připisuje-li Bohu pocit lítosti, bolesti a p., jest zcela patrné, že se výrazy tyto nesmějí bráti v doslovném smyslu, poněvadž Bůh jakožto pouhý a čirý duch nemá údů těla lidského ani není podroben lidským náruživostem. A přece nezamítáme slovního významu, poněvadž tímto antropomorfstickým a anthropopathickým rčením dovedeme si snáze vlastnosti Božské představití. Tak dovozujeme ze smyslu doslovného, jenž objektivně a sám v sobě může býti nesprávný, smysl druhý, přenesený, jenž jest úplně správný a pravdivý. Podobným způsobem, jako oko, ruku Boží atd. jest nám také slovo „אין“ pojímati. Jako nemůžeme Bohu v objektivním smyslu připisovati očí, rukou atd., podobně nemůžeme připouštěti v Božské činnosti

žádných dní od rána do večera trvajících, vůbec žádných rozměrů časových a prostorných. Kdo tedy slovem „דַּי“ buď v obyčejném smyslu den o 24 hodinách, aneb vzhledem k výsledkům geologickým a palaeontologickým rozumí neurčitou periodu, ten již a priori není s to, aby mosaickému hexaëmeru správně porozuměl. A proto jest sice doslovné znění dějepavy mosaické podržeti, avšak tomuto doslovnému znění jest jiný, allegorický význam podložiti. Neboť v tom právě záleží pojem allegorie, že nalezá ve slovném znění řeči jiný, skrytý, hlubší, povrchnímu názoru nepřístupný smysl, tak že slovo jest toliko formou či rámcem, jenž nějakou ideu či myšlenku v sobě zahrnuje. Tak prý již Origenes dějepavu biblickou o stromu poznání dobrého a zlého, o řeči hadově, o pádu prvých rodičův allegoricky vykládal. Ačkoli tu Origenes příliš nad-sazoval a tak se samou naukou zjevenou se dostal do sporu, nelze přece tohoto výkladu zamítati, obmezi-li se místy, ve kterých allegorie zjeveným dogmatům se neprotiví. Avšak výklad allegorický tvůrčích dnů v první hlavě Genese nestojí na odpor žádné pravdě zjevené, a proto jest nejen možen, nýbrž i nuten, a to proto, poněvadž slovný smysl těchto dnů nedá se naprosto a zcela srovnati s resultáty, které přírodověda v této příčině s úplnou jistotou dokázala a nade vši pochybnost postavila. Každý pokus, slova Mojžíšova o tvůrčím šestidenní pojímati a vykládati ve smyslu historicko-geologickém, jest, jak Stoppani praví, úplně marna. Tu neplatí námitka, že spor mezi geologickými výsledky a mosaickou dějepavou aspoň co do podstatných momentů mizí, jakmile slovo „דַּי“ běře se ve smyslu neurčité časové perody, jak často i v samém Písmě sv. se naskytá. Genese v hlavě 1. tohoto významu prý nemá. Dějepava o tvůrčím šestidenní má jen smysl slovný, jenž však hlubší myšlenky Božské v sobě kryje. — Vzniká světlo, se světlem ráno, na něž následuje tma. Bůh nazývá světlo dnem, tmu nocí, právě tak jak i my činíme. A tato slova se opakují šestkrát po sobě. „I stal se večer a jitro, den první, den druhý . . . den šestý.“ Šestkrát přerušuje tma Božskou činnost, a jakmile jitro nastává, pokračuje Bůh ve své činnosti. Sedmého dne odpočívá Božský dělník a žehná veškerému dílu svému. Nikdo ze starších interpretů těmto šesti tvůrčím dnům jinak nerozuměl, než v do-slovném smyslu, a ustupují-li moderní interpreti od tohoto slovného znění a rozumějí-li slovem „den“ neurčitou časovou periodu, činí tak jen k vůli přírodovědě. Než jak lze sobě při neurčitých periodách mysliti „večer“ a „jitro“? A i kdyby bylo možno tyto

periody nějakým způsobem večerem započítati a jítrem ukončítati, přece tím spor mezi Genesí a přírodovědami není odstraněn. Nemá-li se však slovný smysl s mosaické dějepravy setřítí, a přitom Genese se přírodovědami ustavičným bojem se utkávati, co tu činiti?

Již prý sv. Augustinu se vnucovala otázka, jak jest možno počítati tři dni a tři noci ode stvoření světla až do stvoření slunce, kterým teprv pravidelný postup dne a noci započal? A tu prý si činí sám námítku: „Kde asi Bůh, jenž toliko ve dne svou tvůrčí činnost jevil, zdržoval se v noci? Podle slovného znění musili bychom mu někde ve středních stupních šířky naší země nějaké místo vykázati, poněvadž jen tu den a noc pravidelně ve 24 hodinách se střídá. Kdybychom však toto místo do některého bodu oblohy přenesli, jest na jedné části naší země, patří-li se na ni s tohoto bodu, stále světlo, na druhé však stále tma.“ A na tuto námítku zkrátka odpovídá: „Vereor, ne deridear.“

Avšak touto odpovědí již také naznačuje, že prostor a čas jen pro člověka má platnost, nikoli však také pro Boha, jenž jest nesměrnost a věčnost sama. A proto nezbyvá, než slova Genese o tvůrčím šestidenní ve smyslu přeneseném či allegorickém (jino-tajném) pojímati. Sv. Augustin odvolává se při tomto výkladu na výrok Moudrého Siracha (18. 1.), „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.“ Stvořil-li však Bůh všecko zároveň, jak může pak Mojžíš tvrditi, že Bůh v šesti dnech všecko stvořil? Nato svatý Augustin odpovídá: „Creavit omnia simul“ znamená: „Pokud vesmír Bohem stvořený poznáváme, vidíme, že všechny bytosti od počátku stály k sobě v poměru příčinné závislosti. Jak závisí ústrojenstvo rostlinné na neústrojenstvu, tak závisí ústrojenstvo živočišné na rostlinstvu. Všecky bytosti stvořené: neústrojné, rostlinné i živočišné, spojují se v prostoru a v času v jeden nerozlučný celek, jehož jednotlivé části vespolek jak ve svém bytu, tak i ve své činnosti se podmiňují. Avšak člověk, především nevzdělaný národ židovský, nebyl prý s to, aby současnost jediného tvůrčího konu Božského si mohl představití a znázorniti, a proto Mojžíš musil z rozkazu Božského tento jediný a nedělitelný kon Božský formálně rozebrati a rozdělití v jednotlivá díla, která pak šesti osobě následujícím dnům připisuje. 1)

Kdo tuto důmyslnou myšlenku sv. Augustina dovede pochopiti, odstraní prý ze tvůrčí činnosti Božské každý postup a vývoj, a

1) Sv. Aug.: Gen. ad litt. lib. 4. cap. 52.

následovně také každé „prius“ a „posterius“, jakožto nedokonalost, která se s nezměnitelností a věčností Božskou nesrovnává. Dni Boží nejsou dni lidské (Job 10, 5), t. j. nejsou ani dny o 24 hod., ani dobami tisíc, stotisíc, million let trvajícimi. Dni Boží mohou býti jen dny allegorickými. Nekonečná rozmanitost jednotlivých stvořených bytostí neměla potřebí zvláštních nových tvůrčích konů, nýbrž byla úplně provedena a uskutečněna již prvým a jediným tvůrčím konem, o němž Genese hned v prvním verši zmínku činí slovy: „In principio creavit Deus coelum et terram.“ Proto se dějeprava biblická nesmí vykládati podle litery, nýbrž podle smyslu v literě skrytého a utajeného. Mojžíš líčí ve prvém verši Genese slovy: „In principio creavit Deus coelum et terram“ veškeru tvůrčí činnost souborně a souhrnně, kdežto ve verších následujících až do konce své hlavy tutéž činnost vypravuje rozborně a „per partes“ ve smyslu číře allegorickém, a aby o tomto jeho úmyslu nemohla vzniknouti ani nejmenší pochybnost, praví na konci díla tvůrčího: „Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creatae sunt, in die, quo fecit coelum et terram.“¹⁾ Praví „in die“ a nikoliv „in diebus“, čímž naznačuje, že šestý počet dní jest toliko symbolem pozdějšího zákona o svěcení soboty. Sedmý den nemá žádného večera, poněvadž teprv ve věčné sobotě v nebeském Jerusalemě dojde svého dokončení a dovršení. —

Tento výklad hexaëmera prý se doporučuje, poněvadž 1. hájí doslovného významu mosaické dějepravy o tvůrčím šestidenní, ovšem v rouchu allegorie, a tak souhlasí úplně s hlavními principy hermeneutickými, které velí trvati na slovném smyslu Písma sv. potud, pokud jest tento smysl možný.

2. Nepotřebuje se ohlížeti po resultátech přírodovědeckých, poněvadž jedná o zcela jiném předmětu, než vědy přírodní, a proto prý nepotřebuje také

3. žádného na jisto postaveného výsledku přírodovědeckého popírati, dobře věda, že astronomie, geologie, palaeontologie atd. nikdy svými výzkumy nemůže dospěti k nějakému výsledku, který by allegorickému smyslu, jež tvůrčí hexaëmeron v sobě tají, mohl státi na odpor, a proto

4. ponechává přírodovědě ve všech jejich odvětvích a odborech úplnou volnost a svobodu.²⁾

¹⁾ Gen. 2, 4.

²⁾ Güttler: Tübinger Quartalschrift. 1888. 3. Heft; srv. Alois Trissl: l. c. S. 35 ff.

Ačkoliv theorie tato, jak patrně, jest podobna theorii idealistické, přece se od ní liší. Kdežto idealistický výklad hexaëmera ode slovního znění dějepravy mosaické úplně odstupuje a šesti dny toliko šest logických momentů ve tvůrčí činnosti Božské rozumí, drží se allegorická theorie úplně litery, jen že jí nevykládá v doslovném znění, nýbrž podkládá jí smysl jinotajný (allegorický). —

Než ani theorie tato nepřekonává všech nesnází a neshod mezi Genesí a vědami přírodními.

Předně již její hlavní zásada, že totiž výsledky lidského bádání, ať jsou buď pozitivní nebo negativní, s biblickou exegesí nestojí v žádném styku a vztahu, na pravdě se nezakládá. Ačkoliv Písmo sv. má na prvním místě za účel, hlásati člověčenstvu pravdy nábožensko-mravní k jeho nadpřirozenému životu se odnášející, přece nemůže úplně ode pravd přirozených odezírat. Stav nadpřirozený, do něhož člověčenstvo z milosti Boží bylo povzneseno, jest sice podstatně různého řádu, než stav přirozený, ale mezi tímto dvojím řádem není žádné nevyplněné propasti. Řád nadpřirozený jest zbudován na řádu přirozeném, jenž jest jeho nezbytnou podmínkou a podstatným základem. A proto jsou přemnohé přirozené děje a pravdy, ve kterých se obojí tento řád stýká. I není možno, aby řád nadpřirozený nezasáhl nikdy v řád přirozený. To platí hlavně také o výzkumech kosmogonie a geogonie. Stvořil-li Bůh nebe a zemi, jak Genese výslovně praví a i rozum dokazuje, mohl je jen jistým a určitým způsobem stvořiti. Buď je stvořil najednou, jak theorie allegorická se domnívá, aneb učinil tak v jistém časovém postupu.

Než způsob, jakým svět vůbec a země naše se všemi svými bytostmi zvlášt vznikla, jest též předmětem zkumu přírodovědeckého. A proto musí se Genese se přírodovědou zcela přirozeně v této otázce stýkati. Poněvadž však jest nemožno, aby mezi Písmem sv. a výzkumy přírodovědeckými vzniknul opravdový a skutečný spor, jest nezbytno hledati theorie, která by se jednak srovnávala s biblickou exegesí hexaëmera, jednak však také byla práva výzkumům přírodovědeckým. A proto theorie allegorická, která od řešení této shody mezi hexaëmerem a přírodovědou úplně odezírá, nestojí na stanovisku, na kterém biblická exegese naproti přírodním vědám státi musí. Proto nemíneme se zajisté s pravdou, tvrdíme-li, že již princip, z něhož theorie allegorická vychází, jest pochyben.

Mimo to zahrnuje theorie allegorická ještě jiné nesrovnalosti.

Kon tvůrčí prý jest nade všechny rozměry prostorné a časové povýšen. Náзор tento v této všeobecnosti vyslovený není správný. V konu tvůrčím jest rozeznávati dvojí moment a to kon sám s entitativní stránky pojatý a vnější účín či termin tohoto konu. Ve prvém smyslu spadá tvůrčí kon v jedno se samou bytností Božskou a jest následovně nade všechny vztahy časové a prostorné právě tak povznesen, jako bytnost a podstata Božská sama. V konu tvůrčím entitativně uvážovaném není ovšem žádného postupu časového a proto také žádného dřívějšku ani pozdějšku, nýbrž jen čirá a jednoduchá přítomnost, jen nezměnitelná věčnost.

Ačkoliv kon tvůrčí nelišící se od bytnosti Božské vymyká se z rozměrů časových, přece jeho vnější účín či výmez nutně do času spadá. Kon, jímž Bůh tento svět stvořil, jest sice věčný, ale svět sám, jakožto účín jeho, jest časový, a proto nezbytně dřívějšek a pozdějšek v sobě zahrnuje. Tvrdí-li tedy theorie allegorická, že činnost tvůrčí jest nade všecken čas povznesena, nerozeznává správně a určitě mezi tvůrčí činností samou a jejím vnějším terminem.

Názor, že kon tvůrčí jest úplně bezčasový, vede ještě k jiným nesrovnalostem. Stvořil-li Bůh všechny světové bytosti v tom pořádku, v jakém je nyní vidíme, hned na počátku v jediném nedílném okamžiku, nastává otázka, zda-li ve slozech prvního verše, kterými Mojžíš o tomto v jediném okamžiku vykonaném stvoření všech bytostí souborně zmínku činí, jest také stvoření člověka zahrnuto, čili nic? Je-li zahrnuto, rovná se člověk čirým duchům, které Bůh na počátku stvoření v život uvedl, jak mnozí exegetové se domnívají, tvrdíce, že Mojžíš slovem „nebe“ ve prvém verši Geneze: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi,“ stvoření čirých andělských duchů vyjadřuje. — Není-li však tu stvoření člověka zahrnuto, musil Bůh později, když již země naše existovala, novým konem ve hmotu zasáhnouti, musil z ní utvořiti tělo lidské a tělu tomuto vdechnouti duši. A zasáhnul-li při stvoření člověka ve hmotu zvláštním konem, není prazádné příčiny, proč by byl nemohl v tuto hmotu zasáhnouti také při stvoření světla, atmosféry, pevniny, vegetace, slunce, měsíce a hvězd, vodních zvířat, plazů, ptačtva a čtvernohých zvířat. Ačkoliv tvůrčí kon sám o sobě jest neděliteln a nade všecken čas povznesen, přece účiny jeho mohly zcela dobře znenáhla v postupu časovém po sobě následovati.

Z theorie allegorické plynou ještě další nemístnosti.

Kdyby ve tvůrčí činnosti nebylo žádného dřívějšku ani pozdějšku, nemohl by Bůh světa ani v bytu zachovávat, ani

s činnostmi stvořených bytostí spolupůsobiti, ani jich k cíli jim vytknutému řídití, poněvadž všecky tyto činnosti Božské mohou se jen v postupu a vývoji časovém jeviti a uskutečňovati.

Nedá-li se naprosto s výsledky moderní přírodovědy srovnati názor, že Bůh nynější svět, jak jej nyní před sebou máme, vytvořil v šesti dnech o 24 hodinách, co teprv říci o domněnce allegorické theorie, že Bůh veškeren svět v jediném nedílném okamžiku dokonal? Poněvadž jak Genese tak i přírodovědy úplně se shodují, že země naše znenáhla se vyvíjela a životem organickým se oživovala, až nynějšího stupně dokonalosti dostoupila, zdá se býti nemístným tvrzení, že Bůh najednou všecko stvořil.

Na námítku, kterou již Manicheové činili, že prvé tři dni, any přede stvořením slunce v obyčejném smyslu nemohou se bráti, musí se allegoricky vykládati, odpověděl již sv. Augustin: „Hic primo quaerunt (Manichaei),“ tak píše, „quomodo quarto die facta sunt sidera, i. e. sol, luna et stellae. Tres enim dies superiores quomodo esse sine sole potuerunt, cum videamus nunc solis ortu et occasu diem transigi, noctem vero nobis fieri solis absentia, cum ab alia parte mundi ad orientem redit. — Quibus respondemus, potuisse fieri, ut tres superiores dies singuli per tantam moram temporis computarentur, per quantam moram circumit sol, ex quo procedit ab oriente, quousque rursus ad orientem revertitur. Hanc enim moram et longitudinem temporis possent sentire homines, etiamsi in speluncis habitarent, ubi orientem et occidentem solem videre non possent atque ita sentitur: potuisse istam moram fieri, etiam sine sole, antequam sol factus esset, atque ipsam moram in illo triduo per dies singulos computatam.“¹⁾ Takto vyvrací sám sv. Augustin jeden z hlavních důvodů, pro který theorie allegorická doslovnému znění hexaëmera allegorický smysl podkládá.

Nutnost allegorického výkladu první hlavy Genese neplyne ani z účelu, k vůli němuž Mojžíš tvůrčí šestidenní líčí.

Podle Stoppaniho chtěl prý Mojžíš svou dějepravou o hexaëmeru podati důkaz, že Bohu jakožto Tvůrci všehomíru přísluší pocta latrie a následovně, že modloslužba ve všech svých formách jest na výsost nesmyslná; podle jiných, na př. podle Hummelauera²⁾ chtěl prý Mojžíš na prvním místě odůvodniti Božské ustanovení a zřízení našeho téhodne.

¹⁾ De Genes. c. Manich. lib. 1. cap. 14.

²⁾ l. c. S. 87.

Kdyby hexaëmeron mělo tento prvý účel, není příčiny, proč Mojžíš jednoduše nevypočetl všech bytostí stvořených beze všeho rozvrhu tvůrčí činnosti na šest dní. Šesterý počet dní nemá v tomto případě žádného dostatečného důvodu. Měl-li však Mojžíš také na zřeteli odůvodniti, proč nám šest dní pracovati a sedmý den světiti jest, jest současné stvoření všech věcí úplně vyloučeno, poněvadž by náš týden se šesti dny práce a sedmým dnem odpočinku neměl zhola žádného důvodu. Pak jest také zhola nepochopitelné, jak mohl Bůh na hoře Sinajské lid israëlský zavázati, by šest dní pracoval a sedmý den světil, a při tom za důvod uvesti, že sám při stvoření světa šest dní pracoval a sedmého dne ode všeho díla odpočinul, řka: „Nebo v šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, i moře, i všecko, což v nich jest, a odpočinul v den sedmý.“¹⁾

Jest patrné, že i tato theorie podobně jako theorie idealistická zahrnuje v sobě se samého biblického stanoviska tolik nesnázi a nesrovnalostí, že jí s těží lze přisvědčiti. Mimo to odporuje svou naukou o tvůrčí činnosti nade všechny rozměry časové povýšené i přírodovědě, která pokládá nenáhlý vývoj naší země a posloupný vznik organického života za výzkum vědecký nade všecku pochybnost povznesený. A proto má zajisté více pravděpodobnosti theorie idealistická, která otázku, jakým způsobem naše země se utvořila a život organický na ní vzniknul, ponechává k rozřešení přírodovědě a toliko určuje, jakým způsobem Mojžíš národu israëlskému dílo tvůrčí vyličuje.

* * *

Po rozboru jednotlivých teorií, kterými theologie a křesťanská filosofie souhlas mezi Genesí a přírodními vědami dokazuje, budiž nám dovoleno o vědecké ceně těchto teorií také svůj skromný soud pronesti. —

Poněvadž Církev sv. o pravém smyslu Božského šestidenní nepodala dosud žádného authentického výkladu, jest theologu i filosofu volno, mosaickou dějepřavou o tomto šestidenní vykládati způsobem, který subjektivně jednak vzhledem k nauce zjevené, jednak k resultátům přírodovědeckým pokládá za nejpríhodnější. A proto nelze ani jednu z uvedených teorií jakožto úplně nesprávnou a bludnou zamítnouti. Žádný jednotlivý učenec nesmí si ve výkladu Genese, jako ve výkladu Písma sv. vůbec, připisovati

¹⁾ Exod. 20, 11.

soudu definitivního a neomylného. Běží tedy jen o otázku, která z uvedených teorií poměrně lépe a snáze shodu mezi Genesisí a přírodovědami vysvětluje. Nedá se popřít, že ani jedna z nich není prosta všech nedostatkův a následovně že ani jedna nevyhovuje úplně a zcela jednak zásadám, které hermeneutika pro správnou exegesi biblickou vytýká a určuje, jednak však také empirickým výsledkům, které moderní přírodověda za jisté a nezvratné prohlašuje.

Theorie literální shoduje se sice úplně s biblickou hermeneutikou, ale odporuje geologii, palaěontologii, fysice a astronomii, které pokládají jednomyslně za věc zhola nemožnou, že by se byly všechny jednotlivé vrstvy zemské od útvaru azoického až do útvaru čtvrtohorského se všemi svými nesčetnými zkamenělinami utvořily v šestkráté 24 hodinách. A poněvadž v této příčině jest ve přírodovědě souhlas jednomyslný, nelze již theorie literální nyní s úspěchem hájiti. Každý pokus vrátiti se ke slovnému znění a literálnímu výkladu hexaëmera, který dříve, dokud ještě nynější geologické a palaeontologické výzkumy nebyly známy, byl mezi theology všeobecný, uvádí jen exegesi Písma sv. a tím i Písmo sv. samo v kruzích nynějších přírodopzpytců v posměch a nevážnost. Názor Scheuchzerův, že všechny zkameněliny života organického se utvořily následkem Noěmovy potopy, nyní jest již úplně překonán. Poněvadž tyto zkameněliny objevují se již v nejstarších zemských vrstvách, jest zhola nemožno, aby příčinou jejich byla potopa, která toliko povrch země částečně pozměnila. A poněvadž v Písmě sv. samém slovo „den“ také neurčitě dlouhou dobu znamená, není ani s biblického stanoviska žádné podstatné příčiny, proč bychom na literě dějepřavy mosaické lpěli. Proto při výkladu shody mezi Genesisí a přírodní vědou strany tvůrčího šestidenní jest od theorie literální, pokud se týče diluviální, jednoduše odezíratí.

Také theorie restituční, ačkoliv, jak se zdá, i biblické exegesi i přírodovědám vyhovuje, před soudným rozumem neobstojí.

Genese ani jediným slovem nenaznačuje, že jest dvojí květenu a zvěřenu rozeznávati, jednu, kterou Bůh na počátku stvořil, pro hřích andělů však zase zničil a v některých zkamenělých zbytecích ve vrstvách zemských uložil, a druhou, nynější, kterou Bůh na troskách a zříceninách prvé zničené a ve vnitru zemském pochované květeny a zvěřeny zase zbudoval. — A na druhé straně nevyhovuje theorie tato ani palaeontologii, která dokazuje, že fossilní vegetativní a animální druhy jsou s nynější rostlinnou a živočišnou říší jedním

organickým celkem. Poněvadž ani Písmo sv. o dvojí od sebe přesně odloučené květěně a zvěřeně ničeho neví, ani přírodověda toho odloučení nepřipouští, nemá restituční theorie ani v Písmě sv. ani ve přírodovědě žádného pozitivního podkladu. Zbývá taktó ještě theorie konkordistická a idealistická, pokud se týče, allegorická.

Ačkoliv theorie idealistická a allegorická stanovisko biblické při hexaëmeru ode stanoviska přírodovědeckého zcela přísně dělí a tak všem možným kollisím mezi Písmem sv. a moderní přírodní vědou již a priori předchází, přece má proti sobě veškeru téměř církevní tradici. Ale i kdybychom od této tradice odezřeli, svědčí proti ní jiné závažné důvody.

Při výkladu Písma sv. jest na prvním místě míti vždy na zřeteli hermeneutické pravidlo, že Písmo sv. musí se vykládati ve slovném smyslu potud, pokud tento smysl vůbec jest možen. Jen tenkráté jest jiného významu hledati, když slovný význam buď sám v sobě jest absurdní, aneb důsledně k absurdnostem vede. A proto by byla theorie idealisticko-allegorická jen tenkráté oprávněna, kdyby chronologický postup jednotlivých tvůrčích dní byl zhola nemožen. Než viděli jsme při rozboru theorie konkordistické, že tomu tak není. Mimo to podkopává theorie idealistická půdu jedné z nejdůležitějších dogmatických pravd, kterouž mosaické hexaëmeron hlásá. Není-li šest tvůrčích dní šest dob po sobě následujících, v nichž Bůh nebe a zemi vytvořil, nemá náš lidský týden žádného Bohem samým položeného základu. Jen tenkráté má náš týden nezvratný základ, je-li obrazem, typem, obleskem onoho téhodne, ve kterém Bůh sám šest dní pracoval, a sedmého dne od práce odpočinul. Je-li však šest dní jen šest obrazů, ve kterých Bůh stvořené bytosti andělům představil, aneb šest logických momentů aneb šest ideálních stanovisk, se kterých Mojžíš lidu israëlskému dílo tvůrčí vylíčil, aneb konečně pouhým symbolem zákona lidu israëlskému později na hoře Sinajské daného, jímž jej Bůh k šestidenní práci a ku svěcení dne sedmého zavázal, jest sedmerý počet dní téhodních úplně nahodilý. Tu však nelze pochopiti, proč Mojžíš právě šest, pokud se týče, sedm logických momentů ve tvůrčí činnosti Božské liší? Pak má William Clifford zcela pravdu, tvrdí-li, že tvůrčí hexaëmeron není základem našeho lidského téhodne, nýbrž opačně náš týden základem a příčinou, proč Mojžíš právě tvůrčí dílo na šest dní rozvrhuje. Z toho by plynulo, že by byl týden o šesti dnech pro práci určených se

sedmým dnem odpočinku již před Mojžíšem v národě israelském snad nějakou občanskou úmluvou zaveden a potom tradicionálně ustálen a teprv Mojžíšem o tvůrčí šestidenní jaksí dogmaticky opřen a posvěcen. Že tento výklad téhodne se stanoviska biblického velmi jest povážlivý, ano že může vésti k úplnému vyvrácení našeho téhodne se šesti dny pro práci a se sedmým dnem pro odpočinek určeným, leží na biledni.

Z těchto důvodů nezamlouvá se nám nikterak ani theorie idealistická ani allegorická, ačkoliv ji nechceme za bludnou prohlašovati, ani rozhodně zamítati. Máť pro sebe tak veliké authority, jako jest sv. Augustin, sv. Tomáš, že již úcta před svatostí a učností jejich nám brání, theorii tuto z bludu a ze sporu s pravdami zjevenými viniti. Byli-li sv. Augustin, sv. Tomáš a mnozí na slovo vzati theologové naší doby úplně přesvědčeni, že se theorie idealistická s exegesí biblickou úplně srovnává, nemíníme opačnou nauku za dogma prohlašovati, dokud Církev sv. svým neomylným soudem jinak nerozhodne.

Uváživše všechny důvody, které jednotlivé tyto theorie jednak doporučují, jednak však zase proti nim svědčí, máme subjektivně za to, že theorie konkordistická a to v modifikaci, kterou ji Güttler opatřil, snad jest pravdě nejpodobnější a to z těchto důvodů.

Theorie tato doporučuje se jednak se stanoviska biblické exegese, jednak také se stanoviska resultátů moderní přírodovědy.

Hlavní přednost její v tom záleží, že hájí historického postupu jednotlivých tvůrčích děl a dokazuje, že tento postup v hlavní věci úplně souhlasí s onou posloupností, ve které podle moderní přírodovědy celý vesmír vůbec a země naše zvlášt s veškerým svým organickým životem ze svého původního mlhového stavu se vyvíjela, až dosáhla stupně dokonalosti, na kterém nyní stojí.

Jest sice pravda, že zcela jinak znějí slova, kterými líčí Mojžíš tvůrčí šestidenní, a jinak také slova, kterými moderní přírodopytci své kosmogonické a geogonické soustavy osnují. Ale ačkoliv Mojžíš valně se liší od moderních přírodopytců co do formy líčení a mluvnického výrazu, přece co do věci není mezi jeho dějepravou a mezi výsledky nynější kosmogonie a geogonie žádného podstatného rozdílu.

Všechn rozdílnost mezi Genesí a přírodní vědou jest předně podmíněna různým stanoviskem, se kteréhož Mojžíš jakožto zákonodárce starozákonný vznik všech věcí líčí, a se kterého přírodopysci vývoj všehomíru a naší země pojímají.

Přírodovědecká kosmogonie vychází z pozdějších stavů světa a postupuje cestou analytickou ke stavům dřívějším a z těchto stavů zase ještě ku dřívějším atd., až dospívá k onomu stavu, ve kterém svět původně existoval, načež se od tohoto stavu zase vracejíc stopuje syntheticky vývoj světa až ke stupni, na němž nyní stojí, při čemž jediné spojitost kausální podle našich fyzikálních zákonů má na zřeteli. Přírodní věda uvažuje takto jediné vývoj hmoty a chce-li zůstat sama sobě věrna, neví ničeho a nemůže ani věděti o stvoření světa, které nespadá již do oboru jejího empirického zkumu a zpytu. A proto kosmogonie, která má býti přesně vědecká, nejedná o Tvůrci a stvoření světa (*de causa prima*), nýbrž toliko o světě a jeho vývoji (*de causis secundis*). Zcela opačně si vede zákonodárce Starého Zákona ve své dějepřevě o vzniku a vývoji světa a jeho jednotlivých bytostí. Jemuť bylo věcí nejhlavnější a nejpodstatnější, aby lidu israělskému vytknul, že jest Bůh svobodným původcem světa, jenž všecky věci svým všemohoucím slovem ku své cti a slávě a ku blahu člověka z ničeho stvořil, a aby mu nejvyšší a neobmezenou úctu k Bohu jakožto nejdůležitější zákon veškerého jeho života na srdce vložil. Neboť v tom právě záležela propast, která národ židovský od ostatních sousedních národů dělila. Kdežto tito slunce, měsíc, hvězdy, světlo, zvířata a rostliny za božstva pokládali a jim se klaněli, měli Židé na věky jen v jednoho Boha, Stvořitele nebe a země věřiti a jemu jedinému Božskou poctu vzdávati. A proto Mojžíš mluví na prvním místě jen o Bohu jakožto prvotné příčině všech věcí (*causa prima*) a o stvořených bytostech jen potud, pokud k Bohu jakožto ku své tvůrčí příčině v podstatném vztahu stojí, kdežto pro přírodopysce jest právě opačně činnost druhotných příčin a účín této činnosti, vývoj a výtvar tohoto vnějšího viditelného světa, předmětem nejdůležitějším. Chtěl-li Mojžíš svého cíle dojíti a národu israělskému víru v jediného Boha hluboko v srdce zaštipiti, nemohl a nesměl ve své dějepřevě tvůrčího díla Božského po způsobu přírodopysců líčiti a národu israělskému vypravovati, jak na počátku hmota ve stavu mlhovém prostor světový stejnou měrou vyplňovala, jak se z ní utvořily ohromné plynové koule, jak přišly tyto koule do pohybu a stále rostoucí

rychlostí tohoto pohybu oddělily od sebe na svém rovníku kruhová pásma a tak své oběžnice utvořily, jak pořád více se stahovaly, stahováním se rozžhavily a ve žhavě tekutou massu proměnily, jak ochlazováním povrchu naší země vznikaly znenáhla jednotlivé útvary kůry její atp. Kdyby byl Mojžíš tímto způsobem líčil vznik a vývoj země naší, jak snadno byli by Izraelíté, kteří podle výroku samého Mojžíše byli národem tvrdé šíje majícím a k modloslužbě velice nakloněným, zapomněli na Boha, Tvůrce nebe a země, a na jeho místo postavili a uctívali svět a jednotlivé bytosti jeho!

Aby Mojžíš lid israelský modloslužby a nevěry zachoval a zachránil, připisuje dopodrobna vznik všech světových bytostí tvůrčí činnosti Božské. Proto mu nestačí všeobecně oznámiti, že Bůh všecko stvořil, nýbrž rozvrhuje dílo tvůrčí ve hlavní jeho části, jak zcela přirozeně po sobě vznikati musily, a praví, že Bůh stvořil světlo, oblohu, pevnou zemi, moře, rostlinstvo atd. Z té příčiny připisuje také Mojžíš jedině Bohu vznik všech světových bytostí nehledě k tomu, zda-li Bůh při tomto vzniku neprostředně svou všemohoucností je stvořil aneb již k jejich vzniku fyzikálních sil hmoty použil a tak jen prostředně jejím původcem se stal. Ačkoliv vznik mnohých bytostí, které Mojžíš Bohu neprostředně připisuje, přírodověda zcela přirozeně odvozuje z činnosti fyzikálních sil, přece mezi Genesí a výsledky přírodovědeckými není v této příčině sporu pražádného. Neboť stvořené bytosti jakožto druhotné příčiny jsou činny toliko mocí a silou příčiny prvotné. A proto mohl Mojžíš Bohu vším právem přivlastniti i všecky činnosti stvořených bytostí a účiny jejich, ano vzhledem ke hlavnímu účelu, jež z popudu Božského při své dějepřevě o hexaëmeru sobě vytknul, musil tak učiniti. Poněvadž z původní prahmoty nemohl se vytvořiti nynější svět slepě pouhými fyzickými silami, musil Bůh neprostředně ve vývoj této hmoty svou tvůrčí činností zasahovati a působnosti sil přírodních do hmoty vložených jistý směr určovati, aby mohl tak uskutečniti světový pořádek, který od věčnosti do ideálního světového plánu ve svém rozumu obsaženého byl pojal. Mojžíš prohlašuje Boha za Stvořitele všech světových bytostí a vytýkáje tak poslední a nejvyšší původ a důvod jejich doplňuje výzkumy přírodovědecké, které hledíce toliko ku vnějším zjevům věci úplně odezírají od otázky, odkud a proč tyto zjevy jsou právě takové, jaké jsou.

Jen tenkrát nedá se mosaická dějepřeva se přírodní vědou srovnati, když tato na stanovisko materialistických absurdností se

stavíc za exaktní vědecký výzkum prohlašuje nemožnou, jak rozumu tak i samým přírodovědeckým principům se přičící smyšlenku, že fyzikální síly a jejich zákony beze vší transcendentální působnosti všemohoucí a všemoudré bytosti Božské vývoj světa se všemi jeho bytostmi, od nerostu až ke člověku, úplně vysvětlují. Než pravá přírodověda, která svědomitě empirickou methodou se řídí, musí vyznati, že při zpytu přírodního života dospívá k jistým mezím, kterých nemůže překročiti. A právě do tohoto oboru za přírodovědeckým zpytem se rozprostírajícího vniká Mojžíš a odpovídá na otázky, o kterých přírodověda praví: „ignoramus et ignorabimus“, hlásaje veškerému lidskému pokolení, že Bůh nebe a země z ničeho stvořil a veškeren svět se všemi tělesy nebeskými uvedl do pořádku, ve kterém jej nyní spatřujeme.

Mezi dějepravou mosaickou a přírodními vědami není takto nejen žádného sporu, nýbrž jeví se nejkrásnější harmonie. Přírodověda stopuje veškeren vývoj světa a jeho života až k jeho počátku, před nímž zastavuje kroky své. Mojžíš však pokračuje v díle, které přírodověda započala, ale ke konci přivesti nemůže, a vysvětluje tento počátek věcí. Mojžíš a přírodověda mají takto jeden a týž předmět: tento vnější viditelný svět se všemi bytostmi jeho. Ale na tento předmět pohlížejí s různého stanoviska. Mojžíš jedná o prvém původu a vzniku všech věcí, kdežto přírodověda vysvětluje vývoj a výtvar těchto věcí.

Druhý rozdíl, jenž se jeví mezi mosaickou dějepravou a přírodovědeckými kosmogoniemi, záleží v tom, že tyto buď vývoj celého všemohoucího aneb aspoň naší sluneční soustavy vysvětlují, kdežto Mojžíš o všemohoucího toliko ve prvém verši Genese poznamenává: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“, a ihned na to přechází k líčení vývoje naší země a jejího života. A zmiňuje-li se přece ještě později (při díle dne čtvrtého) o nebeských tělesech, slunci, měsíci a hvězdách, činí tak jen potud, pokud tato tělesa k zemi naší v nutném poměru stojí. Jinak se nezabývá otázkami kosmologickými. Vývoj nebeských těles a naší sluneční soustavy leží úplně mimo cíl jeho dějepravy. Jen oněm událostem a zjevům přírodním věnuje svou pozornost, které pro obyvatele naší země mají nějakou důležitost. V tomto smyslu jest ovšem mosaická dějeprava geocentrická, ačkoliv by bylo nemístno, Mojžíše za odpůrce a nepřítele soustavy Koperníkovy prohlašovati, jak činí někteří přírodozpytci z neznalosti stanoviska, na kterém Mojžíš při líbě tvůrčího šestidenní stojí.

Ačkoliv Mojžíš a přírodověda stojí zcela na různém stanovisku v otázkách kosmogonických, geogonických, astronomických, geologických, palaěontologických atd., není přece mezi Genesí a resultáty těchto jednotlivých věd ve hlavních věcech sporů pražádných. To platí také o významu jednotlivých dní tvůrčích. Znamenají-li tyto dni, jak theorie konkordistická tvrdí, neurčité doby, jeví se nám mezi chronologickou posloupností děl v Božském šestidenní stvořených a mezi vývojem světa a naší země, jak jej nynější přírodověda vytýká, ve všech podstatných věcech nápadná shoda a harmonie. K vůli jasnějšímu přehledu nebude od místa hlavní body harmonie Písma sv. a přírodovědy v této příčině vedle sebe postavití.

Písmo sv. praví:

1. Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.
2. Země pak byla pustá a prázdná,
3. a tma byla nad propastí,
4. a Duch Boží vznášel se nad vodami.
5. I řekl Bůh: Buď světlo. A učiněno jest světlo.
6. A oddělil Bůh světlo od temnosti.

Přírodověda učí:

1. Na počátku byla beztvárná ve veškerém světovém prostoru rozptýlená hmota, z níž se celý vesmír (všecka tělesa nebeská i s naší zemí) vytvořil.
2. Země naše byla žhavou koulí, jež byla prosta všeho organického života a byla
3. se všech stran obklíčena hustým mrakem vodních a různých minerálních par,
4. které ochlazením zhustly, v kapalnou tekutinu se proměnily a na povrchu zemském se soustředily.
5. Tím, že ony mraky zhustly a na povrch země sprchly, zřídla hustota parokruhu naší zemi obkličujícího a světlo sluneční počalo osvětlovati samostatné těleso naší země.
6. Než různými látkami, které kapalná tekutina povrch naší země tvořící ze sebe vypařovala, zhustl zase parokruh naší země tou měrou, že nemohlo jím světlo pronikati,

7. A nazval světlo dnem a tmou nocí.
 8. I učinil Bůh oblohu a oddělil vody, kteréž byly pod oblohou, od těch, kteréž byly nad oblohou.
 9. Rekl pak Bůh: Shromážděte se vody, kteréž pod nebem jsou, v místo jedno, a ukaž se sucho. A nazval Bůh sucho zemí a shromáždění vod nazval mořem.
 10. I řekl: Zplod' země bylinu zelenou a vydávající símě, a stromoví plodné nesoucí ovoce podle pokolení svého, v němž by bylo símě jeho na zemi. I stalo se tak.
 11. A učinil Bůh dvě světla veliká; světlo větší, aby panovalo nade dnem, a světlo menší, aby panovalo nad nocí: i hvězdy.
 12. I stvořil Bůh velryby veliké, a všelikou duši živou a hýbající se, kterouž vydaly vody ve tvárnostech jejich, a všeliké létavé podle pokolení jeho. — A učinil Bůh zvířata zemská podle tvárností jejich, i hovada i všeliký zeměplaz podle pokolení jeho.
- a tak se poznovu naše země zahalila v temnou noc, až konečně světlo nade tmou zvítězilo a
 7. od té doby pravidelně jednu nebo druhou polovici naší zeměkoule osvětlovalo.
 8. Z jedné části plynových a parních látek, z nichž se parokruh skládal, utvořil se náš vzduch, kdežto část druhá v kapalnou hmotu se proměnila a na povrch země naší spadla.
 9. Utvoření azoických prahor způsobilo rozdíl mezi pevnou zemí a mořem, kterýžto rozdíl byl příčinou dalšího vývoje a výtvaru jednotlivých geologických period.
 10. Na pevné zemi vznikla nejnižší vegetace.
 11. Mezi tím očistil se vzduch dosud ještě mnohými parami prosycený tou měrou, že slunce, měsíc a hvězdy ve vší své stkvoucí záři naší zemi se objevily.
 12. Vegetace a pravidelné střídání dne a noci jakož i jednotlivých ročních počasí poskytlly možnost vzniku života animálního, jenž současně s vyššími druhy rostlinnými v jistém postupu a pořadu se vyvíjel.

Vývoj říše rostlinné a živočišné podle Genese a věd přírodních v tomto asi pořádku postupoval :

Podle Genese :

1. byliny zelené, — zvířata vodní,
2. byliny vydávající sémě, — plaz duše živé a létavé,
3. stromoví plodné, nesoucí ovoce, — hovada, zeměplazi a zvířata zemská.

Podle přírodovědy :

1. rostlinstvo bezděložné, — zvířata vodní,
2. rostlinstvo jednoděložné, — plazy a ptactvo,
3. rostlinstvo dvouděložné, — zvířata zemská.¹⁾

Z toho přehledu vidíme, že Mojžíšova dějeprava, ačkoliv neuzívá vědecké terminologie nynější přírodovědy, přece s jejími resultáty ve hlavní věci úplně souhlasí. Při tom ovšem nechceme zapírat, že jsou dosud přemnohé otázky mezi 1. hl. Genese a moderní přírodovědou ještě sporny. Než tyto spory nedají se jen tenkrát nikterak urovnati, když přírodověda stůj co stůj chce s Genesí se příti. V tomto případě prohlašuje každou svou hypotese, i kdyby měla do sebe sebe menší pravděpodobnost, ihned za exaktní výzkum přírodovědecký a hájí jí s tím větším úsilím, čím nápadněji biblické dějepravě o Božském šestidenní se protiví. Tak kupí úmyslně ohromnou spoustu nesnází a sporů, pro které prý Genese podle jejich domněnek naprosto a nikdy s výsledky přírodovědeckými nelze srovnati. Než přírodověda, která jen výzkumy jisté za jisté prohlašuje, všem ostatním svým ještě nedokázaným teoriím jen větší nebo menší pravděpodobnost připisuje, ráda doznává, že ve hlavních a podstatných pravdách mezi ní a dějepravou Genese není sporu pražádného.²⁾

Z této příčiny doporučuje se také theorie konkordistická podle našeho skromného mínění přede všemi ostatními teoriemi. Vyhovujeť úplně požadavkům biblické exegese a při tom dokazuje shodu Písma sv. se přírodovědami ve všech důležitých otázkách vzniku a vývoje světa a naší země se týkajících.³⁾ Poněvadž však dosud authentického výkladu tvůrčího hexaëmera nemáme, platí také zde výrok apoštola národů: „Unusquisque in suo sensu abundet“,⁴⁾ jímž každému ve věcech nepodstatných ponechává volné mínění, jen když jest subjektivně přesvědčen, že úplně správně jedná.

¹⁾ Güttler: l. c. S. 121 f.

²⁾ Karl Braun S. J.: Über Kosmogonie. Münster 1889. S. 213 ff.

³⁾ Palmieri: Tractatus de Deo Creante et Elevante. Romae 1878. p. 146.

⁴⁾ Řím. 14, 5.

Různost teorií, kterými katoličtí theologové a filosofové shodu mezi Genesí a přírodovědami vysvětlují, jest patrným důkazem, jak velikou volnost poskytuje církev vědeckému bádání ve všech otázkách přírodovědeckých, jsouc pevně přesvědčena, že čím více přírodověda do svatyně přírodního života vniká a její krásu a velebnost poznává, tím více se musí kořiti Tomu, jenž tuto svatyni zbudoval. A čím hlouběji tuto přirozenou svatyni všehomíru prozkoumá, tím jasněji a všestranněji pozná také základ, na kterém svatyně vyšší, svatyně nadpřirozená Zjevení Božího jest zbudována. A poněvadž obě tyto svatyně — příroda a Zjevení Boží — jeden a týž Božský Stavitel budoval, jest tolik jisto a každý nový přírodovědecký výzkum tuto pravdu vždy poznovu potvrzuje, že přírodověda nikdy nedospěje k resultátu, jenž by některé pravdě zjevené v jakékoliv příčině odporoval.

Jsou-li tedy ještě mezi Genesí a geologií, palaěontologií, astronomií atd. některé záhady, kterých tyto vědy na nynějším stupni svého vývoje nedovedou rozřešiti, jest s naprostou jistotou očekávati, že tak učiní v budoucnosti, až se povznesou na vyšší stupeň dokonalosti a v taje dějin vývoje světa vůbec a naší země zvlášť vniknou hlouběji, než se jim dosud podařilo.

Každý nový stupeň v pokroku a vývoji přírodověd bude vždy novým důkazem pro pravdu Genese. Tak bude sama materialistická přírodověda i proti své vůli nucena, pravdu křesťanskou dokazovati a potvrzovati, podobně jako prorok Balám, jenž byv povolán od Baláka, krále Moabského, by zlořečil lidu israělskému, místo zlořečení třikráte mu z rozkazu Božího musil žehnati a dobrořečiti.¹⁾ A proto i kdybychom si tohoto pokroku nepřáli již ze přirozené Tvůrcem samým hrudi naší vštípené touhy po vládě nad přírodou, kterou ji službě své podrobujeme, musili bychom přírodovědě za každý nový její výzkum vroucně děkovati již také proto, že jím vždy poznovu, vždy jasněji a nezvratněji dokazuje jednu z nejzákladnějších pravd, na nichž Zjevení křesťanské jest zbudováno, že totiž mezi knihou přírody a knihou Zjevení Božího vládne nejkrásnější harmonie.²⁾



¹⁾ Num. hlava 23. a 24.

²⁾ Institutiones philosophicae. Montis Casini 1875. tom. II. pag. 306 sqq.; P. Vychodil: Apologie křesť. str. 195 sld.; Fil. Heusler: Vědy přírodní a bible. Brno 1888. Str. 89 sldd.

G. Zachovávání světa.

(Conservatio mundi.)

§ 88.

Zachováváním tvorstva rozumíme onu svobodnou, na venek se jevící činnost Božskou, která působí, že všechny věci stvořené jak v sobě, tak i ve svém svazku a vztahu světovém, nejen co do své podstaty, nýbrž i co do svých sil potud trvají, pokud toto jejich trvání úradkům prozřetelnosti Božské jest přiměřeno.

Nutnost zachovávání světa se strany všemohoucnosti Božské plyne zcela zřejmě z pojmu jestoty stvořené.

V pojmu každého tvora jest dvojí moment rozeznávati: 1. prvý vznik jeho jestoty „es nihilo sui et subjecti,“ a 2. další trvání této jeho jestoty. Tento dvojí moment nedá se naprosto od pojmu bytosti stvořené odmysliti. Kdyby bytosť stvořená po svém vzniku dále netrvala, musila by v témže okamžiku vzniknouti a zase hned zaniknouti, což, jak patrné, jest zhola nemožno. A proto musí ke tvůrčí činnosti, již Bůh světu dal prvý vznik, přistoupiti ihned činnost zachovavací, již Bůh stvořenou jestotu světa dále v bytu drží. — Pojem zachovávání světa ještě více nám ozřejmí, rozebereme-li různé způsoby, kterými Bůh může věc v bytu udržovati. To se může státi:

1. záporně, pak-li Bůh moha věc zničití, jí neničí a neruší, a

2. kladně, pak-li nějakou skutečnou činností k zachování jejího bytu spolupůsobí, což se zase může státi buď *a)* „per accidens“ (nepřímě) nebo *b)* „per se“ (přímě).

a) Kladně a „per accidens“ (nepřímě) zachovává Bůh věc, odstraňuje-li od ní překážky, které by její byt mohly zničití, jako na př. chrání-li nějakou věc ohně, by neshořela.

b) Kladně a „per se“ udržuje věc v jejím bytu, působí-li na ni samu nějakým vlivem, bez něhož by ve svém trvání nemohla obstáti, což se může zase dítí dvojím způsobem, a to buď *a)* prostředně nebo *β)* neprostředně.

α) Zachovává-li Bůh semenné potence nějaké organické bytosti, kterými se bytosť tato může rozplozovati a tak svůj druh udržovati, aneb stará-li se jí o potravu, bez níž by nemohla obstáti, pak ji zachovává prostředečně. Při prostředečném zachovávání věci užívá Bůh, jak patrnó, příčin druhotných, kterými jim poskytuje, čeho ku svému životu mají potřebí.

β) Mimo tento prostředečný vliv působí Bůh na byt věci stvořených také ještě vlivem neprostředným či hlavním, principálním, (jak jej sv. Tomáš nazývá,¹⁾ jenž v tom záleží, že sám sebou, tedy přímě nepoužívaje bytostí druhotných jestotu bytostí stvořených stále v bytu udržuje.

Všechny bytosti stvořené bez rozdílu zachovává Bůh záporně, an jejich bytu neničí, ačkoliv jej, naprosto řečeno, může zničiti. Avšak mimo tento záporný způsob zachovává je Bůh také kladně, což podle jejich povahy zase různým způsobem činí.

Bytosti, jejichž existence a život na jiných bytostech závisí, tedy bytosti zrušitelné a pomíjející, udržuje v bytu jak „per accidens,“ an odstraňuje od nich všecky překážky jejich existenci ohrožující, tak i „per se“ a to jak prostředečně tak i neprostředně, an jim poskytuje nejen to, čeho k životu mají potřebí, nýbrž i jejich vlastní a vnitřní jestotu nepřetržitým konem svým v bytu udržuje.

Všecky věci složené směřují svou přirozeností zase k rozkladu částí, z nichž v jeden celek byly spojeny. A proto jest k jejich zachování potřebí, aby byly chráněny ode všech škodlivých vlivů, které působíce rozklad jejich jednotlivých částí jejich trvání ohrožují, a aby zároveň byly opatřovány všemi prostředky, jež jim k jejich bytu jsou nezbytny.

Všecky bytosti, i ty, které z částí jsou složeny, mají sice v jisté míře samy v sobě více méně přirozenou mohutnosť a snahu, jíž se varují všech škodlivých vlivův a vše si opatřují, čeho ku své existenci potřebují. A v tomto smyslu se může říci, že mají přirozenou schopnosť a náklonnost samy sebe v bytu udržovati. Než této schopnosti nemohou uskutečniti bez pomoci a přispění bytostí jiných. Všude ve přirozeném (jakož i nadpřirozeném) řádu světovém vidíme, že bytosť na bytosti závisí a že bez bytosti, na níž závisí, ani existovati ani činností sobě přiměřených nemůže jeviti. Všechny bytosti ve všemmíru jsou na sebe odkázány vespól jak samy o sobě tak i ve svém svazku s ostatními stvořenými bytostmi se pod-

¹⁾ I. qu. 104. art. 1. et 2.

miňující. Tím, že Bůh jak přirozenost všech věcí tak i jejich světový vztah ku všem ostatním stvořeným bytostem tak zřídil a uspořádal, že se na vzájem v bytu udržují a si poskytují vše, čeho ku svým činnostem, ať neorganickým, ať organickým, ať duševným, ve všech jejich projevech mají potřebí, zachovává je také v jejich existenci, ovšem jen „per accidens“ a prostředečně. A na tomto zachovávání případném a prostředečním věci stvořených zakládá se hlavně plán prozřetelnosti Božské v tomto světě.

Již na jiném místě jsme dovedli, že žádná bytosť ve všemíru není bez jistých potencií či sil, které hledí uskutečniti a tímto uskutečněním dosíci dokonalosti, k níž její přirozenost jest určena a k níž také proto svou vnitřní povahou směřuje. Poněvadž však žádná potence nemůže ku své přiměřené činnosti přejíti sama sebou, beze všeho vlivu vnějších na ni působících bytostí, nestojí a nemůže státi žádná bytosť stvořená ve všemíru sama o sobě, nemůže býti úplně osamocena beze všeho vztahu k bytostem jiným. Každá jednotlivá bytosť jest toliko částí celku a jen jakožto část celku dochází svého cíle, k němuž jest svou přirozeností určena. Bez vzájemného vztahu mezi sebou nelze světových bytostí ani mysliti.

Jest zákon ve fysice všeobecně uznaný, že hmotné těleso může své síly atomové, molekulární jakož i síly massy (tíži, gravitaci) jeviti jen tenkrát, může-li jimi na jiné těleso působiti. Kdyby existovalo ve prostoru všehomíru jen jediné jednotné těleso, nemělo by žádné činnosti a trvalo by věčně na jednom místě v klidu naprostém a nezměnitelném. Činnost světových bytostí a fysický jakož i mravní řád světový v této činnosti založený opírá se nutně o všeobecnou vzájemnou vztažnost a vespólnou podmíněnost bytostí stvořených. A tato jejich vztažnost a podmíněnost jeví se nejen v říši nerostectva, nýbrž i v říši rostlinstva a živočišstva, jakož i v životě lidském. Tak se stává, že jedna bytosť podmiňující byt a činnost bytosti druhé ji také „per accidens“ a prostředečně zachovává. Poněvadž však všechny síly, jimiž přírodní bytosti na sebe na vzájem působí a tak se v bytu a činnosti udržují, mají v Bohu svou prvotnou a naprostou příčinu, proto Bůh sám zachováváje tyto síly a umožňuje jejich činnosti udržuje v existenci „per accidens“ a prostředečně bytosti samy.

Této prostředečné a nepřímé zachovávací činnosti však bytosti „per se“ neporušitelné, jakými jsou bytosti duchové,

nejen nepotřebují, nýbrž ji přímě a zhola vylučují. Bytosti duchové nejsou žádnému rozkladu podrobeny, nemohou také žádnou silou přírodní byti zrušeny a zničeny a nepotřebují proto také ku svému trvání žádného prostředku a žádné pomoci se strany jiných bytostí stvořených. — Avšak není žádné bytosti ve veškerém oboru přírody, jež by mohla sama sebou svou vlastní mocí a silou bez neprostředné a přímé působnosti Božské ve svém bytu trvati. A proto musí Bůh všechny stvořené bytosti, jimž dal svou tvůrčí mocí vznik, stále neprostředně a přímě v bytu zachovávatí.

Těto přímé zachovávací činnosti Božské žádá s naprostou nutností sama jestota stvořených bytostí.

Jako bytosti světové bez rozdílů, jsou-li hmotné nebo duchové, jsouce již svou jestotou bytostmi nahodilými (entia ab alio), závislými (entia dependentia) a poměrnými (entia relativa), nemohou míti důvodu svého vzniku samy v sobě, tak nemohou také míti samy v sobě důvodu svého dalšího trvání. Z pojmu bytostí nahodilých s naprostou nutností plyne, že právě tak, jako jsou tyto bytosti „entia ab alio“ ve prvém okamžiku svého vzniku, jsou také „entia ab alio“ ve veškerém svém dalším trvání. Jako bytosti stvořené právě proto, že jsou bytostmi nahodilými, nemohly samy sebou vzniknouti, tak také nemohou se samy sebou v bytu udržovati. A proto jako Bůh všemohoucí vůlí všechny věci, které existují, z ničeho stvořil, tak také je musí bez ustání touže všemohoucí vůlí v existenci zachovávatí a udržovati.

Pravíme-li, že Bůh musí všechny stvořené bytosti v existenci udržovati, netvrdíme tím nikterak, že svět a jeho jednotlivé bytosti nemají vlastního bytu. Jako Bůh stvořením postavil světové bytosti mimo sebe, udělil jim jestotu a byt jim vlastní, tak je také v této jejich jestotě a v tomto jejich bytu svou všemohoucností zachovává. Bytosti stvořené mají svou vlastní jestotu a svůj vlastní byt, jen že tato jejich jestota a tento jejich byt na Bohu jako na své účinkující příčině úplně a naprosto závisejí.

Sv. Tomáš tuto pravdu takto dokazuje: „Dokonalost, o kterou se příčina účinkující se svým účinem sděluje, trvá někdy v účinu i tenkrát, když byla ukončena činnost, kterou účinkující příčina účín způsobila, někdy však netrvá. Trvá v účinu tato dokonalost, když se sděluje předmětu, jenž má v sobě schopnost, dotčenou dokonalost sobě přivlastniti a dále v sobě podržeti, aneb když tato

dokonalost jest zároveň v účinkující příčině principem činnosti. Nemá-li však ani prvá ani druhá okolnost místa, pak účín dokonalosti, které účinkující příčinou nabyt, hned zase pozbývá, jakmile účinkující příčina přestává svou činnost jeviti. Příklady to objasní:

1. Když stavitel řádně postavil dům, dům tento nepotřebuje (aspoň na delší dobu) žádné činnosti a péče stavitelovy, aby tak, jak byl postaven, dále trval. A totéž platí o všech dílech uměleckých a řemeslnických, která byla zhotovena z látky pevné a trvalé. —

2. Podobně trvá teplo v tělese ohřátém i tenkrát, když těleso záhřevné bylo odstraněno, poněvadž záhřevné těleso se sdělilo s tělesem zahřátým o sám princip záhřevnosti, — o teplo. Proto může ohřáté těleso podle míry přijatého tepla zase jiná tělesa zahřívati.

3. Avšak světlo, jímž těleso svítící tělesa temná osvětluje, v tom okamžiku ze předmětů osvětlených mizí, jakmile těleso svítící přestane své paprsky na ně vysílati. Těleso temné není schopno, (aspoň do jisté míry), aby v sebe přijalo princip či zdroj světla samého. Zhasne-li za temné noci ve světnici svíce, hned se celý prostor světnice v hustou tmu halí. — Než Boha nelze přirovnati 1. ani k pouhému staviteli světa ani 2. nelze si mysliti, že by byl při stvoření udělil světu moc, jíž by sám sebou beze vší další působnosti Božské dále mohl trvati. 3. Jedinou analogii se zachovávací mocí Božskou nám podává světlo.

Ad 1. Ku stvoření světa nepoužil Bůh žádné látky, žádného staviva, jako stavitel používá ku stavbě domu, nýbrž stvořil i světovou látku, z níž pak teprv svět zbudoval. A poněvadž bytosti stvořené nevznikly ze substrátu již dříve existujícího, jak dům ze staviva ku stavbě připraveného, nýbrž povstaly úplně z ničeho (ex nihilo sui et subjecti), nemohl Bůh stvořením uděliti existence bytostem, které již přede svým vznikem samy ze sebe a samy v sobě měly schopnost, tuto existenci v sebe přijati a přijatou dále v sobě podržeti. Co vůbec neexistuje, nemůže ani ničeho činiti ani trpěti. Bytosti stvořené byvše v řádu konkrétní a skutečné existence pouhou nicotou, nemohly si samy sebou ani prvého bytu ani pokračování jeho uděliti. Jako se mají zcela nelišně ku svému v z n i k u, mohouce buď vzniknouti (ovšem působením příčiny vnější), nebo nevzniknouti a tak navždy v řádu skutečné existence pouhou nicotou zůstati, tak se mají také zcela nelišně k dalšímu svému trvání. Jako vznikly příčinou jinou a nikoliv samy sebou, tak také trvají příčinou jinou a nikoliv samy sebou.

Bytosti stvořené jsou naprosto neschopny, aby nabyly účasti v naprosto nutném trvání oné bytosti, jež má svůj byt sama od sebe. Není možno, aby stvořené bytosti, jež jsou svou vnitřní podstatou bytostmi nahodilými (*entia ab alio*), se staly v jakémkoliv příčině a v jakémkoliv směru bytostmi od sebe. Poněvadž prvý vznik bytostí nahodilých má jedině svůj důvod v konu všemohoucí vůle Boží, jímž Bůh učinil, že tyto bytosti vznikly, musí i další jejich trvání míti svou poslední příčinu v téměř konu vůle Boží, jímž Bůh bez ustání působí, že bytosti stvořené dále trvají.¹⁾

V Bohu jest stvoření a zachovávání světa jen jediným, naprosto nerozdílným konem, kterýž toliko ku dvěma různým terminům směřuje a podle toho také různě se pojímá. Kon tento jediný a nerozdílný nazývá se stvořením světa, pokud působí prvý vznik věcí, a nazývá se jeho zachováním, pokud bytosti do existence již uvedené v této jejich existenci dále udržuje. Proto také vším právem sluje činnost, jíž Bůh svět zachovává, pokračováním tvůrčí činnosti Božské (*continuata creatio*).

Nazýváme-li však zachovávací činnost Božskou pokračováním stvoření, nechceme tím říci, že Bůh svět stvořený v každém okamžiku ničí a z ničeho zase opět tvoří. Tento názor byl by zcela absurdní, poněvadž by bylo naprosto nepochopitelné, proč by Bůh svět ustavičně ničil, kdyby jej chtěl po každém zničení zase znovu z jeho nicoty v existenci uváděti.

Zachovávání světa nazývá se jen proto pokračováním činnosti tvůrčí, poněvadž též kon Božský s podstatou Božskou věčně tožný, jímž Bůh svět z ničeho stvořil, stále trvá a tímto svým trváním (pokračováním) svět v existenci udržuje.²⁾

Trvá-li však nedělitelný tvůrčí kon stále, netrvá proto, aby svět stále z ničeho do skutečné existence uváděl, nýbrž toto jeho stálé trvání má jedině za účel, aby svět jednou v existenci uvedený v této existenci dále držel, jak velmi případně sv. Tomáš dí: „*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore.*“³⁾ Ale ačkoliv stvoření a zachovávání světa jest v Bohu jen jediný nedělitelný kon, přece se nesmí dvojí

¹⁾ I. qu. 104. art. 1.

²⁾ Dr. Konst. Gutberlet: *Die Theodicee*. Münster 1890. 2. Aufl. S. 191 ff.

³⁾ I. qu. 104. art. 1. ad 4.

tato činnost (stvoření a zachovávání) ztotožňovati a zaměňovati. Mezi Božskou činností tvůrčí a zachovávací není sice rozdílu věcného v samé podstatě Božské obsaženého, ale poněvadž jedna a táže činnost Božská směřuje k různému vnějšímu terminu — stvoření ku prvému vzniku věcí, zachovávání k dalšímu jejich trvání — jest přece mezi stvořením a zachováváním světa činiti rozdíl, který proti věcnému rozdílu rozdílem virtuálním (*cum fundamento in re*) nazýváme.

Bůh není takto pouhým stavitelem, jenž zbudovav svět a postarav se o pravidelný pořádek jeho vývoje, odevzdal jej službě člověka. Neboť v tomto případě trval by dále svět právě tak, jako dům z pevného staviva vystavěný, svou vlastní mocí a silou beze všeho působení Božského, což však vnitřní bytnosti světa jakožto bytosti nahodilé a podmíněné přímě odporuje. Kdyby byl svět tvůrčí mocí Božskou sice vzniknul, ale po tomto svém vzniku již dále mocí své vlastní jestoty existoval, byl by sice v okamžiku svého vzniku (*in fieri*) bytostí nahodilou, závislou a poměrnou, ale v dalším svém trvání (*in esse*) již bytostí nutnou, nezávislou a naprostou, což naprosto rozumu odporuje. Poněvadž další trvání nedá se odmysliti od jeho vzniku, musí toto trvání právě tak na Bohu záviseti, jak prvý vznik světa. Byl-li tedy svět ve svém vzniku bytostí nahodilou, na bytosti nutné a naproste závislou, musí jí zůstatí také ve veškerém svém dalším trvání. Jako se nedá vznik světa mysliti beze tvůrčího konu Božského, tak jeho další trvání nedá se mysliti bez zachovávací činnosti Božské.

Ad 2. Zachovávací činnost Božská nesmí se také mysliti podobně jako činnost, kterouž záhřevné těleso zachovává teplo v tělese zahřátém. Neboť záhřevné těleso sdílí se s tělesem zahřátým o zdroj tepla samého, o svou záhřevnost. A proto těleso zahřáté může svůj záhřev zase na jiné těleso přenášeti a státi se tak vzhledem k němu zdrojem tepla jeho. Takto jest jednak tělesem zahřátým, ano svůj záhřev od jiného záhřevného tělesa přijalo, jednak může býti zas vzhledem k tělesu, na něž svůj záhřev přenáší, tělesem záhřevným.

Zcela jinak zachovává Bůh tento viditelný svět. Činnost zachovávací, podobně jako činnost tvůrčí a vůbec každá činnost Božská na venek jest se samou jestotou Božskou věcně tožna. V Bohu jakožto bytosti naprosto jednoduché není mezi jeho jestotou (bytností, přirozeností a podstatou) a mezi jeho činností žádného věcného rozdílu. A poněvadž se Bůh nemůže se žádným tvorem

sdíletí o svou jestotu, nemůže se s ním sdíletí ani o svou činnost entitativně pojatou. Jako tvůrčí moc jest výhradně jen Bohu vlastní a nemůže žádnému tvorů se přivlastniti, tak jest také jediné Bohu vlastní ona činnost, kterouž Bůh svět z ničeho do existence uvedený v této existenci stále drží, jak výslovně sv. Tomáš učí, an dí: „Deus non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi.“¹⁾

Ad 3. Jedinou obdobu se zachovávací činností Božskou vidíme na světle, které předměty temné jen potud osvětluje, pokud své paprsky na ně vysílá. Jakmile zdroj, z něhož se světlo vyroňuje, přestane své paprsky ze sebe vydávati, ihned veškero světlo mizí a všude čirá tma se rozprostírá. Podobně se má i se zachovávací činností Božskou. Svět jen potud v bytu trvá, pokud jej Bůh v tomto bytu zachovává. Kdyby Bůh jen jediný okamžik přestal svět v bytu udržovati, ihned by se svět v niveč obrátil. Ku zničení světa nebylo by tedy potřebí žádného kladného konu Božského, nýbrž stačilo by k tomu pouhé odepření a vzdálení od něho činnosti zachovávací.

Svět jsa bytostí nahodilou závisí na Bohu jak ve svém vzniku tak i ve veškerém svém trvání. Tato závislost není však pouze abstraktní a ideální, jako na příklad závisí účín ve svém dalším trvání na stvořené příčině účinkující. Když maluje malíř obraz, závisí sice věcně na něm ve svém vzniku, když však jest již vymalován, jest jeho poměr k malíři jen ideální, poněvadž další činnosti malířovy již nepotřebuje. Svět však závisí na Bohu věcně, skutečně, pozitivně a konkrétně jak ve svém vzniku, tak i v další své existenci. Vyhodí-li někdo kámen do vzduchu, padá nutně podle zákona tíže k povrchu země. Aby v jisté výši utkvěl a dále již k zemi nepadal, musí v této výši nějakou fysickou silou jeho sílu tíže překonávající se zadržeti a upevniti. Jakmile však tato síla přestane na něj působiti, ihned k zemi padá.

Podobně se má svět k zachovávací činnosti Božské. Svět jsa bytostí, jež sama sebou se má zcela nelišně jak ku svému vzniku tak i ku svému trvání a proto vzhledem k tomuto vzniku a k tomuto trvání jest holou nicotou, spěje svou vlastní vnitřní přirozeností i tenkrát, když vnější příčinou bytu nabyt, zase

¹⁾ I. qu. 104. art. 1. ad 2.

k nicotě. Aby do této nicoty zpět zase neupadl, musí býti v bytu stálou a nepřetržitou činností Božskou zachováván. A proto ve pravém smyslu svět a všechny jeho bytosti, od atomu až k nejdokonalejšímu duchu andělskému, na Bohu visí. V Bohu mají jediný důvod svého trvání, své existence, svého života.¹⁾ Svazek, jenž svět k Bohu váže, náleží k samé podstatě věcí stvořených. Odmysliti ode světa tento svazek znamená tolik, jako svět zničiti nebo jej proměnití v bytosť naprosto různou, než skutečně jest, t. j. v bytosť nutnou, nezávislou a naprostou, což však zdravému rozumu a všem jeho logickým zákonům zcela očividně odporuje. Proto jest Bůh každého tvora tak blízek, jako tvor sama sebe blízek jest. Když apoštol národů hlásal Athénským neznámého Boha, pravil, že Bůh všech tvorů jest tak blízek, že se ho mohou tak říkaje domakati, a připojil k tomu důmyslná slova: „Nebo v něm žijeme a hýbáme se i jsme“ („ζῶμεν, κινούμεθα καὶ ἔσμεν“²⁾).

V Bohu žijeme, — bez Boha, mimo Boha nemohli bychom jako rozumní tvorové žítí. Náš lidský život jest založen na Bohu, jest podmíněn Bohem. Bez Boha nebyli bychom tvory rozumnými, nebyli bychom lidmi.

Ale v Bohu se také hýbáme, — bez Boha a mimo Boha nemohli bychom žítí ani životem oněch nerozumných tvorů, kteří pohybem jsou opatřeni, jako jsou zvířata, rostliny. Bez Boha nebyli bychom ani bytostmi organickým životem obdařenými.

Konečně v Bohu jsme, — bez Boha a mimo Boha nemohli bychom vůbec ani existovati. Bez Boha nebyli bychom vůbec ani bytostmi.

Slova: „Nebo v něm žijeme a hýbáme se i jsme“ obsahující takto v sobě obrácený klimax praví: Bez Boha nebyli bychom ani lidmi, ani ústrojenci, ba vůbec ani bytostmi.

Všechny bytosti visí tedy svou jestotou na Bohu. Tato závislost — toť jejich vlastní přirozenost, toť jejich podstata. To platí o všech bytostech stvořených, nerozumných i rozumných, s tím toliko rozdílem, že bytosti rozumné jsou od Boha právě za tím účelem stvořeny a rozumem opatřeny, aby tuto svoji naprostou závislost na Bohu a podmíněnost poznali a uznali a Boha jakožto svého svrchovaného Pána a Vládce ctily a milovaly. Odtud se dá také vysvětliti ona přirozená touha, již každý člověk, v jehož hrudi jen jiskra lidskosti ještě doutná, Boha hledá a ona snadnost, s jakouž

¹⁾ Sv. Tom. De potent. qu. 5. art. 1.

²⁾ Skut. apošt. 17, 27.

Boha také nalezá. A praví-li apoštol národů, že ani „pohané (a to i ti, kteří stojí na nejnižším stupni vzdělanosti), nemohou se vymluviti, protože poznavše Boha neoslavovali jako Boha, aniž mu děkovali: ale marní učinění jsou v myšleních svých a zatmíno jest nemoudré srdce jejich“,¹⁾ což teprv říci o věku našem, jenž právě svými přírodovědeckými výzkumy povahu bytostí světových lépe poznává, než všickni věkové předešli, a přece Boha, jak náleží, nechválí a jemu neděkuje?

Na úvazku, jímž svět k Bohu připoután jest, závisí veškeren řád světový, jak fysický, tak i nábožensko-mravní, přirozený i nadpřirozený.

Řád fysický založen jest na stálosti a přirozené nezměnnosti oněch zákonů, podle nichž všechny hmotné síly přírodní ve svých činnostech se řídí. Kdyby stvořené bytosti mohly svou přirozenou působností tyto zákony nějak pozměnit, pořádek světový byl by ve svém základě vyvrácen. Než stálost a nezměnnost fysických zákonů nedá se z pojmu hmoty nikterak vysvětliti. Hmoty jakožto hmota jest ve své činnosti úplně indifferentní ku každému způsobu činnosti a tím také ku každému zákonu této činnosti. Proč na př. některé prvky mají mezi sebou velikou chemickou příbuznost, kdežto jiné prvky nejeví žádné příbuznosti, nedá se ze hmotné povahy těchto prvků nikterak vysvětliti. Chemie toliko učí, že tak jest, neví však, proč tak jest. Rovněž nedá se z povahy hmoty odůvodniti, proč bílé sluneční světlo se rozkládá v sedmero duhových barev. A totéž platí o každém zákonu, jímž se kterákoliv síla přírodní ve své činnosti řídí. Stálost a nezměnitelnost fysických zákonů, ana těsně s povahou sil přírodních a s povahou hmoty vůbec souvisí, jest proto právě tak nahodilá, podmíněná a závislá, jako hmota sama. A jako hmotné bytosti nemohou bez zachovávací činnosti Božské existovati, tak i zákony přírodní nedají se bez této činnosti Božské mysliti. Jako Bůh zachovává hmotu, aby v niveč se nerozpadla, tak zachovává všechny její síly, jakož i zákony, jímž síly tyto ve svých činnostech jsou podrobeny. Bůh není takto jen zachovavatelem jestoty světových bytostí, nýbrž i jejich fysického řádu, v němž různým, ale přece jednotným způsobem ku společnému cíli spějí. Slovem: stálost fysických zákonů v a světový hmotný řád na této stálosti zbudovaný nedá se bez zachovávací činnosti Božské rozumně ani pomysli.

¹⁾ Řím. 1, 20. 21.

Mimo tento řád fysický jest Bůh zachovavatelem také nábožensko-mravního řádu světového. Zde máme na zřeteli toliko mravní řád přirozený v samé rozumné přirozenosti lidské založený a odezíráme od nábožensko-mravního řádu nadpřirozeného.

Každý člověk poznává svým přirozeným zdravým rozumem, že má svůj život od bytosti vyšší a že na této bytosti úplně závisí. Rovněž jest také každý člověk přesvědčen, že má mimo tělo též nesmrtelnou duši a že svou lidskou přirozeností jest s ostatními lidmi v jeden celek spojen. Tak stojí člověk v určitém poměru k Bohu, sám k sobě a konečně k ostatním lidem. A v tomto trojím poměru, do něhož každý člověk svou lidskou přirozeností jest postaven, záleží právě základ veškerého mravního řádu. A poněvadž tento řád v samé přirozenosti lidské jest obsažen jsa nejpodstatnější částí její, musí nutně v témže poměru k Bohu státi, v jakém člověk sám k Bohu jest postaven. Jako tedy člověk má svůj vznik a veškeren svůj život jedině od Boha, od jeho tvůrčí a zachovávací moci, tak i mravní řád má jak ve svém původu tak i ve svém trvání svůj poslední důvod výhradně jen v Bohu. Bez Boha nedá se mravní řád světový ani pomysleti. A poněvadž tento řád nutně plyne z poměru, v jakém člověk svou přirozeností stojí k Bohu, k sobě a ostatním lidem, jest také naprosto nemožno, aby byl Bůh člověka mimo tento řád stvořil a postavil. Chtěl-li Bůh stvořiti člověka, jakým jest, musil zároveň stanoviti tento světový naprosto nezměnitelný mravní řád a člověka tomuto řádu podrobiti. Jinak by byl odporoval sám sobě, totiž své moudrosti, svatosti a spravedlnosti, jak sv. Tomáš praví: „Dicendum, quod sicut Apostolus dicit 2. Tim 2. Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest; negaret autem seipsum, si ordinem suae justitiae auferret, cum sit sua justitia: et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, aut non subdi ordini justitiae ejus, etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur.“¹⁾

Jako tedy všechny stvořené bytosti na Bohu jakožto na svém Tvůrci a Zachovavateli podstatou svou visí, tak visí na něm každý světový řád, jak fysický (hmotný) tak i mravní.

Poněvadž hmotné bytosti zákonům řádu fysického s fysickou nutností jsou podrobeny, není možno, aby řád tento v jakékoliv příčině porušily. Porušení toto vymyká se úplně z moci a působnosti bytostí stvořených. Proto jak celý vesmír, tak i každá jednotlivá

¹⁾ I.—II. qu. 100. art. 8. ad 2.

bytosť, od největší až do nejmenší, běře se ve svém vývoji drahou, kterouž jí Bůh hned při stvoření vytknul. Z této dráhy nemůže žádná světová bytosť se vyšínouti.

Jinak ve mravním řádu. Ačkoliv tento řád vyplývá z poměru člověka k Bohu, k sobě samému a k ostatním lidem jest ve své objektivní platnosti naprosto nezměnitelný, přece může člověk, jsa bytosť svobodnou, subjektivně závazkův a povinností, které mu ukládá, neplniti a tak harmonii jeho zde na světě porušiti. Ačkoliv konečně i toto porušení slouží poslednímu cíli, k němuž člověk od Boha jest určen, totiž ke cti a slávě Boží, přece svazek mezi člověkem a Bohem ve mravním životě rozpoutává a člověka od Boha Tvůrce a Zachovavatele jeho mravního života vzdaluje.

Každá stvořená bytosť jest od Boha postavena do nějakého řádu a jen v tomto řádu může dojiti cíle, k němuž jest určena. Člověk, jenž se skládá ze dvoji části, ze hmotné a duchové, náleží již svou přirozeností také ke dvojímu řádu, k řádu fyzickému a mravnímu. A proto také svého cíle a tím také své blaženosti může jen tenkrát dojiti, když v obojím tomto vzhledě zachovává pořádek Bohem stanovený. Poněvadž řád fyzický jest podkladem řádu mravního, může člověk jen tenkrát býti v pravdě blaženým, když ve svém životě řád fyzický řádu mravnímu podrobuje, jak již sv. Augustin napomíná, když dí: „Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid justius? Quid pulchrius? Tu majori, minor tibi: servi tu ei, qui fecit te, ut tibi serviat, quod factum est propter te.“¹⁾

Toť právě charakteristická známka našeho věku, že popíraje na mnoze byt Boha jakožto Stvořitele a Zachovavatele světa, popírá také Boha jakožto původce, zachovavatele a strážce světového mravního řádu. A proto nynější věk buď vůbec mravního řádu ve světě nezná a člověka pokládá za bytosť pouze hmotnou, jež se od ostatních světových bytosť líší jen vyšším stupněm svého organického vývoje, aneb uznává-li ještě nějaký řád mravní, pak jej prohlašuje úplně za autonomní, na Bohu jakožto jeho původci a strážci úplně nezávislý. Avšak mravní řád, jenž nemá svého základu a svého trvání v Bohu, není než pouhým subjektivním výmyslem a výplodem libovůle lidské, která právě tak, jak jej sobě svobodně určila, může se od něho, kdykoliv se jí stává nepohodlným, zase dispensovati a svým mrzkým vášním a pochotem zcela bezuzdně hověti. —

¹⁾ Enarr. in Ps. 143. u. 6.

Tím však, že nynější věk namnoze mravní řád Bohem ve světě stanovený a střežený popírá, trhá všecky úvazky, které jak veškero člověčenstvo tak i jednotlivce k Bohu víží, a staví člověčenstvo na jeho vlastní podstatu. Bytost nahodilou, vztažnou a závislou prohlašuje za bytost nutnou, naprostou a nezávislou a ruší tak nejvlastnější bytnost veškerého života lidského.

Poněvadž však člověčenstvo byvši od Boha stvořeno, veškerým svým životem na Něm visí a proto jen v Něm poslední cíl a tím také nejvyšší blaženost může naleztí, musí každé uvolnění, rozpoutání a přetržení svazků mravní život jeho k Bohu vízících býti člověčenstvu zdrojem nevýslovného neštěstí. Čím více se tento svazek uvolňuje a lidstvo se od Boha odvrací, tím více roste a množí se jeho mravní a hmotná bída. Klíč k odstranění nynější namnoze nesnesitelné sociální bída, leží na prvním místě v naprostém uznání bytného svazku, jímž člověčenstvo ve veškerém svém životě k Bohu jest připoutáno. Neoživi-li člověčenstvo v sobě zase víry, že jest od Boha stvořeno, že proto ve svém hmotném i duchovním životě na Bohu jako svému Tvůrci a Zachovavateli veskrz závisí, neunikne krvavé sociální katastrofy, kteráž již nyní svými předznaky nás hrůzou naplňuje.



H. O spolupůsobení Božském s fyzickými činnostmi bytostí stvořených.

(De concursu divino.)

I. Nauka scholastická.

§ 89.

Bůh udělil stvořením každé věci nejen její zvláštní jestotu, nýbrž i mohutnosti či síly této její jestotě přiměřené, aby těmito silami byla činna a tak sama v jistém smyslu bytostí tvůrčí (causa secunda) se stala.

Poněvadž každá bytost' stvořená jest veškerou svou jestotou bytostí Bohem podmíněnou, nestačí, aby Bůh ji z ničeho stvořil a stvořením zvláštní jestotou a zvláštními této jestotě přiměřenými silami opatřil a pak ji v této jestotě a v těchto silách stále udržoval a zachovával, nýbrž Bůh jí musí umožniti, aby těchto sil svých použila, čili aby tyto síly z pouhé vlohy či potence do činnosti uvedla. A proto jest nejen vznik a další trvání její jestoty a jejích sil, nýbrž i veškerá její činnost Bohem podmíněna. Jako nemůže žádná světová bytost' bez působnosti tvůrčí a zachovávací vzniknouti a existovati, tak nemůže beze zvláštní spolupůsobnosti Božské býti činna. A spolupůsobnost' a společinnost' Božská ku všem fyzickým činnostem bytostí stvořených sluje obyčejně „concursum divinum“, jež sv. Tomáš označuje také jinými názvy, jako: „influxus Dei“, „actio Dei“, „divina motio“ nebo „Dei operatio“.

Poněvadž Bůh ku všem činnostem bytostí stvořených spolupůsobí, nazývá se tento konkurs Božský také „přirozeným a všeobecným“.

Nazývá-li se tento konkurs přirozeným, liší se od konkursu nadpřirozeného, jenž v nadpřirozené milosti Boží záleží a ku každému nadpřirozeně dobrému a spasitelnému skutku jest nezbytný. O nauce o nadpřirozené spolupůsobnosti Božské ke skutkům lidským jedná dogmatika ve traktátu o milosti.

Než i přirozenému konkursu Božskému může se ještě rozuměti buď ve smyslu mravním anebo fysickém.

Konkurs mravní záleží v činnosti Božské, již Bůh mravně t. j. radami, rozkazy, hrozbami atp. spolupůsobí ke mravně dobrým skutkům tvorů rozumných.

Konkurs fysický či hmotný jest však ona působnost Božská, kterou Bůh ku každému činu bytostí stvořených, rozumných i nerozumných, co do jeho hmotné povahy spolupůsobí. Padá-li kámen s nějaké výše k povrchu země, vyvíjí-li se rostlina ze svého semene, jeví-li zvíře své vegetativní a smyslové potence, poznává-li člověk svým rozumem pravdu a miluje-li svou vůlí dobro, ku všem těmto činnostem spolupůsobí Bůh fysicky.

Mluvíme-li však o „konkursu“ Božském ku všem fysickým činnostem věcí stvořených, nesmíme tohoto konkursu Bohu připisovati adekvátně, nýbrž jen analogicky, jako vůbec všechny vlastnosti, které podle zákona příčinnosti z úvahy tvorstva Bohu připisujeme.

Pravíme-li, že při každé činnosti bytostí stvořené Bůh fysicky spolupůsobí, nesmíme této spolupůsobnosti Božské s působností stvořenou rozuměti tak, jako když na př. dva muži jednu loď táhnou, nebo jedno břemeno zdvihají. Poněvadž jeden nestačí, by loď utáhl nebo břemeno zvednul, připojuje si na pomoc druhého. Každý o sobě jest jen jednou spolupříčinou (concausa) celého účínu, jež z polovice působí jeden a z druhé polovice druhý.

Obě tyto spolupříčiny k jednomu účínu spojené jsou si bytně (kvalitativně) úplně rovny, i když ve případě, že jedna jest druhé silnější, kvantitativně se od sebe liší.

Zcela jinak spolupůsobí Bůh s fysickými činnostmi bytostí stvořených.

Užívá-li bytosť stvořená svých mohutností a působí-li nějaký účín, působí jej celý, a spolupůsobí-li s ní k tomuto účínu zároveň Bůh, působí tento účín také celý. Ale jinak jej působí bytosť stvořená a jinak Bůh. Všeobecně můžeme říci, že stvořená bytosť, působí-li nějaký účín, působí jej jakožto příčina druhotná a zvláštní (podrobná), kdežto Bůh jej působí jakožto příčina prvotná a všeobecná. Sv. Tomáš rozdíl a poměr mezi činností stvořenou a součinností Božskou takto vysvětluje: „Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque

secundum alium modum; sicut idem effectus totus tribuitur iustrumento, et principali agenti etiam totus.“¹⁾

Ačkoliv jest jak Bůh tak i stvořená bytosť příčinou celého účinu, přece není ani Bůh ani stvořená bytosť sama o sobě a pro sebe jedinou příčinou celého účinu. A v tomto smyslu se mohou Bůh a tvorové nazývati vším právem spolupříčinami jednoho a téhož účinu. Než tu jest nezbytno ještě místněji vysvětliti, jakým způsobem pochází zároveň jeden a týž účín ze příčiny prvotné (z Boha) a ze příčiny druhotné (z bytosti stvořené).

Jak již zmíněno, působí celý účín jak prvotná příčina — Bůh, tak i druhotná příčina — bytosť stvořená.

Působí-li bytosť stvořená nějaký účín, působí jej jen jakožto příčina partikulární (podrobná) a to mocí a silou ode příčiny prvotné přijatou. Bytosť stvořená jest ve veškeré své jestotě a ve veškerém projevu této jestoty bytostí Bohem jakožto prvotnou a všeobecnou příčinou úplně a naprosto podmíněnou. Že z nicoty vznikla a nabyla bytu, má od Boha, že nabyla určité jestoty, již se od každé jiné bytosti liší, a byla opatřena jistými své jestotě přiměřenými silami, jimiž může činna býti, má od Boha, a že v této své jestotě se svými silami dále trvá, má rovněž od Boha. Poněvadž však každá stvořená bytosť má jisté síly jen za tím účelem, aby jimi byla činna a tak nabyla vrcholu dokonalosti své jestoty, musí nezbytně i své činnosti míti od Boha. Spolupůsobí-li Bůh již ku trvání jestoty a sil věcí stvořených, musí rovněž k činností těchto sil spolupůsobiti. Kdyby bytosti stvořené měly sice svou jestotu a své síly od Boha, ale činnosti těchto sil samy od sebe, byly by co do jestoty a sil bytostmi nahodilými, podmíněnými a vztažnými, co do činností svých však bytostmi nutnými, nepodmíněnými a naprostými, což jest nemožno. Bytosť stvořená jest nutně i ve svých činnostech bytostí podmíněnou a závislou, a proto musí Bůh nejen působiti, aby ve své jestotě a ve svých silách trvala, nýbrž také, aby těchto sil svých užila, čili aby činna byla. Nutnosť konkursu Božského ku každé fysické činnosti bytosti stvořené plyne nutně již z pojmu této bytosti jakožto bytosti nahodilé (entis ab alio).

Naproti tomu působí Bůh každý účín bytosti stvořené jakožto všeobecná účinkující příčina, která ve své působnosti není obmezena a vyhrazena toliko tím aneb oním určitým účinem, nýbrž

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 70.

kteřá směřuje naprosto ku všem možným účínům beze všeho vyhrazení a obmezení.

Mimo to jest ještě jiný podstatný rozdíl mezi příčinou druhotnou a prvotnou míti na zřeteli.

Kdežto příčina druhotná působí svůj účín jen silou a mocí příčiny prvotné jsouc sama sebou a o sobě naprosto neschopna, aby sil svých použila a tak svou přiměřenou činnost jevila, jest prvotná příčina na příčině druhotné naprosto nezávislá. Spolupůsobí-li Bůh s činnostmi bytostí stvořených, nečiní tak proto, poněvadž jich k těmto činnostem nutně potřebuje. Všechny účiny, které bytosti stvořené působí, může Bůh sám sebou a přímě bez jejich spolupůsobení učiniti. Používá-li však nicméně k těmto účínům bytostí stvořených, činí tak z té příčiny, poněvadž ve své nekonečné dobrotě, již se s bytostmi stvořenými o své dokonalosti sděluje, chce, aby bytosti tyto nejen v jeho jestotě, nýbrž i v jeho moci a činnosti měly přiměřené účastenství. Bůh nepůsobí toliko, že různé bytosti vedle a mimo něho existují, nýbrž jest také příčinou, že bytosti tyto svými činnostmi zase jiné bytosti v byt mohou uváděti. Stvořené bytosti stávající se účinkujícími příčinami jiných bytostí napodobují v sobě nejen jestotu, nýbrž i činnost Božskou. Z čehož plyne, že Bůh svou mocí, jež jest s jeho jestotou tožna, působí ve světě všecky účiny jakožto všeobecná příčina vši jestoty stvořené, kdežto bytosti stvořené tytéž účiny působí jakožto partikulární účinkující příčiny a to mocí a silou ode příčiny prvotné a všeobecné přijatou. Jako jsou bytosti stvořené „entia per participationem“ ve své jestotě a ve svých silách, tak jsou „entia per participationem“ také ve svých činnostech. A proto také účín, který svými činnostmi působí, nemá své jestoty na prvém místě od bytostí stvořených, nýbrž od Boha jakožto příčiny prvotné a všeobecné.

Podle toho, co jsme o spolupůsobení Božském ku všem činnostem bytostí stvořených pravili, může Bůh čtverým způsobem nazývati se prvotnou příčinou všech činností bytostí stvořených, jakož i všech účínů těmito činnostmi způsobených a to: prostředně, pokud jest *a)* tvůrcem a *b)* zachovavatelem všech bytostí stvořených a neprostředně, pokud zároveň jakožto prvá a všeobecná příčina spolupůsobí ¹⁾

¹⁾ Sv. Tomáš jedná o všeobecném konkursu Božském ku všem fysickým činnostem věcí stvořených nejzjevněji a nejjasněji ve svém spise: De potentia. qu. 3. art. 7.; srv. také: I. qu. 105. art. 5.

c) ku všem činnostem jejich a d) jakož i ku všem účínům těchto činností.

Z toho, že Božského spolupůsobení jest ku všem činnostem, jakož i ku všem účínům bytostí stvořených nezbytně potřebí, nikterak nenásleduje, že světové bytosti samy o sobě nemají žádných činností, jsouce toliko pouhými mrtvými nástroji jediné všeobecné činnosti Božské, jež sama sebou svou vlastní silou a mocí všechny zjevy přírodní působí. Tot' bludná nauka tak zvaného okkasionalismu Cartesiova a Malebrancheova, podle něhož všemohoucí vůle Božská sama sebou jest jedinou příčinností všech činností bytostí stvořených, které při těchto činnostech buď naprosto ničeho nepůsobí a jen trpně se mají, nebo na nejvýš jen svými změnami všemohoucí vůli Božské příležitost k působnosti poskytují. Odtud sluje blud tento také okkasionalismem. Kdyby věci stvořené neměly vlastní činnosti, kdyby nebyly skutečnými účinkujícími příčinami, neměly by také žádných vlastních sil a konečně také ani vlastní jestoty. V pojmu jestoty jest již obsažen pojem síly jakož i činnosti, k níž přirozeně síla směřuje. Kdyby však bytosti stvořené neměly vlastní jestoty, nebyly by také vlastními o sobě a pro sebe existujícími bytostmi a splývaly by úplně v jednotě jestoty Božské. Kdo by tedy bytostem stvořeným upíral vlastní činnosti a je prohlašoval za pouhé mrtvé nástroje jediné všečinnosti Božské, upadl by nutně z okkasionalismu do naprostého pantheismu, jenž jestotu světových bytostí s jestotou Božskou úplně ztotožňuje.

Nemá-li stvořená bytost žádné vlastní činnosti bez součinnosti Božské, nenásleduje z toho, že nemá vůbec žádné činnosti, že není pravou a skutečnou příčinou účinkující, jež v jistém smyslu vlastní působností působí účín sobě přiměřený. Neboť Bůh spolupůsobě s činnostmi bytostí stvořených uděluje jim zároveň tímto spolupůsobením schopnost, že jsou samy také vlastními a samostatnými účinkujícími příčinami majíce vlastní činnosti, jimiž přiměřený účín působí.

Než tu nezapíráme, že poměr působnosti bytostí stvořených k působnosti Božské působí rozumu nemalé nesnáze.

Rozum vycházejí při všech svých poznacích ze smyslných představ a nemoha se nikdy ve svém poznání těchto představ úplně zbaviti, nesnadno chápe, jak jest možno, aby jeden a týž účín, jenž ze dvou příčin pochází, nenáležel každé z nich jen z části, nýbrž aby celý pocházel ze příčiny Božské a celý zároveň

ze příčiny stvořené. Než tato nesnáze nesmí nám býti žádnou závadou. Ani konu tvůrčího a zachovávajícího uvnitř nechápeme, a přece jsme nuceni k němu bráti útočiště, chceme-li vůbec rozumně vysvětliti vznik světa a jeho trvání. Totéž platí o konkursu Božském s činnostmi světových bytostí.

Kdybychom popírali tento konkurs Božský, pak neujdeme absurdnosti, že svět a jeho jednotlivé bytosti, ačkoliv jsou jak ve svém vzniku tak i ve svém trvání bytostmi podmíněnými, ve své působnosti se najednou mění v bytosti naprosto nutné a nepodmíněné.

Na druhé straně kdybychom bytostem stvořeným nepřipisovali vlastních činností, jimiž celý svůj účín působí, ztotožňovali bychom jejich podstatu s podstatou Božskou a upadli bychom v pantheismus.

Po tomto rozboru a výkladu pojmu konkursu Božského přistupme již ku kladnému důkazu této pravdy.

Nutnost konkursu Božského se všemi fysickými činnostmi světových bytostí souvisí co nejtěsněji se stvořením a zachováváním všeho tvorstva se strany všemohoucí vůle Boží.

Každá bytost mimo Boha existující jest bytostí Bohem stvořenou, proto také bytostí Bohem podmíněnou a k Bohu vztažnou. A tato podmíněnost a vztažnost vztahuje se ku všem momentům její jestoty. Tato jestota byla Bohem podmíněna a k němu vztažna, když z ničeho jeho všemohoucím slovem do existence byla uváděna, Bohem podmíněna a k němu vztažna jest po veškeru dobu svého trvání, Bohem podmíněna a k němu vztažna jest její jestota (bytnost, přirozenost, podstata) a každá síla, která v té její jestotě jest obsažena. A proto musí býti také Bohem podmíněna k němu vztažna každá činnost, k níž síla její přirozeně směřuje. Tato podmíněnost a vztažnost každé činnosti bytosti stvořené není však jen abstraktní, ideální, toliko v našem subjektivním pomyslu obsažená, nýbrž jest pozitivní, konkrétní, bytná, t. j. jako stvořená bytost činností Božskou vznikla a ve svém bytu trvá, tak také jen touto činností Božskou jeví svou sílu, jen touto Božskou činností jest činna.

Stvořené bytosti nejsou toliko účiny Božské účinkující příčiny, nýbrž jsou samy také samostatnými účinkujícími příčinami, které svými činnostmi jiné zase bytosti v existenci uvádějí. A nedá-li se již ani trvání bytostí světových mysliti bez zachovávající činnosti Božské, co jest teprv říci o jejich vzniku! Ku vzniku každé věci jest více síly potřebí, než k pouhému zachování věci již jednou

učiněné a vytvořené. Musí-li Bůh svou zachovávací činností již působiti, aby věci ve svém bytu mohly se udržeti, musí „a fortiori“ spolupůsobiti k jejich vzniku. A poněvadž tento vznik jest podmíněn činnostmi příčin stvořených, musí nutně k těmto činnostem, s těmito činnostmi a v těchto činnostech svým neprostředným vlivem činným býti. O nutnosti součinnosti Božské se všemi fysickými činnostmi bytostí světových praví Učitel Andělský: „Manifestum est, quod omnis actio, quae non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest esse, cessante actione solis, quae aërem illustrat. Unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus, cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans . . .; ita non solum cum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde cessante influenza divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.“¹⁾

Kdykoliv nějaká bytost svou sílu přiměřenou činností jeví a tak z potence do konu (ex actu primo in actum secundum) přechází, vystupuje vždy z nižšího stupně jestoty na stupeň vyšší a dokonalejší. Pokud bytost nejeví svých sil a mohutností, jimiž jest přirozeně opatřena, potud nedostoupla ještě onoho stupně dokonalosti, k němuž svými silami jest určena. Činnost jest vždy vyšší stupeň jestoty, než pouhá schopnost k této činnosti. Hudebník vycvičený a své umění provozující stojí na vyšším stupni dokonalosti, než člověk, který má sice hudební nadání, ale neměl příležitosti toto nadání, jak náleží, vycvičiti.

A závisí-li stvořená bytost již svou jestotou a svými silami na zachovávací činnosti Božské, musí také na činnosti Božské záviseti, když své potence uvádí v kon a tak z nižší jestoty povznáší se k jestotě vyšší a dokonalejší. Proto musí Bůh rovnou měrou, jakou bytostí stvořené v bytu zachovává, také se všemi jejich činnostmi spolupůsobiti.

Nutnost toho spolupůsobení Božského plyne již z metafysického zákona příčinnosti, podle něhož stejné účiny musí míti také stejné příčiny. Proto musí se všeobecný účín připisovati též všeobecné příčině jakožto svému vyrovnanému a přiměřenému důvodu, jinak

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 67.

by byl účín dokonalejší a důstojnější, než jeho příčina, což však podle zmíněného zákona jest naprosto nemožno.

Avšak každá bytosť stvořená, kdykoliv jest činna, působí vždy účín, jenž má ráz všeobecný, t. j. působí vždy bytosť „in actu“, která byla dříve pouze „in potentia“. Když z jádra vyrůstá strom, vzniká bytosť „in actu existens“, která byla dříve ve vloze jádrové jen „in potentia“ obsažena. Vznik bytosti skutečně existující jest zajisté účín všeobecný. Poněvadž však bytosť stvořená jakožto příčina partikulární může působiti zase jen účín partikulární, proto k účínu všeobecnému, jakým jest „ens in actu“, sama sebou a o sobě nestačí, a potřebuje naprosto součinnosti příčiny všeobecné a prvotné, potřebuje konkursu Božského.

Sv. Tomáš užívá častěji tohoto důvodu na důkaz, že stvořené věci na Bohu závisejí a Bohem jsou podmíněny nejen ve své jestotě, nýbrž i ve veškeré své fyzické činnosti, jako na př., když dí: „Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus.“¹⁾ A z tohoto všeobecného principu dovozuje nutnost Božské součinnosti ku všem činnostem bytostí stvořených: „Quia forma rei“, tak praví na jiném místě, „est intra rem et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in omnibus rebus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operatur.“²⁾

Činnost, kterou nějaká bytosť silou od jiné bytosti přijatou jeví, jest vlastně činností oné bytosti, ode které dotčenou silu přijala. Tak jsou hrozny, které vinné ratolesti přinášejí, plodem samé vinné révy, poněvadž réva mizou, kterou v ratolesti vlévá, k vydávání tohoto plodu je uschopňuje. Bůh však jsa příčinou vši stvořené jestoty a dokonalosti udělil stvořeným bytostem jejich účinkující síly netoliko podle jejich vlohové povahy (secundum potentialitatem), nýbrž i podle jejich skutečné činnosti (secundum actualitatem).

„Omnis operatio“, dí sv. Tomáš, „quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei, quae dedit illam virtutem... Omnis autem virtus cujuscunque agentis est a Deo sicut a primo

¹⁾ I. qu. 45. art. 5. in corp.

²⁾ I. qu. 105. art. 5. in corp.

principio perfectionis. Ergo cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet, quod cujuslibet operationis causa sit Deus.“¹⁾

Tutéž pravdu dokazuje sv. Tomáš také z pojmu pohybu, jenž se ve stvořených bytostech jeví.

Jak známo, neznamená pohyb ve filosofii scholastické toliko pohybu lokálního, jímž hmotná tělesa místo své v prostoru mění, nýbrž vyjadřuje též každý přechod bytosti z potence do konu.

Každá bytost stvořená má ve své jestotě jisté potence (síly, mohutnosti, vlohy), které má průběhem svého trvání v činnost uvést a tak dosíci dokonalosti, ku které přirozeně jest určena. Člověk na př. přichází na svět jako slabé dítě, v němž na počátku jeho žití všechny potence smyslové a rozumové dřímají, a jen potence vegetativní částečně se jeví. Teprv v dalším průběhu jeho života se ostatní potence znenáhla vyvíjejí. A podobně se má s každou světovou bytostí.

Jest metafysický zákon, že žádná potence nemůže sama sebe uvést v kon, nýbrž že jiným principem, jenž jest v konu, musí býti v kon uvedena. Neboť potence jakožto potence jsouc pouhou možností konu, nemůže sama sebou konu tohoto uskutečnit, jinak by v potenci byl již kon sám obsažen, a každá pouhá možnost byla by zároveň již skutečností. Každá potence musí proto jinou skutečnou bytostí v kon býti uvedena.

Kdyby bytosti stvořené mohly samy sebou beze všeho vnějšího vlivu své potence a vlohy uváděti ve přiměřenou činnost, náležela by tato jejich činnost jako podstatný moment k jejich vlastní jestotě a bytnosti a vylučovala by nutně veškeru potenciálnost této činnosti. Kdyby však v jestotě bytostí stvořených byla již jejich činnost obsažena, nebylo by ve světě žádných nevyvinutých potenci, nýbrž samý kon, samá skutečnost a následovně nebylo by žádného klidu, nýbrž sám pohyb. Poněvadž však pořádek světový záleží ve proměně sil utajených a sil živých a naopak, anebo po scholasticku řečeno, ve přechodu bytostí stvořených z potence do konu, nemůže činnost, již jsou bytosti schopny, náležeti k podstatě jejich. A nenáleží-li k podstatě věcí stvořených, nemají tyto věci, jsou-li v činnosti, této činnosti samy od sebe, nýbrž mají ji od bytosti jiné. A tato bytost nemůže býti již bytostí stvořenou, jež by svou činnost musila mít zase od jiné bytosti, nýbrž musí býti bytostí, k jejíž jestotě nutně činnost náleží, a bytost tato jest Bůh.

¹⁾ C. gent. lib. 3. art. 67. n. 2.

Všechny bytosti stvořené, kdykoliv jsou činny a tak z pouhé potence do konu přecházejí, potřebují s naprostou nutností součinnosti Božské, jinak by na věky zůstaly v naprosté nečinnosti a nikdy by z pouhé potenciálnosti svých sil do jejich přiměřených konů nepřešly.

Nutnost konkursu Božského se všemi činnostmi bytostí stvořených plyne také ze samé jestoty jejich.

Kdyby bytosti stvořené měly svou činnost samy od sebe a nepotřebovaly k ní součinnosti Božské, byly by vzhledem k této své činnosti čirým konem (*actus purus*), což však jejich stvořené jestotě přímě odporuje. Neboť byvše i co do jestoty i co do sil z ničeho stvořeny, přešly z pouhé potence do skutečnosti a jsou proto nutně bytostmi z potence a konu složenými. Kdyby však měly svou činnost samy od sebe beze všeho působení bytosti vnější, byly by nutně čirým a jednoduchým konem. Ve svém vzniku byly by sice „*entia e potentia et actu composita*“, ve své činnosti však „*purus et simplex actus*“, což jest naprosto nemožno. Jako Bůh nemůže učiniti, aby stvořené bytosti, jež stvořením z pouhé možnosti přešly do skutečnosti, byly ve svém vzniku čirým a jednoduchým konem vylučujícím veškeru potenci, tak nemůže učiniti, aby ve svých činnostech nepřecházely vnějším vlivem z potence do konu, nýbrž měly tento kon samy od sebe a proto také v sobě a byly tak čirým a pouhým konem. Jako Bůh nemůže žádnému tvorů uděliti své vlastní jestoty, tak nemůže ho také učiniti čirým a pouhým konem.

Kdykoliv tedy bytosti stvořené jsou činny, přecházejí nutně z potence do konu, a tento přechod jest účinem nejen jejich vlastní činnosti, nýbrž zároveň také součinnosti Božské.

Všechny důvody, z nichž jsme nutnost součinnosti Božské se všemi činnostmi bytostí stvořených dosud dovozovali, plynou také nutně z poměru mezi Bohem jakožto bytostí „*per essentiam*“ a tvorstvem jakožto bytostí „*per participationem*“.

Bůh jakožto bytosť „*per essentiam*“ existuje a) sám od sebe s naprostou nutností, tak že nelze rozumně ani pomysleti, že Bůh neexistuje, a b) existuje ve veškeré plnosti jestoty a dokonalosti. Všechny bytosti mimo Boha jsouce od Boha stvořeny, mají jestotu Bohem sobě udělenou. Mají-li však jestotu Bohem sobě udělenou, mají také nutně jestotu jen obmezenou a konečnou. Žádná bytosť mimo Boha není bytostí po výtce, jež má v sobě vši jestotu, vši pravdu, vše dobro, vši krásu, vši dokonalost atd., nýbrž majíc

jestotu zcela určitým kruhem vymezenou jest jen bytostí toho neb onoho druhu, na př. kamenem, rostlinou, živočichem, člověkem aneb andělem.

Ale i v tom kruhu, jímž jestota stvořené bytosti jest spjata, jest úplně a naprosto jen bytostí „per participationem“. Vše co jest a co má, má údělem a účastí od Boha. Údělem od Boha má svou jestotou, údělem od Boha má své síly, údělem od Boha má svůj byt, údělem od Boha má trvání svého bytu, a proto údělem od Boha musí míti také všechny činnosti. Bůh musí ve všech činnostech bytostí stvořených spolupůsobiti a to nejen nepřímě a prostředně, pokud totiž bytostem stvořeným při jejich stvoření udělil přiměřené síly a tyto jim udělené síly stále zachovává, nýbrž také neprostředně, pokud totiž tyto síly svou všemohoucí vůlí do činnosti uvádí.¹⁾

Námítky proti nutnosti neprostředného konkursu Božského se všemi činnostmi příčin druhotných dají se snadno vyvrátiti a to již ze samého ontologického poměru, v němž tyto příčiny k Bohu stojí. Z těchto námítek jen některé zde uvážíme.

1. Působí-li Bůh v každé činnosti bytostí stvořené, pak tato Božská činnost sama k účinu stačí a není potřebí, aby také stvořená bytost k němu spolupůsobila. Poněvadž však tato konsekvence jest absurdní, nelze neprostředného konkursu Božského s činnostmi bytostí stvořených připustiti.

Již svrchu jsme podotkli, že Bůh může všechny účiny, které bytostí stvořené spolu s jeho součinností působí, úplně sám neprostředně způsobiti. Užívá-li však nicméně k těmto účinům bytostí stvořených, nečiní tak ze žádné potřeby a nouze, nýbrž toliko ze nadbytečné své dobroty, kterou působí, nejen aby bytostí stvořené samy v sobě dobré byly, nýbrž aby také o tuto svou dobrotu s jinými bytostmi se sdělovaly.

Poněvadž však bytostí stvořené jsou vnitřní svou povahou příčinami jen podrobnými a obmezenými a nemohou samy sebou způsobiti žádného účinu, jenž by měl v jakékoliv příčině ráz všeobecný, mají naprosto potřebí součinnosti Božské, aby byly činný a aby touto činností mohly způsobiti novou nějakou bytost, jež jest „ens in actu“ a v tomto smyslu má povahu všeobecnou. Bůh však jakožto bytost naprostá nepotřebuje činnosti bytostí stvořených, moha svou všemohoucí vůlí všechny účiny jejich sám neprostředně způsobiti. Opatřil-li přece stvořené bytosti činnými potencemi a

¹⁾ Mich. de Maria S. J. l. c. p. 370 sqq.

působí-li spolu s jejich činnostmi, činí tak zcela svobodně, chtěje jim ve své neskonale dobré nejen účasti ve své jestotě, nýbrž i ve své činnosti podle míry jejich schopností uděliti. Kdežto Bůh ve své působnosti jen podmínčně závisí na činnostech druhotných příčin, nemohou tyto příčiny naprosto bez součinnosti Božské působiti. Bytosti stvořené potřebují konkursu Božského z nutnosti své přirozenosti, kdežto Bůh jejich činností používá toliko ze své neskonale dobroty. Vzájemný vliv obojí příčiny Božské a stvořené sv. Tomáš takto vylučuje: „Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.“¹⁾ A proto na námítku, o níž nám tuto právě běží, na jiném místě odpovídá: „Dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.“²⁾

2. Ku každé přirozené činnosti jest potřebí činné síly se strany podmětu činného a trpné síly se strany předmětu činnost v sebe přijímajícího. A poněvadž tato činná a trpná síla úplně stačí, není potřebí, aby Bůh s činnostmi přirozenými spolupůsobil.

Odpověď na tuto námítku plyne již z rozboru a vyvrácení první námítky.

Jest sice pravda, že k činnosti bytostí stvořených stačí činná síla v podmětu a trpná ve předmětu, avšak jen tenkrát, když Bůh jakožto prvotná a všeobecná příčina bytost stvořenou svou vlastní činností uschopňuje, aby svou činnou sílu na předmětu trpném jevila. Ačkoliv Bůh každé bytosti uděluje všeho, čeho má potřebí ku svému účelu, nemůže jí uděliti, co se její bytnosti a vnitřní povaze naprosto příčí. Poněvadž však druhotná příčina může jen mocí a silou prvotné příčiny působiti, nemůže Bůh jí uděliti dokonalosti, jež jen jemu samému jest vlastní, aby totiž působila vlastní silou a mocí, beze všeho jeho neprostředného vlivu a neprostředné jeho působnosti. Bůh nemůže změnit bytnosti věcí, jež majíce svůj poslední metafysický důvod v ideách Božských jsou

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 66.

²⁾ De potent. qu. 3. art. 7. ad 16.

věčný, nutný a naprostý, rovněž jako nemůže změnit zákon přičinnosti, aby totiž stvořené bytosti působily nade své síly, které s jejich vnitřní jestotou co nejtěsněji jsou sloučeny.

3. Jedna a táže činnost nemůže zároveň vycházeti ze dvou podmětů činných. Kdyby však v každé přirozené činnosti byl činný zároveň také Bůh, pak by skutečně každá činnost bytostí stvořených náležela zároveň Bohu a bytostem stvořeným. Bůh nemůže tedy s činnostmi přirozenými spolupůsobiti.

Sv. Tomáš dotčenou námitku takto vyvrací: „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur, quia natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem, qui est inter Deum et naturam.“¹⁾

Pravíme-li, že jedna a táže činnost přirozená náleží zároveň příčině prvotné — Bohu — a příčině druhotné — tvorů —, nechceme tím říci, že bytost stvořená jest účastna oné činnosti Božské, již Bůh jakožto příčina prvotná a všeobecná ji uvádí z potence do konu. Tato činnost jest naprosto jen Bohu vlastní. Smysl jest toliko ten, že fysická činnost bytosti stvořené jest zároveň také činností Božskou, podobně jako činnost nástroje jest vždy také činností hlavní příčiny účinkující, která tohoto nástroje používá. Působí-li Bůh a tvor zároveň jeden a týž účín, působí každý, jak Bůh, tak i tvor, podle svého způsobu a řádu, Bůh jakožto příčina prvotná, všeobecná a nepodmíněná, tvor jakožto příčina druhotná, podrobná a podmíněná.

4. Leží v povaze každé síly přirozené, aby byla principem činnosti a jevila činnost, k níž přirozeně směřuje. Bůh opatřiv bytosti stvořené zvláštními činnými silami ku přiměřeným činnostem určenými, nemá již potřebí, aby dále ještě k těmto činnostem spolupůsobil.

Námítka tato vychází z lichého pojmu o poměru mezi Bohem a bytostmi stvořenými.

Jako Bůh, když světové bytosti z ničeho stvořil, nemohl učiniti, aby tyto bytosti zcela samostatně ve svém bytu dále trvaly, tak nemohl také způsobiti, aby zcela samostatně své činné síly, jimiž je opatřil, přiměřenými činnostmi uskutečňovaly. Jest metafysicky nemožno, aby bytost, jež jest svým pojmem bytostí údělnou a účastnou (ens per participationem), byla zároveň bytostí

¹⁾ De potentia. qu. 3. art. 7. ad 3.

„per essentiam“ mající nutně svou jestotu, své síly a své činnosti sama od sebe ve veškerém rozsahu a dosahu dokonalosti. Mezi bytostí údělnou a bytostí „per essentiam“ jest rozdíl transcendentální, jenž nepřipouští, aby jedna nabyla vlastností druhé v jakémkoliv směru a smyslu. Proto nemůže Bůh udělit bytosti stvořené moci a síly, aby sama ze sebe byla činna, podobně jako řemeslník, abychom užili příkladu sv. Tomáše, ačkoliv může nástroj (na př. sekyře) dáti ostří, přece nemůže mu udělit schopnosti, aby sám sebou bez řemeslníka vykonal dílo, k němuž jest určen. Ačkoliv tedy Bůh bytosti stvořené opatřil přiměřenými silami a tak je uschoptil, by byly podle své povahy principem svých přirozených činností, nemohl způsobiti, aby tyto své činnosti samy sebou beze všeho jeho vlastního vlivu jevily.¹⁾

5. Poněvadž konkurs Božský, jako vůbec každá činnost Božská na venek, jest projevem svobodné vůle Božské, fysické činnosti však stvořených bytostí jsou nutnosti podrobeny, jest tato dvojí činnost (konkurs Božský a činnosti bytostí přírodních) naprosto různorodá a proto naprosto neslučitelná. Není tedy možno, aby Bůh ve všech činnostech přírodních spolupůsobil. — Tak zní další námitka. — Ačkoliv svobodná vůle Božská a činnost fysické nutnosti podrobená jsou dle své vnitřní jestoty úplně různorodé, přece mohou vespolek státi ve vztahu příčinnosti. I může se státi, že vůle při své činnosti závisí na činnosti hmotné bytosti, jako když na př. lidský umělec při své práci užívá nástroje, nebo naopak, že činnost hmotné bytosti závisí na činnosti svobodné vůle. Tak závisejí všechny světové bytosti jak svou jestotou, tak i svými silami a jejich činnostmi na svobodném konu tvůrčí vůle Boží, bez něhož ani existovati ani působiti nemohou.

„Licet natura et voluntas“, dí sv. Tomáš, „sint secundum esse disparatae, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cujus in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur.“²⁾

6. Každá stvořená bytost jest Bohu podobna a jeho dobroty účastna potud, pokud existuje „in actu“ a pokud také „in actu“ působí. Této podoby s Bohem a účasti v jeho dobrotě by však

¹⁾ De potentia. I. c. ad 5.

²⁾ De potentia. I. c. ad 9.

neměla, kdyby její činná síla sama sebou ještě k činnosti nestačila. A proto bytosti stvořené nemají ve svých činnostech potřebu součinnosti Božské.

Bytosti stvořené jsou výrazem ideí Božských jsou nutně Bohu podobny a mají účast jak v jestotě tak i v dokonalosti Božské. Poněvadž však všechny bytosti vedle Boha existující jsou svou bytností obmezeny a konečny, nemají podoby s Bohem úplné a vyrovnané (adekvatní). Žádná dokonalost nemůže býti v Bohu a v bytostech stvořených podle jedné a téže jestoty, nýbrž jen podle obdoby (analogie) a úměrnosti. Poněvadž Bůh jest bytostí od sebe, jež sama sebou nutně ve veškeré jestotě a dokonalosti subsistuje, a bytosti stvořené jsou bytostmi, jež svou jestotu a vše, co z této jestoty plyne, mají od Boha, jest Bůh nutně jak ve své jestotě tak i ve své činnosti na každé jiné bytosti úplně nezávislý, kdežto bytosti stvořené ku své jestotě a ku svým činnostem činnosti Božské naprosto potřebují.

7. Další námítka proti všeobecnému a neprostřednému konkursu Božskému se všemi činnostmi fysickými bytostí stvořených dovozují mnozí ze svobody rozumných bytostí tvrdíce, že by pak Bůh byl příčinou nejen mravního dobra, nýbrž i zla těchto bytostí.

Na tuto námítku jest odpověděti :

Každý skutek svobodný a mravně přičetný zahrnuje v sobě dvojí moment: a) materiální, t. j. skutek sám podle fysické jeho stránky, a b) formální, t. j. poměr fysického skutku ke mravnímu zákonu a odtud plynoucí mravní jeho přičetnost.

Máme-li na zřeteli svobodný skutek jakožto úkon fysický podle jeho materiální povahy, pak jest každý skutek bez výjimky, tedy nejen skutek mravně dobrý, nýbrž i skutek mravně špatný, skutkem (fysicky) dobrým. Neboť každý skutek svobodný podle své fysické stránky není, než uskutečněním svobodné vůle. A jelikož vůle sama sebou jakožto potence bytosti svobodné jest dobra, musí též každý projev její -- ať již mravnímu zákonu jest přiměřen anebo není -- podle své fysické stránky býti dobrý. Tuť platí metafysický axiom: „Omne id, quod est, bonum est, et in quantum est, in tantum bonum est.“ A poněvadž skutky nejen mravně dobré, nýbrž i mravně špatné jakožto úkony fysické jsou dobré, není žádné závady, pro kterou by Bůh i se skutky hříšnými -- podotýkáme však opět -- co do jejich fysické jestoty, nemohl spolupůsobiti. Takto spolupůsobí Bůh se skutky hříšnými jen potud, pokud jsou tyto skutky úkony fysickými, nikoli však

pokud zákonu Božímu se přičí a jsou takto skutky mravně špatnými a nedovolenými. Úmysl, jímž skutek svobodný mravně špatným se stává, tenť závisí výhradně na vůli bytosti svobodné¹⁾ a proto jest také jen dilem jejím.

Úmysl špatný záleží ve sporu se zákonem Božím a proto jest sám v sobě něčím negativním a vylučuje zholá a naprosto každou spolupůsobnost Božskou. Co však na svobodném skutku jest fysicky dobrého, — toť jest mimo činnost bytosti svobodné také součinnosti Božské připisovati, co jest však na něm mravně špatného, toť výlučným dilem bytosti svobodné, jak výslovně sv. Tomáš učí: „Manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus: quantum ad id, quod de actione et de entitate habent (t. j. podle své fysické stránky), oportet, quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id, quod habet de motu, quantum vero ad id, quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.“²⁾

8. Těmito posledními slovy vyvrací sv. Tomáš další námítku proti všeobecnému konkursu Božskému, jež zní:

Kdyby Bůh ve všem přírodním bytostmi jakožto příčina prvotná a všeobecná neprostředně spolupůsobil, náležely by všechny činnosti na prvním místě Bohu a teprv na druhém bytostem stvořeným. Avšak v tomto případě bylo by také všechny nedostatky těchto činností na prvním místě připisovati Bohu a teprv na druhém místě bytostem stvořeným. Poněvadž však toto jest nemožno, jest také nemožno, aby Bůh s činnostmi bytostí stvořených spolupůsobil.

Jak již sv. Tomáš ve výroku výše uvedeném vysvětluje, jest v každé činnosti bytosti stvořené rozeznávati *a)* to, co jest v ní dokonalého a *b)* to, co jest v ní nedokonalého. Poněvadž každý účín více přináleží prvotné, než druhotné příčině, proto vše, co jest v účínu dobrého a dokonalého, pochází na prvním místě ode příčiny prvotné, a jen nedokonalosti a nedostatky jeho mají svůj důvod ve příčině druhotné, která jsouc ve své působnosti obmezená a na mnohých okolnostech závislá může se minouti se svým účinem, k němž přirozeně směřuje. Dokonalost účínu má tedy hlavní svou příčinu v Bohu, jeho nedokonalost pochází však z bytosti stvořené, jak sv. Tomáš vyvraceje tuto námítku dí: „Quia

¹⁾ Mluvíme zde o dobrých skutečích v řádu přirozeném, a nikoli v řádu nadpřirozeném.

²⁾ C. gent. lib. 3. cap. 71.

causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est ad causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.“¹⁾

II. Způsob, jakým Bůh s činnostmi fysickými vůbec a svobodnými zvlášť spolupůsobí.

§ 90.

Že Bůh s fysickými činnostmi světových bytostí neprostředně spolupůsobí, toť pravda, jež nejen Zjevení Boží, nýbrž, jak jsme viděli, i rozum zcela evidentně učí. Než vnitřní poměr, v jakém tato činnost Božská a fysická k sobě stojí, zahrnuje v sobě záhadu, které nelze tak snadno rozřešiti. A proto jak theologie tak i filosofie různé vytýká theorie, jimiž se snaží tuto temnou otázku vysvětliti a rozumu lidskému aspoň poněkud přístupnou učiniti. Hlavní záhada této otázky v tom záleží, že rozum lidský nemůže tak snadno pochopiti, jak jest možno, aby Bůh se všemi činnostmi stvořených bytostí spolupůsobil, a aby přece tyto činnosti při tom náležely bytostem stvořeným, obzvlášť běží-li o činnosti ve tvorstvu nej-přednější a nejdokonalejší, jakými jsou činnosti bytostí svobodných.

Byt Boží a dokonalosti Božské poznáváme přirozeně jen ze tvorstva a z jeho různých vlastností a to trojí cestou: *a)* „via affirmationis“, připisujeme-li Bohu dokonalosti, které ve tvorstvu shledáváme, *b)* „via negationis“, popíráme-li v něm všechny nedokonalosti bytostí světových a *c)* „via eminentiae sive excessus“, odezíráme-li i při dokonalostech, které ze tvorstva Bohu připisujeme, ode všech mezí a konců, kterým tyto dokonalosti ve tvorstvu jsou podrobeny. Ale žádnou touto cestou nepoznáváme Boha tak, jak v sobě jest, nýbrž toliko jak se nám ve tvorstvu jeví. Pravíme-li na př.: Bůh jest svatý, myslíme přímě svatost rozumných tvorů, již pak podle zákona příčinnosti Bohu jakožto všeobecné účinkující příčině všech stvořených bytostí a jejich dokonalostí přivlastňujeme. Rozumný tvor neměl by svatosti, kdyby jí prvé Bůh jakožto jeho tvůrčí příčina neměl. Ale poněvadž tato svatost v rozumných tvorech se jeví jen v míře obmezené a konečné, nesmíme jí Bohu připisovati tímto způsobem obmezeným, jakým jest ve tvorech. Jinak bychom vkládali do Boha meze a hranice, a Bůh

¹⁾ De pot. I. c. ad 15.

by již nebyl bytostí nekonečně dokonalou, nebyl by Bohem. Proto všecky dokonalosti tvorstva přivlastňujeme Bohu beze všeho obmezení a říkáme: Bůh jest přesvatý, předobry, přelaskavý atp., čímž chceme vyjádřiti, že Bůh má svatost, dobrotu a lásku, která veškero svatost, dobrotu a lásku rozumných tvorů nekonečně převyšuje. A podobně pravíme-li: Bůh jest nekonečný, nesměrný, nezměnitelný, připisujeme mu jestotu, která nemá žádných mezí a konců, která není prostorem světovým ohraničena, která není žádné změně podrobena. Poněvadž Boha a vlastnosti jeho poznáváme jen z účinnů jeho všemohoucnosti ve tvorstvu se jevící, jest veškero naše poznání, jehož zde na světě můžeme o Bohu nabyti, jen analogické. A proto i poznání naše oně činnosti Božské, kterou Bůh ve všech činnostech bytostí stvořených spolupůsobí, jest rovněž jen analogické, t. j. myslíme sobě přímě činnost tvorstva, jak ji neprostředným nazíráním na jednotlivé světové bytosti postřehujeme, a připisujeme pak tuto činnost beze všech nedokonalostí a mezí, kterými ve tvorstvu jest ohraničena, Bohu jakožto účinkující příčině bytu a dějstva světového. A právě proto, že činnosti Božské ve tvorstvu nepostřehujeme přímě, jak v sobě jest, nýbrž toliko nepřímě z činnosti stvořených bytostí k analogickému jejímu pojmu se povznášíme, jest nám nesnadno, ba nemožno pochopiti, v jakém vzájemném poměru činnost Božská a činnost fysická ve všeobecném a neprostředném konkursu Božském stojí, jak již sv. Tomáš podotýká, an dí: „*Procedunt hae objectiones ex eo, quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant.*“¹⁾

Při všech pokusech tuto záhadu poněkud aspoň objasniti, jest nám vždy dvojí pravdu jako nezvratný axiom na zřeteli podržeti, totiž že Bůh ve všech fysických činnostech bytostí stvořených, jmenovitě ve všech svobodných skutcích lidských jakožto prvotná a všeobecná příčina fysicky spolupůsobí, a že člověk, ačkoliv jen mocí a vlivem této prvotné Božské působnosti každý svůj svobodný skutek koná, přece jest úplně svoboden, moha se také opačně rozhodnouti a skutku tohoto nevykonati.

A proto jen ta nauka o vzájemném poměru mezi činností Božskou a svobodnými skutky lidskými může býti správná, která ani neztenčuje a neumenšuje prvotnosti a všeobecnosti neprostředného konkursu Božského se všemi skutky lidskými, ani

¹⁾ Periherm. lib. 1. lectio 14. Opp. S. Thom. Aq. Edit. Paris. a. 1660. tom. I. part. 1. pag. 36. col. 1.

nesnižuje svobody těchto skutků. — Vůdčí myšlenkou v řešení této otázky budiž nám nauka veleducha sv. Tomáše, jenž ji tak objasnil a vysvětlil, jak vůbec jen lidskému rozumu jest možno. Abychom tuto jeho nauku ze samého zdroje čerpali, jest nezbytno jeho slova „per extensum“ zde uvesti. Jedná o této otázce ve své theol. Summě¹⁾ a ve spise: De potentia.²⁾ V Summě praví: „Considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum, finis vero, et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum... Sic igitur, secundum haec tria, Deus in quolibet operante operatur. *Primo* quidem secundum rationem finis; cum autem omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur, quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. *Secundo* considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. *Tertio* considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quae est principium actionis... sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum... Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur, quod Deus in omnibus intime operatur.“

Z těchto slov plyne, že Bůh působí s činnostmi bytostí stvořených vzhledem k jejich příčině a) účelné, b) účinkující a c) formální.

1) I. qu. 105. art. 5.

2) Qu. 3. art. 7.

ad a) Bůh působí na svobodnou vůli vzhledem k jejímu účelu či předmětu, k němuž svými činnostmi směřuje.

Vůle jest žádost dobra rozumem poznaného. Toto dobro jest vůli účelem, po němž svými činnostmi touží. Ačkoliv jest vůle činnou potenci, která sebe samu jakož i ostatní její vládě podrobené mohutnosti do přiměřených činností uvádí, přece vzhledem k dobru, k němuž jakožto cíli svému směřuje, jest zároveň také trpnou potenci, kteráž by nikdy ze stavu pouhé možnosti do činnosti nepřešla, kdyby na ni ono dobro nepůsobilo. To, proč vůle vůbec činna jest, jest touha po dobru (prospěchu, výhodě, užitku atp.), jehož svou činností doufá dosíci. Předmětem, k němuž každá vůle svou činností směřuje, jest jen dobro a nikdy zlo. I tenkrát, když člověk se dopouští mravního zla — hříchu, — koná tento hříšný skutek jen proto, poněvadž vidí v něm pro sebe nějaké (ovšem jen zdánlivé) dobro. Poněvadž však vůle jest jakožto mohutnost bytosti nahodilé a konečné sama v sobě též jen nahodilá a konečná, směřuje svou bytností ve všech činnostech k dobru nutnému, nekonečnému a všeobecnému. Žádné jiné dobro jí nemůže vyhověti a její touhy po blahu a štěstí ukojiti. — Kdykoliv tedy člověk poznává jasně dobro, které jest v každém vzhledu a směru jen dobrem a nezahrnuje v sobě ani nejmenšího zla, pak po něm touží také nutně. Proto má člověk v sobě přirozený a nutný pud po blaženosti, jež právě záleží v držení a požívání tohoto naprostého a nekonečného dobra. Postřehuje-li však nějaké dobro, kteréž se mu nejeví býti dobrem v každé příčině a pod každou podmínkou, pak nevolí tohoto dobra již nutně, nýbrž svobodně, moha voliti také dobro opačné, jež se mu z jakékoliv příčiny zdá býti žádoucnějším, než dobro, které k vůli němu zamítnul.

Ano rozum může také vůli dobro nejdokonalejší a nejvyšší představití jakožto méně jí přiměřené a žádoucné, než jsou podrobná a obmezená dobra. V tomto případě vůle dávajíc přednost dobru konečnému a obmezenému před dobrem nekonečným a všeobecným volí místo dobra pravého a skutečného dobro jen zdánlivé. Poněvadž vůle, kdykoliv něco činí, činí to vždy jen k vůli nějakému dobru, jest dobro, k vůli němuž vůle jest činna, podnětem a příčinou, která ji z pouhé potence do činnosti uvádí. Poněvadž však dobro v každé věci obsažené a vůli k jeho dosažení vzbuzující od Boha pochází, jsouc účastí dobra nekonečného, jest vlastně Bůh vždy příčinou, která dobrem v účelu obsaženým na vůli působí a tak ji z pouhé potence do činnosti uvádí.

Tak porozumíme také slovům sv. Tomáše, jimiž působnost Božskou na vůli lidskou se strany předmětu či cíle jejího vysvětluje. Praví: „Potest voluntas moveri sicut ab objecto a quocunque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo: non enim aliquid sufficienter potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universalis; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solum autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ut objectum.“¹⁾

Jako rozum, učí sv. Tomáš, ve svém poznání směřuje vždy ku pravdě jakožto ku svému přirozenému předmětu či výmezu, tak vůle ve svém chtění směřuje jen k dobru a nemůže ničeho chtít, v čem naprosto žádného dobra ani skutečného ani zdánlivého nenalezá. Touha po dobru vůbec jest vůli přirozena a proto také naprosto nutná.

Zcela jiný jest však vztah vůle k dobrům partikulárním (podrobným).

Vůle jsouc sama v sobě pouhou potencií chtějící (potentia volitiva) přechází teprv tenkrát ze své potenciality ku skutečnému chtění, když jí rozum nějaký předmět jakožto dobrý a proto pro ni žádoucný představuje. Bez této činnosti rozumové nemůže vůle ničeho chtít, nemůže vůbec činna býti podle známého úsloví: „Nihil volitum, nisi praecognitum“, „ignoti nulla cupido“. Podle toho jest vztah vůle k dobru dvojí. Uvažujeme-li dobro vůbec (bonum in genere, bonum universale), pak jest tento vztah, jak již řečeno, nutný, máme-li však na zřeteli dobro partikulární (podrobná) rozumem poznaná a vůli za předmět její žádosti představená, jest vztah tento jen nahodilý a proto svobodný. Poněvadž vůle s naprostou nutností po dobru vůbec touží, dochází svého cíle a tímto cílem také svého ukojení a své blaženosti, když tohoto všeobecného dobra dosáhla. Záleží-li však její cíl v dosažení toho všeobecného dobra, mohou jí dobra podrobná, kterých svými činnostmi snaží se dosíci, sloužiti jen za prostředek k dosažení dobra všeobecného. Poněvadž však dobrem všeobecným, v němž dobra podrobná mají jen jistou účast, jest Bůh, touží každá vůle přirozeně a nutně po Bohu a nalezá jen v něm svého blaživého ukojení. Jako Bůh stvořil přirozenost lidskou

¹⁾ I. qu. 105. art. 4.

a opatřil ji rozumem a svobodnou vůlí, tak tuto vůli stále ku všeobecnému dobru, k sobě jakožto k jejímu přirozenému cíli naklání. Bůh sám, jenž jest původcem přirozenosti lidské, jest také původcem a příčinou přirozené touhy a žádosti vůle lidské po dobru všeobecném. Přirozená náklonnost člověka k dobru všeobecnému jest proto metafysickým zákonem veškerého jeho života.

Ale jako Bůh vstúpil lidské vůli přirozenou a bytnou touhu, již po dobru všeobecném jakožto svém posledním cíli nutně touží, tak vstúpil jí také schopnost, již může mezi různými podrobnými dobry svobodně voliti právě ta dobra, která za nejvhodnější k dosažení všeobecného dobra pokládá.

ad b) Jako jest Bůh prvotnou a všeobecnou příčinou vši jestoty účastné a údělné, tak jest také příčinou spoluúčinkující se všemi činnostmi stvořených bytostí jak nutnými tak i svobodnými. Kdežto bytosti nutnosti podrobené k jejich činnostem determinuje a touto determinací je uschopňuje, že na jiné bytosti působiti mohou, uděluje bytostem svobodným moc, kterou mezi různými činnostmi mohou voliti tu, která se jim přede všemi ostatními z jakéhokoliv důvodu nejvíce zamlouvá. Kdykoliv svobodné bytosti se k nějaké činnosti skutečně určují, nepochází toto určení jako u ostatních přírodních bytostí z nějaké příčiny vnější mimo ně existující, nýbrž má svůj princip a svou účinkující příčinu v nich samých. Toť jest právě charakteristickou známkou bytosti svobodné, že nebývá vnější příčinou ku svým činnostem determinována, nýbrž že jest sama sobě příčinou této determinace.

Tím, že Bůh svobodnou bytosť uschopňuje, nejen že může býti vůbec činnou, nýbrž že může sama sebe ku svým činnostem určovati, vyznamenává a povznáší ji nad veškeru ostatní nerozumné tvorstvo. Kdežto bytosti nerozumné nemajíce svých činností ve své moci spějí nutně k účelu sobě vytknutému, jest člověk pánem svých skutkův a tímto svým panstvím bere účastenství v nejvznešenější dokonalosti Božské, jež záleží v naprosté svobodě a nezávislosti bytnosti a činnosti Božské na všech bytostech mimo Boha existujících.

ad c) Konečně Bůh spolupůsobí s činnostmi stvořených bytostí také ještě vzhledem k jejich formální příčině. Poněvadž prvá látka jest substrátem všem hmotným bytostem společným, nejví Bůh svých vzorných ideí, podle kterých věci stvořil, na prvním místě v jejich své látce, nýbrž v jejich podstatných

formách. Než tyto formy, jak jsme svrchu ¹⁾ viděli, jsou také vždy principem činností všech hmotných věcí. Jaké mají věci formy, také mají též činnosti. Jsou-li však formy principem činností a mají-li svůj poslední důvod v rozumu a ve vůli Božské, jest Bůh konečně příčinou nejen forem samých, nýbrž i všech činností jejich. Tím že Bůh udělil každé věci formu jakožto obraz idey, kterou o ní měl od věčnosti ve svém rozumu, a touto formou uschoptil ji k určité činnosti, jest také původcem této činnosti, a v tomto smyslu může se také říci, že s každou činností spolupůsobí.

Ale Bůh nejen udělil formy věcem stvořeným, nýbrž je také v bytu zachovává. A zachovává je v bytu zachovává v nich také principy jejich činnosti a tím také spolupůsobí k činnostem samým.

Světový plán nebyl stvořením ihned úplně realizován. Za tím účelem musí stvořené bytosti vyvinouti ze sebe všechny vlohy a síly, které do jejich původních podstatných forem byly zárodečně vloženy. To se může jen postupem času státi. Aby však vývoj přirozených potencií věcí děl se podle Božského plánu, musí býti stále Bohem samým řízen. Tím však, že Bůh řídí vývoj tento k cíli, jež od věčnosti světa vytknul, spolupůsobí rovněž se všemi činnostmi světových bytostí. A co platí o činnostech fysických vůbec, platí také svou měrou i o svobodných skutcích lidských. ²⁾ —

Jest sice pravda, že člověk úplně a všestranně nechápe vnitřní souvislosti a shody mezi všeobecnou a neprostřednou působností Božskou a svobodou lidskou, avšak proto ještě není oprávněn, popíratí buď nutnost vlivu Božského na svobodné skutky lidské nebo jejich svobodu. Tolik jest jisto, že jak Bůh tak i člověk jest pánem svobodných skutků lidských. Ale jak toto dvoje panství, jež Bůh i člověk má v jedné a téže věci, vespól souhlasí, tuť nezbyvá člověku, než uznati slabost a obmezenost svého rozumu, vniknouti úplně do vnitra tohoto tajemství. ³⁾

Bůh jest příčinou, nejen že tvorstvo existuje a může býti činno, nýbrž že také skutečně jest činno. A proto jest Bůh také příčinou, že rozumné bytosti nejen mohou svobodně jednati, nýbrž že také skutečně svobodně jednají. Závisí-li na Bohu svoboda již jako pouhá vloha, již člověk má volbu mezi tou neb onou činností, závisí na Bohu tím více skutečné

¹⁾ Str. 149.

²⁾ Sv. Tom. De potent. qu. 3. art. 7.

³⁾ Quaest. disp. qu. 6. art. unic.; cf. Contra gent. lib. 3. cap. 89. n. ult.

užití svobody, — svobodný skutek sám, jenž má do sebe dokonalejší a vyšší jestotu, než pouhá možnost či vloha k němu.

Z toho, že Bůh každou stvořenou bytost uvádí do činnosti jí přiměřené, — bytost fysické nutnosti podrobenou do činnosti nutné, bytost však svobodnou do činnosti svobodné, — nikterak nenásleduje, že bytosti jak nutné tak i svobodné jsou pouhými trpnými a mrtvými nástroji činnosti Božské a nemají žádné vlastní činnosti. Zcela něco jiného znamená: bytosti stvořené nemají své činnosti samy od sebe a —: bytosti stvořené nemají vůbec žádné činnosti, jakož i: bytosti rozumné nemají samy od sebe svých svobodných skutkův a —: bytosti rozumné nemají vůbec žádných svobodných skutků, podobně jako jest zcela něco jiného říci: nástroj nemá pohyb, jímž v ruce umělcově nějakou práci koná, sám od sebe, a —: nástroj nemá vůbec žádného pohybu. Kdyby měl nástroj pohyb sám od sebe, nebyl by již nástrojem, nýbrž hlavní účinkující příčinou, a kdyby neměl vůbec žádného pohybu, nebyl by ani účinkující příčinou, ani nástrojem. Stvořené bytosti, ať jsou činny nutně nebo svobodně, mohou svých činných sil a mohutností stvořením zároveň s jestotou sobě vštípených použití a tak skutečně činnými býti jen zvláštním vlivem Božským, jenž je z pouhé potenciálnosti jejich sil do skutečné činnosti uvádí.

Jako nutnost stvoření a zachování bytostí světových¹⁾ plyne z jejich vnitřní jestoty a bytnosti, tak i nutnost konkursu Božského. Bytost nahodilá nemůže právě tak sama sebou a ze sebe býti činna, jako nemůže sama sebou a ze sebe vzniknouti a v bytu se zachovávat. A jako tvůrčí a zachovávající činnost Božská nikterak neruší ani vlastní jestoty, ani vlastních sil bytostí stvořených, tak také konkurs Božský není a nemůže býti žádnou překážkou, která by je vlastních činností zbavovala. Slovem: jako mají bytosti stvořené jestotu a sílu od Boha „per participationem“, tak mají od něho „per participationem“ i všechny své činnosti. Jen tímto způsobem lze uhájiti oněch dvou stezejných pravd, o které v této otázce běží, že totiž všechny stvořené bytosti jsou vlastními činnostmi opatřeny — hmotné bytosti činnostmi nutnými a rozumné bytosti činnostmi svobodnými, — a že při těchto činnostech přece naprosto na Bohu závisejí. Kdyby tedy někdo tvrdil, že Bůh jen tenkrát za prvotnou a všeobecnou příčinu svobodných skutků lidských se

¹⁾ Nutnost tato jest, jak samo sebou zřejmo, jen podmíněčna, t. j. existují-li bytosti světové, musí býti Bohem stvořeny a v bytu zachovávány.

může pokládati, pak-li vůli lidskou ku všem skutkům jejím fysicky určuje, připouštěl by sice neobmezené panství Božské na člověka, ale popíral by při tom svobodu lidskou; kdo by však naopak jen připouštěl, že člověk, má-li ve svém jednání býti svoboden, musí býti naprostým pánem svých skutkův, hájil by sice svobody lidské, ale popíral by přitom Boha jakožto prvotnou a všeobecnou příčinu všech skutků lidských.

Nauka tato ještě v jasnějším světle se objeví, uvedeme-li rozličné theorie, jimiž filosofové a theologové poměr mezi konkursem Božským a svobodnou vůlí lidskou snaží se vysvětliti.

a) Někteří vysvětlují tento konkurs Božský ve smyslu „fysické praemoce“, již rozumějí onu činnost Božskou, která lidskou vůli dříve ještě, než se sama k nějakému konu rozhodla, takovou nezdolnou silou do konu uvádí, že pod vlivem této fysické praemoce nemůže ho nevykonati. „Praemotio physica est actio Dei, quae voluntatem humanam priusquam ipsa se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotioe conjungere.“¹⁾ Tuto činnost Božskou nazývají „motionem“, poněvadž všecky tvory k činnosti hýbá. Nazývají ji „praemotionem“ (čili „prae viam motionem“), poněvadž všechny činnosti stvořených bytostí předchází, a konečně ji nazývají „physicam praemotionem“, poněvadž nezáleží toliko ve mravním vlivu: v rozkazech, radách, úchvalách, hrozbách atp., nýbrž ve skutečné a v tomto smyslu fysické činnosti, již Bůh na mohutnosti stvořených bytostí neprostředně působí a touto působností je do činnosti uvádí.

Podle této nauky činí počátek každé činnosti Bůh a to tím způsobem, že sám každou vlohu či mohutnost stvořené bytosti z potence do konu uvádí. Stvořená bytost může teprv tenkráté býti činna, když již fysickou praemocí Božskou do činnosti byla uvedena. Sama ze sebe má pouhou možnost činnosti, které však nemůže projevit, dokud praemocí fysickou k tomuto projevu nebyla přivedena.

b) Jiní zase učí, že konkurs Božský a činnost bytosti stvořené děje se současně. Podle této nauky nepředchází Božská činnost činnosti stvořených bytostí, jak zastánci předešlého názoru tvrdí, nýbrž jeví se teprv tenkráté, když činnost bytosti stvořené započala, takže počátek konkursu Božského a počátek činnosti bytosti stvořené

¹⁾ Gonet: *Clyp. Thomist. dist. 9. art. 5. § 1.*

spadá v jeden a týž okamžik. Tento způsob konkursu Božského sluje proto proti „fysické praemoci“ „concursum simultaneum“.

Nastává však otázka, zda-li Bůh spolupůsobí se svobodnými skutky lidskými „praemotio physica“ aneb jen „concursum simultaneum.“ Theorie „praemoce fysické“ sice velmi jasně vysvětluje fysické činnosti stvořených bytostí, avšak strany svobody lidské zahrnuje do sebe nemalé nesnáze. Praemoce fysická jest činností naprostou, na žádné podmínce se strany bytosti stvořené zhola nezávislou a musí tedy vždy a všude se svým přiměřeným účinem býti spojena. Jest proto úplně nemožno, aby člověk nevykonal skutku, k němuž ho Bůh fysickou praemoci určuje. Pak-li však Bůh člověka svou činností ku každému jeho skutku fysicky určuje dříve ještě, než člověk sám jest činný, zdá se skutečně, že člověk byv praemoci fysickou jednou určen, již nemá volby, aby ode skutku svého opustil a pro jeho kontradiktorický opak se svobodně rozhodnul.

Je-li však člověku fysickou praemoci ke skutku určenému nemožno, aby tohoto skutku nevykonal, pak jest, jak se zdá, tento skutek již nutný, a člověk pozbývá ve svém jednání vší svobody.

Svoboda záleží v mohutnosti, již se člověk sám ke skutku určuje maje při tom možnost určit se také opačným způsobem. Člověk může býti jen tenkrát ve svém jednání svobodným, když může aspoň mezi dvěma předměty voliti. Kde nemá této volby, nemá také svobody. Když jsem se na př. rozhodnul, že budu studovati moha také nestudovati, jednal jsem svobodně, poněvadž jsem měl volbu mezi studováním a nestudováním. Podobně jsem jednal svobodně, když mezi různými vědami, kterými jsem se mohl zaměstnávat, volil jsem si na př. studium historie, neb filosofie atd. Volba aspoň mezi dvěma předměty jest podstatným momentem svobody.

Když však Bůh fysickou praemoci na lidskou vůli působí, určuje ji tak, že již nemá volby rozhodnouti se pro opak, t. j. pro opomenutí skutku, k němuž zmíněnou praemoci jest určena. Jako nemůže člověk bez fysické praemoce žádného skutku vykonati maje sám v sobě toliko pouhou vlohu k tomuto skutku, tak nemůže s fysickou praemoci nevykonati onoho skutku, k němuž jí jest určen. Poněvadž člověk pode vlivem této praemoce nemá již volby rozhodnouti se pro jeden ze dvou předmětů — pro skutek aneb opak jeho, — nemůže se již, jak se zdá, svobodným nazývati.

Stoupenci fysické praemoce však této konsekvence nikterak nepřipouštějí tvrdíce, že Bůh touto praemocí vlohy bytostí stvořených do činnosti uvádí způsobem, jenž vnitřní povaze a bytnosti těchto vloh jest přiměřen. A proto působí-li na mohutnosti bytostí hmotných, působí tak, že tyto bytosti své mohutnosti nutně do činnosti uvádějí, a působí-li na svobodnou vůli lidskou, působí rovněž na ni tak, že svobodně z pouhé vlohy do činnosti přechází. Takto má praemoce fysická u přírodních bytostí nutnou, u rozumných bytostí však svobodnou činnost za následek, tak právě, jak toho vnitřní jejich povaha žádá. Při tom se také ještě dovolávají autority sv. Tomáše, jenž ve své theol. Summě dí: „Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis efficit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.“¹⁾

Že Bůh, působí-li na mohutnosti stvořených bytostí, musí přitom šetřiti jejich vnitřní povahy, toť pravda, která se sama sebou rozumí. Bůh nemůže dáti bytosti určitou jestotu a tuto jestotu opatřiti přiměřenými silami a potom tyto síly uváděti v činnosti jim úplně protivné. Proto mají obhájci fysické praemoce zcela pravdu, tvrdí-li, že Bůh musí každou mohutnost do činnosti jí přiměřené uváděti. Ale z toho ještě neplyne a sv. Tomáš toho ve slovech výše uvedených také nikterak nepraví, že Bůh, když sílu do její přiměřené činnosti uvádí, činí tak předběžným pohybem fysickým. Kdyby konkurs Božský skutečně ve praemoci fysické záležel, pak by všechny činnosti stvořené jak hmotné, tak i lidské určoval jen k jednomu terminu (výmezu) a tím také patrně rušil svobodu lidskou. Proto obhájci fysické praemoce ukazující na důkaz své nauky na úměrnost mezi dotčenou praemocí a mohutnostmi bytostí stvořených neodčínají nesnázi, které tato theorie pro lidskou svobodu v sobě obsahuje. A cítíce sami, že pode vlivem fysické praemoce jest člověk ke každému skutku tak determinován, že ho naprosto nemůže nevykonati, vynalezli na obhájení svobody lidské tak zvaný „sensus compositus“ a „sensus divisus.“ „In sensu composito“, t. j. když svobodná vůle již pode vlivem fysické praemoce stojí, nemůže prý ovšem nevykonati skutku, k němuž Božskou praemocí byla určena, ale „in sensu divisio“, t. j. sama sebou beze všeho zřetele k této fysické praemoci má prý svobodná

¹⁾ I. qu. 83. art. 1. ad 3.

vůle úplnou volnost, rozhodnouti se pro nějaký skutek aneb jeho kontradiktorický opak, pro skutek ten aneb skutek onen atd. — Že rozdíl mezi tímto dvojím smyslem (inter sensum compositum et divisum) svobody lidské nevysvětluje, leží téměř na bíledni. Proto vším právem přirovnávají odpůrci fysické praemoce svobodu lidskou praemoci fysickou k činnosti určenou ku ptáku, jenž vějíčkou na větvi stromu byv přilepen na ní bez pohnutí sedí. Dokud jest vějíčkou přilepen, tedy „in sensu composito“, co mu pomůže, že měl před tímto přilepením, tedy „in sensu diviso“ úplnou volnost, na větvičku si sednouti a libovolně zase ji opustiti a na jiné místo odletnouti? Dokud však sedí na větvičce lepem připevněn, jest k sezení odsouzen a nemá žádné možnosti, aby jinam odletěl. A podobně se má s vůli lidskou fysickou praemoci k nějakému skutku určenou. I ona musí pode vlivem této praemoce vykonati skutek, k němuž jest determinována a nemá žádné volby, ho nevykonati. Je-li však k jednomu skutku určena a nemá-li volby opaku, nemá již žádné svobody.

Thomisté opírají svou nauku o praemoci fysické obyčejně těmito důvody:

1. Determinace lidské vůle k nějakému určitému konu jest zajisté jistým způsobem jestoty. Poněvadž však každá jestota, jakož i každý způsob jestoty pochází od Bohu, proto musí i determinace vůle ku všem skutkům míti v Bohu poslední důvod.

Na to odpovídáme:

Jest sice pravda, že všechna jestota a všecken způsob jestoty má v Bohu svůj poslední důvod buď prostředně aneb neprospědně, není však pravda, že všechna jestota a každý způsob její od Boha jakožto prvotné příčiny pochází vždy neprospědně, jak thomisté předpokládají. Neboť kdyby vše, co má povahu jestoty, vždy Bůh musil působiti, bylo by veta nejen po svobodě lidské, nýbrž po každé činnosti bytostí stvořených, kterou vždy nějaká nová jestota aneb nějaký nový způsob její vzniká. A proto zcela něco jiného znamenají věty: „Bůh působí ve všech činnostech bytostí stvořených“ a „Bůh působí neprospědně každý učin bytostí stvořených“. Prvá věta jest úplně správná, druhá však licho, jelikož popírá veškeru činnost druhotným příčinám vlastní a prohlašuje všechny bytosti stvořené za pouhé mrtvé a trpné nástroje jedině činnosti Božské všechny zjevy a udaje přírodní neprospědně působící. — Jestota jakožto jestota má ovšem svůj původ a poslední důvod jedině v Bohu, jenž jsa bytostí prvotnou

a všeobecnou působí také nejvšeobecnější účín a to jest jestota. Avšak bytosti stvořené jsouce samy také příčinami (druhotnými a podrobnými) určují jestotu Bohem stvořenou a tímto určováním řadí ji podle různé své povahy a přirozenosti do různého rodu a druhu. Že nějaký účín jest buď nuten aneb svobodn, pochází neprostředně od bytosti, která tento úkon vykonala. Že však tato bytosť jest příčinou buď nutně aneb svobodně působící, pochází ovšem konečně od Boha. Poslyšme zase sv. Tomáše „*Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum (t. j. esse-jestotu), in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse.*“¹⁾

Z čehož patrno, že určení (determinace) nelišné mohutnosti vůle a jestota v tomto určení obsažená pochází neprostředně z vůle samé, ačkoliv tato, jako každá jiná stvořená potence či vloha, nemůže se beze vlivu prvotné Božské účinkující příčiny ze své nelišnosti k žádnému skutku určití a rozhodnouti.

2. Bůh uvádí do činnosti nejen hmotné, nýbrž svobodné bytosti. Avšak bytosti svobodných by do těchto činností neuváděl, kdyby prý jejich vůle ke činnostem nepředurčoval. — Tak zní další důvod, jímž thomisté praemoci fysickou dokazují. Lichosť tohoto důvodu plyne již z toho, co jsme vůbec o konkursu Božském s činnostmi bytostí stvořených podle nauky sv. Tomáše svrchu pravili.

Sv. Tomáš, učí, že Bůh uvádí sice všecky bytosti stvořené do činností jejich, ale tak, jak jejich povaha a přirozenosť toho žádá. A proto Bůh bytosti hmotné nutnosti fysické podrobené tak uvádí do činností, že je k nim určuje, bytostem však svobodným dává volnou moc, již se ku svým činnostem samy určují. — Ačkoliv všecky bytosti stvořené jsouce činný jen mocí a vlivem působnosti Božské účinkující příčiny jsou ve pravém smyslu slovu nástroji v rukou Božích, jimiž Bůh své záměry a plány ve světě provádí a uskutečňuje, přece jsou při tom také samy příčinami účinkujícími, které mají svou vlastní činnost, různou od činnosti Božské. Takto jest Bůh vzhledem ku všem činnostem ve světě „*causa principalis absolute et simpliciter*“, bytosti stvořené však „*causae principales secundum quid*“, které proto nejsou jen mrtvými

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 66.

nástroji k uskutečňování všečinnosti Božské určenými, nýbrž které zároveň mají také své vlastní činnosti.

3. Vůle jest sama o sobě mohutností k rozličným činnostem nelišnou. Poněvadž však každá potence či mohutnost sama v sobě nelišná, má-li býti činna, musí býti ku své činnosti jinou bytostí určena, musí prý Bůh vůli k činnostem jejím determinovati. — Na tuto námítku odpovídáme: Vůli jest uvažovati dvojím vzhledem, předně vzhledem k rozumu a pak vzhledem k jejím vlastním činnostem.

Abyste vůle mohla vůbec býti činna, musí jí rozum dříve nějaký předmět jakožto pro ni žádoucí představit. A proto jest vůle vzhledem k rozumu potencí pouze trpnou a nemůže nikdy bez jeho předchozího poznání ze své potenciálnosti do činnosti přejíti. Jako v čiré tmě potřebuje chodec světla, aby věděl, kterou cestu má bez úrazu a nebezpečí nastoupiti, tak musí vůle, jež jest sama sebou potencí úplně slepou, býti ozářena světlem rozumového poznání, aby poznala, ku kterému předmětu, kterým směrem a kterým způsobem má svou činnost jeviti. Rozum musí tedy svým poznáním vůli její naprosto nelišnosti, kterou v sobě zahrnuje, zbaviti a tak její činnost umožniti. Ale jakmile rozum své světlo na ni vyronil a ten aneb onen předmět jí vytknul, pozbývá vůle své trpnosti a stává se principem činným, jenž se pak již sám sebou ku svým činnostem určuje. Ačkoliv vůle při tomto sebeurčování závisí úplně na všeobecném a neprostředném vlivu Božském, jímž každá stvořená bytost ve všech vztazích a směrech své jestoty jest podmíněna, přece nebývá tímto vlivem ku svým činnostem fysicky determinována. Vliv Božský jest sice naprosto nezbytnou podmínkou, aby vůle vůbec byla činna, není však účinkující příčinou vůli z její nelišnosti k nějakému určitému skutku determinující. Rozum ukazuje vůli různé směry, jimiž svou činnost může řídit, ale vůle pak sama rozhoduje, chce-li vůbec činna býti nějakým směrem a kterým? Tímto vlastním sebeurčováním bere každá svobodná bytost zvlášť účast ve svobodě Božské, již Bůh sám sebe beze všeho vnějšího vlivu ku všem svým činnostem na venek (ad extra) určuje.

4. Vůle jest sama v sobě pouhou potencí chtějící to neb ono. Poněvadž však žádná potence nemůže se sama do činnosti uvést, nýbrž musí býti do ní uvedena bytostí, která jest již v činnosti (in actu), musí prý Bůh sám vůli z pouhé její potenciálnosti do činnosti uváděti, čili musí ji k jejím činnostem určovati.

Tato námítka měla by tenkrátě nějakou váhu, kdyby vůle

sama v sobě byla naprosto a úplně jen v potenci a nikoliv také v konu (in actu). Jest úplně pravda, že žádná potence nemůže sama sebe uvesti do konu, nýbrž potřebuje k tomu vždy bytosti, která jest v konu.¹⁾

Avšak vůle není toliko v potenci, nýbrž jest zároveň také v konu, a proto může svou potenciálnost sama do konu uváděti. — Již jsme svrchu podlé nauky sv. Tomáše vysvětlili, v jakém poměru stojí vůle k dobru.

Předmětem, k němuž vůle nutně směřuje, jest, jak jsme slyšeli, „bonum universale“. Kdykoli vůle něco chce, chce to jen pro dobro, které v tom vidí. Zla jakožto zla nemůže chtít. A proto není vůle k tomuto všeobecnému dobru, jež jest jejím posledním a nutným cílem, nikdy nelišna, nikdy „in potentia“, nýbrž vždy „in actu“. K tomuto všeobecnému dobru jest vůle Bohem samým determinována. Jako Božská vůle ve všech svých konech chce jen dobro, jež jest bytně Bůh sám, tak musí nutně vůle stvořená, jež jest obrazem a obleskem vůle Božské, ve všem svém jednání toužiti jen po dobru.

Ačkoliv vůle k dobru povšechnému jakožto ku svému poslednímu cíli nutně směřuje, přece ve volbě částečných dober jakožto prostředků k dosažení dobra povšechného má úplnou svobodu. Vzhledem k těmto částečným dobrům jest tedy vůle vždy jen „in potentia“, z níž však sama může „do konu“ přejíti. Poněvadž dobra povšechného může různými dobry částečnými dojíti, není k žádnému z těchto dober a priori zřízena a určena, nýbrž má mezi nimi úplně svobodnou volbu. Avšak vůle by nemohla vůbec sama sebou mezi těmito dobry voliti, kdyby nebyla již přirozeně k dobru povšechnému a naprostému determinována. Tím že k tomuto dobru jakožto svému cíli nutně směřuje, může také směřovati k dobrům částečným jakožto prostředkům k onomu cíli vedoucím. A proto může vůle, ana jest vzhledem k povšechnému dobru vždy „in actu“, svou potenci vzhledem k dobrům jednotlivým a částečným sama uskutečňovati, podobně jako rozum, jakmile poznal všeobecné principy myšlení a poznání (princip „kontradikce“, „exclusi tertii“ a „dostatečného důvodu“), může ve světle těchto principů poznati všechny ostatní pravdy, ve kterých se dotčené principy nutně obražejí a jeví: „Deus“, praví sv. Tomáš, „mover voluntatem sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel

¹⁾ Viz moji Filosofii podle zásad sv. Tom. Část I. str. 358.

apparaens bonum.“¹⁾ A na jiném místě praví: „Quantum ad exercitium actus primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, ita per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu.“²⁾ —

Ačkoliv nechceme zřejmě a rozhodně nauku o fyzické praemoci za bludnou prohlašovati, nemůžeme se přece při nejlepší vůli zbaviti pochybnosti, že theorie tato hájíc naprosté svrchovanosti Božské nad veškerým tvorstvem uvádí při tom lidskou svobodu v nebezpečí. A jelikož při konkursu Božském svoboda lidská právě tak, jako svrchované panství Božské nade tvorstvem náleží k oněm dvěma stežejným pravdám, jichž stejnou měrou a stejným úsilím jest hájiti, máme zato, že jedině nauka o konkursu současném (de concursu simultaneo) vyhýbá se úskalí, na něž svoboda lidská podle fyzické praemoce nutně naráží, a to z těchto důvodů:

a) Jak jsme již svrchu dovodili, spolupůsobí Bůh se všemi činnostmi bytostí stvořených přímě a neprostředně.

Kdyby však konkurs Božský předcházel činnosti přírodních bytostí, nepůsobil by Bůh s těmito činnostmi neprostředně, nýbrž jen prostředně. Neboť podle nauky o fyzické praemoci determinuje Bůh přímě a neprostředně toliko potence světových bytostí k činnostem jim přiměřeným a teprv na tuto determinaci následují činnosti samy. Z čehož patrno, že by pak Bůh s činnostmi stvořených bytostí nespůsobil přímě a neprostředně, nýbrž toliko prostřednictvím determinace neurčitých a k činnostem indifferentních sil přírodních. Fyzická praemoce nedá se takto ani s pojmem samého konkursu Božského úplně srovnati.

b) Neprostředný konkurs Božský má za následek, že právě tak, jako každá stvořená bytost závisí na bytosti první, i každá stvořená činnost úplně a naprosto závisí na činnosti první. A tato naprostá závislost jen tenkrát má místo, když Bůh neprostředně svou činností proniká a prostupuje každou činnost stvořené bytosti. A proto musí se konkurs Božský zároveň a současně díti s činností potence stvořené. Činnost stvořené bytosti jest sice kon-

¹⁾ I.—II. qu. 9. art. 6. ad 3.

²⁾ Quaest. disp. De malo. qu. 6. art. unic. Sr. Mich. De Maria. l. c. 406 sqq.

kursu Božskému podřízena, ale přece jeví se s ním současně. „Omnis actio“, učí sv. Tomáš, „causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu; omne autem ens actu reducitur in primum actum sc. Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit causa cujuscunque actionis, quatenus actio est.“¹⁾ A proto každá činnost náleží celá příčině stvořené a celá příčině nestvořené, jak rovněž sv. Tomáš dí: „Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus.“²⁾

c) Fysická praemoce k činnostem příčin druhotných by byla jen tenkrát nutná, kdyby plynula buď z pojmu poměru Boha ke tvorstvu nebo naopak z pojmu poměru tvorstva k Bohu. Avšak se žádná strana není této nutnosti.

Poměr Boha ke tvorstvu měl by jen tenkrát fysickou praemoci za nutný následek, kdyby jiným způsobem nedala se obhájití svrchovanost Božská nad veškerým tvorstvem a naprostá závislost stvořených věcí na Bohu. Obojí tato pravda jest však úplně pojištěna a zabezpečena naukou o stvoření a zachovávání všech věcí a současném spolupůsobení Božském se všemi činnostmi přírodními.

Ale nutnost praemoce fysické neplyne ani z poměru tvorstva k Bohu.

Poměr tvorstva k Bohu žádal by této praemoce jen tenkrát, kdyby stvořené bytosti bez ní neměly ani dostatečných sil ku svým přirozeným činnostem ani těchto sil nemohly bez ní z potence do činnosti uváděti. Tím, že všechny věci stvořené jako bytosti údělné a účastné mají jak jestotu a sily, tak i všechny své činnosti jen mocí a vlivem neprostředné působnosti Božské, jak sv. Tomáš učí, jest jak svrchovaná moc Božská na tvorstvo, tak i naprostá závislost tvorstva na Bohu úplně obhájena a není potřebí bráti útočiště ku praemoci fysické, která svobodu bytostí rozumných tak nebezpečně ohrožuje. Kdyby Bůh musil stvořené bytosti teprv fysickou praemoci do činnosti uváděti, byl by tyto bytosti stvořil, jistý účel jim vytknul, avšak při tom opomenul opatřiti je prostředky k tomuto účelu potřebnými, tak že by byl nucen, fysickou praemoci při-

¹⁾ I.—II. qu. 79. art. 70.

²⁾ C. gent. lib. 3. cap. 70.

rozenou jejich nedostatečnost k dosažení cíle jim určeného stále nahrazovati a doplňovati.

d) Kdyby Bůh praemocií fysickou musil všecky síly bytostí stvořených uváděti v činnosti jim přiměřené, nebyla by již žádná bytost stvořená účinkující příčinou svého účinu, nýbrž byla by toliko pouhým nástrojem, jenž by neměl ze sebe žádné vlastní činnosti a jen v sebe přijímal činnost, hlavní příčiny a tak napomahal k vykonání jejího účinu. Z čehož by dále následovalo, že by ve veškerém světě se jevila jen jedna činnost a to činnost Božská, které by stvořené bytosti za pouhý nástroj sloužily.

Ale i kdyby praemoce fysická dala se srovnati se hmotnými činnostmi bytostí světových, přece vzhledem ku svobodným skutkům rozumných bytostí chová v sobě tolik nepřístojností, že nsnadno s ní svoboda lidská ob stojí. A poněvadž na svobodě veškeren řád mravní jest založen, nemůžeme v nauce o poměru mezi konkursem Božským a činnostmi bytostí stvořených žádnému názoru přesvědčiti, který v jakékoliv příčině základy řádu mravního v nebezpečí uvádí.

Po kladném rozboru této otázky jest nám ještě přihlednouti k některým námítkám proti nauce o konkursu Božském se svobodnými skutky každé bytosti rozumné. Namítá se :

1. Vše, co působí vlivem vnější příčiny, jest k této působnosti determinováno. Poněvadž však svobodná vůle nemůže býti jako hmotné potence ku svým činnostem determinována, nemůže Bůh s jejími skutky spolupůsobiti. Na tuto námítku odpovídá již sv. Tomáš: „Illud“, praví, „quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; . . . sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.“¹⁾

Z těchto slov sv. Tomáše jest patrno, že by Bůh svým všeobecným a neprostředným vlivem na vůli lidskou jen tenkráté porušil svobodu její, kdyby na ni působil proti její přirozené povaze, t. j. kdyby na ni působil tak, že by ji touto působností determinoval právě tak, jako všecky hmotné potence.

Avšak když Bůh vůli lidskou z potence do činnosti uvádí, uvádí ji do této činnosti úplně přiměřené její povaze, t. j. Bůh nepůsobí toliko, aby člověk ten neb onen skutek vykonal, nýbrž působí, aby jej vykonal svobodně. A poněvadž ho k vykonání

¹⁾ I. qu. 105. art. 4. ad 1.

tohoto skutku nedeterminuje, proto neruší také nikterak jeho svobody. Může tedy skutek lidský býti vzbuzen vnějším vlivem působnosti Božské a býti přitom přece úplně svobodným.

2. Vůle jen tenkráté jedná svobodně, když se ku svým skutkům určuje sama ze sebe. A proto jest nemožno, aby Bůh na vůli při tomto jejím sebeurčování jakýmkoliv způsobem působil. Jinak by skutky její nebyly již svobodny. — Jest sice pravda, že každý svobodný skutek vychází ze principu vůli immanentního. Kdyby svobodný skutek měl svůj princip mimo vůli, byl by determinován tímto vnějším principem a nebyl by již svoboden. — Ale ačkoliv svobodná vůle sama ze sebe se určuje ku svým skutkům, přece tím nevylučuje vlivu Božského na sebe působícího, kdykoliv se k těmto svým skutkům rozhoduje. Bůh jakožto prvotná účinkující příčina vši jestoty nejen stvořil přirozenost lidskou a opatřil ji svobodnou vůlí, nýbrž jest zároveň příčinou, že působí také člověk, kdykoliv tuto vůli z potence do činnosti převádí, jak výslovně učí sv. Tomáš an dī: „Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.“¹⁾

3. Kdyby Bůh na vůli působil a touto působností byl prvotnou účinkující příčinou jejich skutků, pak by se tyto skutky nemohly již člověku za zásluhu nebo vinu počítati.

Námítka tato měla by jen tenkráté nějaký význam, kdyby Bůh a) působil na vůli tak, jak působí na př. umělec na nástroj, jehož ku zhotovení svého uměleckého díla používá, nebo b) kdyby svou působností ji ku každému skutku determinoval. Než vůle lidská není ani pouhým mrtvým nástrojem působnosti Božské, ani není ku svým činnostem determinována.

Působí-li Bůh na vůli lidskou, činí to tak, že vůle jest nejen činna, nýbrž že jest činna svobodně, t. j. že má tuto svoji činnost úplně ve své moci, mohouc se k ní určití, aneb také od ní upustiti, a poněvadž má vůle své skutky ve své moci, proto jest také zásluhy i viny schopna. Tu však sluší připomenouti, že Bůh nakloňuje-li vůli ke skutkům svobodným, působí jen to, co v nich dokonalého, nikoli však také jejich nedokonalosti a nedostatky. Vše, co jest ve skutečích těchto nedokonalého, nepochází od Boha, nýbrž jen ode příčiny druhotné, od bytosti svobodné, která právě proto, že jest svobodna může této své svobody zneužiti a vybočiti ze pravého

¹⁾ Quaest. disp. De malo. qu. 3. art. 2. ad 4.

směru, jež jí prvotná účinkující příčina určila. Tuto nauku překrásně vysvětluje sv. Tomáš, jenž poukázav k tomu, že Bůh působí všechny činnosti příčin druhotných, takto pokračuje: „Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum . . . Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam; quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis. Sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est ex virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva.“¹⁾

4. Bytost', která nemůže odolati vnějšímu vlivu, jenž na její mohutnosti působí, působí vždy nutně. Vůle lidská nemůže skutečně odolati působnosti prvotné a všeobecné účinkující příčiny; ergo působí nutně. Poněvadž však vůle lidská sama sebou jest ke každému skutku nelišna a proto když nějaký skutek koná, svobodně jej koná, mohouc ho také opomenouti, proto se nemůže připustiti žádný vliv Božský na vůli působící.

Odpověď na tuto námitku plyne již z toho, co jsme již svrchu pravili o způsobu, kterým Bůh s činností bytostí hmotných a bytostí svobodných spolupůsobí. Jako prvá a všeobecná příčina všechny věci podle svých odvěčných ideí stvořila, tak také je podle těchto ideí co nejmoudřeji řídí a spravuje. A proto když Bůh jednotlivé bytosti zachovává a s jejich činnostmi spolupůsobí, činí tak, jak jejich specifická povaha a přirozenost žádá, jak již sv. Tomáš dokládá: „Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.“²⁾

5. Kdyby vůle jen Bohem z potence do konu mohla býti převedena, pak jest jí tento převod úplně přirozený. Co však

¹⁾ Quaest. disp. De malo. l. c. in corp.

²⁾ I.—II. qu. 10. art. 4. ad 1.

přirozeně z potence do konu se převádí, nutně se převádí. A proto kdyby vůle Bohem z potence do činnosti byla uváděna, nebyla by již svobodna.

Tato námítka zakládá se na dvojsmyslnosti, v jaké se tu pojem „přirozenosti“ a fysické „nutnosti“ a fysicky „nutného“ naskytá.

Přirozeno nějaké věci jest to, co bytnost její v sobě obsahuje, co k ní náleží, co z ní nutně plyne, čeho svými silami může dosíci, čeho potřebuje, aby cíle svého došla. Přirozenou každé věci jest tedy její bytnost, její síly, její činnosti, její cíl, jakož i dokonalost v dosažení cíle obsažená.

Nazývá-li se konkurs, jímž Bůh svobodnou vůli do činností uvádí, přirozeným, plyne z toho toliko, že tento konkurs náleží nezbytně k pojmu činností svobodných, tak že tyto činnosti nedají se bez něho ani mysliti. Co však nějaké věci jest přirozeno, to nikterak neruší její vnitřní povahy a přirozenosti. Náleží-li tedy konkurs Božský ku vnitřní jestotě svobodných skutků lidských, musí se s ní nutně srovnávati a jest zhola nemožno, aby ji v jakékoli příčině rušil. A proto všeobecný konkurs, jímž Bůh vůli lidskou z její nelišnosti ku každé činnosti uvádí, neruší nikterak svobody činností lidských. Jest tedy něco zcela jiného tvrditi, že jest vůli lidské přirozeno, aby Bůh s její činností spolupůsobil a tímto spolupůsobením jí udílel to, čím se stává činným principem, jímž se sama k nějakému určitému skutku určuje, majíc úplnou volnost, místo něho k jinému skutku se rozhodnouti, — a něco jiného zase jest tvrditi, že jest vůli přirozeno, aby Bůh s ní a v ní tak spolupůsobil, aby ji tímto spolupůsobením k jejím činnostem fysicky určoval. Poněvadž takovéto spolupůsobení Božské ruší lidskou svobodu, není jí přirozeno, nýbrž zcela a úplně nepřirozeno.

Sv. Tomáš dvojsmyslnost, ku které se pojmu „přirozeného“ v této příčině zneužívá, takto vyvrací: „Naturale est unicuique, quod deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod deus vult, quod ei conveniat. Non autem vult, ut quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.“¹⁾

¹⁾ Loc. cit. ad 2.; srv. I.—II. qu. art. 1. in corp.; Quaest. disp. qu. 24. art. 10. ad 1.

6. Pak-li vůle bývá Bohem do svých činností uváděna, působí jakožto nástroj prvotné příčiny. Poněvadž nástroj není ve své činnosti svoboden, proto nemůže Bůh s vůlí spolupůsobiti.

Nástroj se rozumí ve smyslu vlastním a nevlastním. Ve smyslu vlastním znamená nástroj věc, kterou účinkující příčina k nějakému účínu pohybuje, ale při tom se s ní o princip tohoto pohybu nesdílí. Píšu-li pěrem, nepřenáším na ně psací činnosti tím způsobem, aby i potom psalo samo, když je z ruky odložím. Péro jest nástrojem ve pravém a vlastním smyslu. Nástroj v tomto smyslu jest, jak patrně, vši svobody prost. — Ve smyslu širším a nevlastním nazývá se nástrojem věc, která byvši jinou příčinou do pohybu uvedena jest s to, aby pohyb v sebe přijala a pak jej také na jiné věci přenášela. A v tomto smyslu může býti nástroj svoboden, poněvadž může býti něco vnější příčinou pohybováno a přitom přece ještě také sebe pohybovati, jak právě u vůle lidské jest patrně.

Poněvadž všechny bytosti stvořené, ať nerozumné, ať rozumné, jsou vlastními činnostmi opatřeny, proto se nemohou nazývati pouhými nástroji prvotné účinkující příčiny ve pravém a vlastním smyslu. V nevlastním a širším smyslu jsou ovšem všechny bytosti nástroji všeobecné a neprostředné působnosti Božské, s tím toliko rozdílem, že bytosti nerozumné jsouce ve svých činnostech vždy k jednomu jen terminu určeny nutně k účelu Bohem sobě vytknutém směřují, kdežto bytosti rozumné, any svobodně ku svým činnostem se rozhodují, se svým druhotným účelem se mohou minouti. Poněvadž však i tu docházejí prvotného svého cíle, jenž ve slávě Boží záleží, proto se mohou vším právem i svobodné bytosti v tomto smyslu nástroji všeobecné a prvotné příčiny Božské nazývati.¹⁾

7. Je-li vůle svobodna, jest hlavní příčinou svých skutků. Kdyby však Bůh s jejími činnostmi jakožto prvá a neprostředně účinkující příčina spolupůsobil, nemohla by se vůle již nazývati hlavní příčinou svých skutků. A proto Bůh nemůže se svobodnými činnostmi spolupůsobiti.

Na vyvrácení této námitky jest připomenouti, že hlavní příčina, právě tak, jako příčina nástrojná, naskytá se ve smyslu buď naprosto, neb jen relativně vlastním.

Hlavní příčina ve smyslu naprosto vlastním znamená příčinu, která pohybu čili vlivu ku své činnosti nepřijímá

¹⁾ Sv. Tom. Quaest. disp. De verit. qu. 24. art. 1. ad 5.

již od jiné bytosti a proto také ve své činnosti jest naprosto na každé jiné bytosti nezávislá. V tomto smyslu jest hlavní příčinou toliko Bůh.

Hlavní příčinou ve smyslu jen relativně vlastním sluje příčina, která ve všech svých činnostech jest na Bohu jakožto principu vši jestoty úplně závislá. Tato příčina sluje příčinou hlavní jen naproti nástroji, který sám sebou jsa prost vši vlastní činnosti jen účinkující příčinou může býti uschopněn a povznesen k vykonání díla, které převyšuje jeho vlastní přirozenost. Proto také dílo, které účinkující příčina nástrojem nějakým vykoná, nepřivlastňuje se nikdy nástroji, nýbrž jen účinkující příčině, poněvadž jen této příčině, nikoliv však nástroji, jest podobno. Když malíř vymaluje obraz, nikdo nebude jeho krásy atd. přičítati štěpci, ani nebude mezi ním a štěpcem hledati nějaké podoby.

Všechny stvořené bytosti jsou sice hlavními příčinami svých účínů, ale jen ve smyslu relativním, nikoliv však ve smyslu naprostém. Nejsouce pouhými mrtvými a trpnými nástroji, jimiž by Bůh všecky činnosti stvořených bytostí jen sám neprostředně působil, nýbrž majíce činnosti, které, ačkoliv jsou na činnosti Božské závisly a jí podmíněny, přece také jim náležejí, jsou vlastními a v tomto smyslu také hlavními příčinami všech svých účínů. Ačkoliv tedy stvořené bytosti nemohou beze vlivu Božského žádné činnosti jeviti, přece z toho nenásleduje, že jsou jen mrtvými nástroji v rukou Božích a nemají žádné vlastní a hlavní účinnosti, což nejen o rozumných, nýbrž i nerozumných bytostech platí.¹⁾

8. Kdyby vůle, když počíná se k nějakému činu rozhodovati, byla k tomuto činu Bohem, tedy principem vnějším, pohybována a uváděna, nebyl by již žádný skutek v její moci. Poněvadž však vůle má všecky svobodné činy ve své moci, nemůže Bůh neprostřednou působností vůli z potence do činnosti pohybovati a uváděti.

Pohyb může míti různé významy. Buď znamená a) ve smyslu metaforickém a analogickém čin, který má svůj princip výhradně jen v'podmětu činném a nezávisí na žádném vnějším principu. V tomto smyslu přísluší pohyb výlučně jen Bohu. b) Aneb jest něco úplně beze všeho vlastního pohybu a jest tolik mrtvým a trpným nástrojem pohybu, jež vnější příčina do něho uvádí. V tomto smyslu přijímají v sebe pohyb bytosti hmotné, jež jsou prosty všeho života. c) Anebo má něco sice svůj vlastní pohyb, ale

¹⁾ Sv. Tom. Quaest. disp. De verit. l. c. ad 4,

v tomto pohybu jest vnější příčinou tak určeno, že jej můžejeviti jedním jen způsobem. Takový pohyb mají zvířata a do jisté míry i rostliny. d) Konečně může něco také tak býti vnější příčinou pohybováno, že zároveň samo sebe svobodně pohybuje. V tomto případě má bytosť takto pohybovaná v pohybu čili činnosti příčiny vnější, od níž pohybu dochází větší a dokonalejší účast, než hmotná bytosť vnější příčinou fysicky pohybovaná. A tento způsob pohybu přísluší bytostem svobodným.

Z toho patrno, že mezi činnostmi bytosti fysické nutnosti podrobených a bytostí svobodných jest podstatný rozdíl.

Kdežto bytosti ony jsou sice Bohem pohybovány, ale nemají přitom vlastního principu, jímž by se zároveň samy svobodně do pohybu uváděly, jsou tyto (bytosti svobodné) nejen Bohem pohybovány, nýbrž zároveň se také samy svobodně pohybují. Bytosti hmotné svým pohybem mají jen účast v oné dokonalosti Božské, jež sluje čirým a pouhým konem, bytosti svobodné, majíce mimo to vlastní princip činnosti, jímž samy od sebe a ze sebe ku svým činnostem se určují a tím vždy samy ze sebe působí něco, co dříve nikterak neexistovalo, napodobují v sobě jistou měrou nejvznešenější a nejvyšší dokonalost Božskou, aseitu, již Bůh jest „ens a se“, „principium sine principio.“¹⁾

III. Nauka o praemoci fysické neprávňě se připisuje Učíteli Andělskému.

§ 91.

Ačkoliv již z výroků sv. Tomáše svrchu uvedených jest patrno, že Učítel Andělský praemoci fysické neučil, jak škola thomistická tvrdí, přece nebude od místa, ještě zvláště k nauce jeho v této příčině přihlednouti. Thomisté odvolávají se na některé výroky sv. Tomáše, ze kterých prý praemoce fysická ku všem skutkům bytostí stvořených, nejen nutným, nýbrž i svobodným, s úplnou evidencí následuje.

1. Tak praví sv. Tomáš ve své theol. Summě: „Vult autem Deus quaedam fieri necessario, et quaedam contingentem, et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus ex necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes et defectibiles, ex quibus effectus

¹⁾ Viz k celé této stati Mich. de Maria S. J.: Philos. peripat. schol. Vol. III. pag. 366—398.; Divus Thomas. Vol. II. p. 56., 116., 145., 158 sq.

contingenter eveniunt.“¹⁾ Z tohoto výroku prý zcela jasně plyne, že Bůh sám praemoci fysickou všechny potence stvořené podle povahy jejich přirozenosti — potence fysické nutně, potence svobodné svobodně — do činnosti uvádí.

Než na prvý pohled patrné, že z tohoto výroku nikterak neplyne, co z něho thomisté dovozují. Sv. Tomáš chce toliko říci, že Bůh působí na potence stvořených bytostí tak, jak toho jejich povaha žádá. A proto ačkoliv Bůh spolupůsobí se všemi jejich fysickými činnostmi, přece bytosti hmotné jeví všechny své činnosti nutně, bytosti však svobodné se určují ku všem svým skutkům zcela svobodně. Sv. Tomáš mluví na tomto místě o nutnosti Božského konkursu ku všem činům bytostí stvořených, jak hmotných tak i svobodných a u svobodných bytostí jak k činům dobrým tak i hříšným. Poněvadž se nedá srovnati s dobrotou a svatostí Božskou, aby Bůh praemoci fysickou člověka do hříchu uváděl, nemůže všeobecný a neprostředný konkurs Božský záležeti ve praemoci fysické.

2. Ještě jasněji hlásá prý sv. Tomáš nutnost praemoce fysické na jiném místě své Summy, kde na námítku: „Praeterea ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinatur ad unum, ut dicit comment. in 2. lib. Phys.“²⁾ Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab aliquo alio determinetur ad effectum: et sic habet aliquam causam“, takto odpovídá: „Dicendum, quod causa, quae est ex se contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad affectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.“³⁾

Z odpovědi této jest prý zcela jasno, že podle sv. Tomáše vůle, jež jest ku svým činnostem úplně indifferentní, nemůže sama sebou této indifferentnosti se zbaviti a k nějaké skutečné činnosti se určiti. Aby tedy skutečně činna byla, musí prý k tomu praemoci fysickou býti uvedena. — Než tento závěrek jest úplně nesprávný. Sv. Tomáš jedná na dotčeném místě toliko o svobodě vůle Božské, jak již patrné z nápisu tohoto článku (art. 3): „Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit“, a svobody vůle lidské dotýká se jen mimochodem. Ale i z toho, co o této svobodě praví, neplyne nikterak nutnost praemoce fysické. Neboť jako o každé mohutnosti stvořené, tak platí také o vůli lidské, „quod causa, quae est ex se

¹⁾ I. qu. 19. art. 8.

²⁾ Text. 48.

³⁾ I. qu. 19. art. 3. ad 5.

contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum.“ I vůle lidská může se jen tenkrát k nějakému skutku rozhodnouti, když na ni nějaké vnější dobro jakožto příčina účelná působí. Poněvadž nemá vůle činnosti „in abstracto“, nýbrž vždy jen „in concreto“, závisí při každém skutku na nějaké vnější příčině, jen Bůh jakožto bytost naprostá určuje se ke všem svým svobodným konům dobrem, jež jest on sám.

3. Dále odvolávají se thomisté na výrok sv. Tomáše v theol. Summě: I. qu. 83. art. 1. ad 3., kde v otázce: „Utrum homo sit liberi arbitrii“ 3. námítku: „Liberum est, quod sui causa est, ut dicitur in 1. Metaphys.: Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem. Dicitur enim Proverb. 21.: Cor regis in manu Dei est et quocunque voluerit, vertet illud. Et Philippens. 2.: Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere. Ergo homo non est liberi arbitrii“, takto vyvrací: „Dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est; sicut neque ad hoc, ut aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias, et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.“

Než ani tento výrok nepřičí se názoru o současném konkursu Božském se všemi činnostmi fysickými bytostí světových. Sv. Tomáš výslovně na místě uvedeném dí, že pojem svobody žádá, aby se člověk ku svým činnostem sám určoval. Kdyby však Bůh na něj praemoci fysickou působil, pak by původcem každého jeho skutku byl Bůh a nikoliv člověk, což s pojmem svobodného skutku se naprosto nedá srovnati. Ale ačkoliv člověk ku svým činům se sám určuje, přece, jak praví sv. Tomáš dále, není potřebí, aby byl jejich prvotnou příčinou. A proto se velmi dobře srovnává všeobecný a neprostředný konkurs Božský se svobodou skutků lidských. Z uvedeného výroku sv. Tomáše toliko plyne, že se žádný svobodný skutek lidský nedá mysliti bez součinnosti Boha jakožto prvotné a všeobecné příčiny, ale že by tato součinnost záležela v praemoci fysické, sv. Tomáš ani jediným slovem nenaznačuje.

4. Že sv. Tomáš praemoci fysické učí, dokazují thomisté také z jeho výroku v Summě theol. (I. qu. 105. art. 1. ad 3), kdež

praví: „Dicendum hoc ipsum, quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocunque alio.“ Než ani z tohoto výroku praemoce fysická nikterak neplyne.

Sv. Tomáš nejedná tu vůbec o činnostech bytostí stvořených a o účasti, jakou má v nich jednak Bůh a jednak bytosti stvořené samy, nýbrž učí jen, že bytosti stvořené (causae secundae) jak svou určitou jestotu, tak i své potence k určitým účinnům směřující mají od Boha, a že Bůh všechny účiny, ku kterým stvořené bytosti zřídil, sám neprostředně bez pomoci těchto bytostí může způsobiti. O nějaké praemoci fysické nečiní ani tu žádné zmínky.

5. Další důvod, pro který thomisté sv. Tomáši nauku o praemoci fysické připisují, odvozují z 1. oddílu 2. části theol. Summy, kde v otázce 6. čl. 1. ad 3. (I.-II. qu. 6. art. 1. ad 3.) na námítku: „Qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non convenit, dicitur enim Joan. 15.: Sine me nihil potestis facere: ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur“, takto odpovídá: „Dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturae ab eo procedit, sicut a primo movente; et sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur; est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sit a principio extrinseco.“

Ačkoliv tu sv. Tomáš podotýká, že jak přirozený (t. j. nutnosti fysické podrobený) tak i svobodný kon pochází ze principu vnějšího, přece ničeho nepraví o fysické praemoci, nýbrž učí toliko, že každý svobodný čin člověka podle své fysické stránky právě tak, jako každý nutný čin bytostí přírodních závisí na Bohu jakožto všeobecné a neprostředně působící příčině vši jestoty stvořené. Jako Bůh dal jednotlivým bytostem stvořeným jejich určitou jestotu a tuto jestotu přiměřenými silami opatřil, tak také je uschopňuje, že mocí a vlivem jeho součinnosti mohou své síly v činnosti sobě přirozené uváděti. Tím však, že svobodná vůle lidská ve svých činnostech na Bohu jakožto prvotné účinkující příčině závisí, nepopírá sv. Tomáš nikterak, že tato vůle má vlastní

svůj vnitřní princip činnosti, jenž k rozličným výmezům či terminům, k nimž směřovati může, jest úplně indifferentní, a jenž následovně, když k nějakému určitému terminu skutečně směřuje, není Bohem k tomu praemocí fysickou determinován, nýbrž úplně svobodně se sám určuje. Namítá-li tedy sv. Tomáš: „Qui voluntarie agit, per se agere potest; sed hoc homini non convenit,“ chce tím toliko říci, že vůle lidská, jakožto příčina druhotná, Bohu úplně podrobená, svůj vnitřní princip činnosti ve svém oboru a řádu zcela svobodně můžejeviti, nikoli však, že tato vůle beze všeho vlivu prvotné příčiny Božské jest činna. Taktopřipouští vzhledem ku svobodným skutkům lidským současný fysický vliv Božský na tyto skutky, nikoli však předchozí (motionem simultaneam, non praemotionem).

Tentýž názor vyjadřuje sv. Tomáš také ještě na jiném místě, praví-li: „De ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet, ut hoc principium sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habet principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra; sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.“¹⁾ Sv. Tomáš rozeznává u svobodných skutků dvojí princip, jeden vnitřní a immanentní, jímž se vůle sama ku svým činnostem určuje, a druhý zevnitřní a přechodný, vliv totiž Božský, jehož mocí a působností vůle ze své nelišnosti k nejrozmanitějším činnostem do skutečné a konkrétní činnosti přechází. Kdežto bytosti nerozumné, i když mají vlastní princip činnosti, jako na př. rostliny a živočichové, jsou všeobecným a neprostředným konkursem Božským ku všem svým činnostem určeny, tak že jen jedním způsobem mohou býti činny, jest člověk ve svých skutecích, ačkoliv k nim konkursu Božského potřebuje, právě tak, jako všechny ostatní přírodní bytosti, přece úplně svobodeny.

6. Thomisté nejen praemoci fysickou, nýbrž i rozdíl „inter sensum compositum et sensum divisum“ ze spisu sv. Tomáše dovozují.

Tak prý sv. Tomáš v Summě theol. (I.—II. qu. 10. art. 4. ad 3.) v odpovědi na otázku: „Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus?“ výslovně rozdílem mezi „smyslem složeným a rozděleným“ shodu svobody lidské s praemocí fysickou vysvětluje, když praví: „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni,

¹⁾ I.—II. qu. 9. art. 4. ad 1.

quod voluntas ad illud non moveatur: non tamen impossibile est simpliciter; unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.“ — Že sv. Tomáš nemluví zde o praemoci fysické, která vůle lidskou ku všem jejím konům předurčuje, vysvítá zcela jasně z jeho výroku v „otázce“ neprostředně předcházející (in qu. 9. art. 6. ad 3.); obsaženého, kdež na otázku: „Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio?“ odpovídá: „Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hoc universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.“ Ačkoliv podle nauky sv. Tomáše vůle může jen tenkrátě něco chtít, když ji Bůh všeobecným a neprostředným vlivem svým k žádosti dobra vůbec nakloňuje a přivádí, přece nepůsobí na ni tak, aby ji ku každému konu fysicky předurčoval, nýbrž uděluje jí schopnost, že se může sama ku každému skutku zcela svobodně rozhodnouti. Všeobecný a neprostředný vliv Božský na svobodné skutky lidské není tedy předchozí a předurčující, nýbrž současný a spolupůsobící, což sv. Tomáš ještě jasněji vytýká v qu. 10. art. 4. in corp., an dí: „Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare, unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.“

Nauky o konkursu současném nemohl sv. Tomáš jasněji a určitěji vyjádřiti, než na tomto místě činí.

Je-li vůle lidská činným principem, jenž není jako hmotná potence k jednomu toliko předmětu determinována, nýbrž jest k různým terminům úplně nelišna, a neničí-li Bůh přirozenosti stvořených bytostí a jejich potenci, pak spolupůsobí s úkony lidské vůle současně a nepředurčuje jich fysickou praemoci. Je-li vůle lidská jakožto potence „activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa“, pak musí býti vůle také jako kon nelišna „ad multa“. Je-li však vůle,

i když činna jest, nelišna k různým terminům, nepřipouští naprosto žádné fyzické praemoce, která ji k jednomu jen terminu předurčuje. Toť nutná konsekvence ze principů sv. Tomáše zcela jasně plynoucí. A proto sv. Tomáš jako ničeho neví o fyzické praemoci, tak také nehájí shody mezi svobodou lidskou a praemoci vůli lidskou fyzicky předurčující tak zvaným rozdílem mezi „smyslem složeným a rozděleným, jak pozdější thomisté činí.

Sv. Tomáš nemá vůbec ve svých spisech ani jednoho místa, kde by praemoci fyzickou hlásal. Thomisté tuto svoji nauku do výroků sv. Tomáše jen vkládají. Některá místa, jako na př. svrchu uvedená a pak I. qu. 105. art. 5.; I.—II. qu. 109. art. 1. et sqq.; c. gent. lib. 13. cap. 67. a j., zdají se sice na prvý pohled, že skutečně nadsvědčují nauce thomistické o praemoci fyzické. Ale uváží-li se v souvislosti s veškerou naukou sv. Tomáše, nepodávají nauce thomistické žádné opory. Dajít se zcela přirozeně vysvětliti o konkursu současném, jenž neujímá ničeho svrchovanosti Božské působnosti na všechno tvorstvo a jeho činnosti a přitom přece v plné míře hájí svobody lidské.¹⁾

Než sv. Tomáš praemoci fyzické nejen neučí, nýbrž na mnohých místech zcela jasně a zřejmě ji zamítá. Zde uvedeme jen některá místa.

1. „Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.“²⁾ Určuje-li se tedy vůle sama ku svým jednotlivým konům, pak není možno, aby byla k nim praemoci fyzickou se strany Boha předurčena (praedeterminata, praemota). Jak s tímto výrokem srovnati praemoci fyzickou, která vůli k jejím jednotlivým skutkům předurčuje, nesnadno pochopiti.

2. „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem ad unum.“³⁾ Kdyby byla vůle ku svým skutkům determinována, nemá jich ve své moci, nemůže jich chtít a nechít. Nebot podle nauky thomistické jest naprosto nemožno, když jednou Bůh vůli praemoci fyzickou k činnosti předurčil, aby vůle této činnosti nejevila.

3. „Voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, sc. in oppositum finis ultimi. Potest autem

¹⁾ Suarez: tom. X. lib. 12. append. 1. cap. 40 et 41. Paris 1858. p. 591—612.

²⁾ 2. lib. Sent. dist. 39. qu. 1. art. 1.

³⁾ C. gent. lib. 1. cap. 68.

in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.“¹⁾

Jako každá potence nutně směřuje k terminu, k němuž její přirozenost jest zřízena, tak i vůle lidská ve všech svých skutech nutně touží po dobru a dobrem po blaženosti. V této touze nemá žádné svobody. Avšak co se týká volby jednotlivých a podrobných dober, kterých k dosažení dobra povšechného a naprostého jest jí jakožto prostředků používati, tu má úplnou svobodu. Může voliti dobro vyšší před nižším aneb i naopak, může voliti právě dobro, které skutečně vede k dosažení dobra povšechného a naprostého, nebo tomuto dobru výhosť dáti, a voliti na místě jeho dobro zdánlivé. Toť nauka sv. Tomáše, v níž proto praemocě fysická nemá žádného místa.

4. „Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.“²⁾ Vůle má tedy vládu nade svými skutky, ale tak, že touto vládou není vyloučena vláda, kterou Bůh nad nimi jako prvotná a všeobecná příčina vší jestoty a vší činnosti bytostí stvořených svým neprostředným vlivem provozuje. Provozuje-li však Bůh vládu nade svobodnými skutky lidskými, nečiní to tak, aby je předurčoval a svobody jejich rušil.

5. „Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare . . . Natura rationalis, quae est Deo vicinissima non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.“³⁾

Poněvadž jest Bůh jednoduchý a čirý kon, jest také bytostí

¹⁾ 4. lib. Sent. dist. 49. qu. 1. art. 3. solut. 2. ad 1.

²⁾ Quaest. disp. de potent. qu. 3. art. 7. ad 13.

³⁾ Quaest. disp. de verit. qu. 22. art. 4.

naprosto jen činnou a v žádné příčině trpnou. Bytosti stvořené čím jsou dokonalejší, tím více se Bohu připodobňují a následovně také tím více jsou činné a méně trpné. Rozumné bytosti, jež svou dokonalostí nade všechny bytosti stvořené se povznášejí, mají také největší a nejbohatší účast v Bohu jakožto čirém konu. A tuto účast v Bohu jakožto čirém konu tím především jeví, že nejsou jako nerozumní tvorové ku svým činnostem určeny, nýbrž že se k nim samy určují majíce důvod tohoto sebeurčování samy v sobě, podobně jako Bůh, jenž ve svých činnostech jak vnitřních tak i zevnitřních naprosto na žádné jiné mimo sebe existující bytosti nezávisí.

Kdežto nerozumné bytosti bývají ku svým činnostem vždy určovány, určuje se k nim člověk sám. Tot podle sv. Tomáše největší důstojnost člověka, již se přede všemi světovými bytostmi Bohu stává podobným. Kdyby však fysickou praemoci byl ku všem svým skutkům praedeterminován, byl by zbaven této největší své výsady, již jest Bohem samým přede vším ostatním tvorstvem vyznamenán.

Thomisté sice praví, že Bůh fysickou praemoci předurčuje vůli lidskou tak, že nejen neomylně vykoná každý skutek, k němuž jest praedeterminována, ale že ho také zároveň vykoná svobodně, a domnívají se, že touto naukou nejen o svrchovanost Božského panství nad veškerým tvorstvem, nýbrž i o svobodu lidskou nejlépe jest postaráno. Než v názoru tomto tkví veliký sebeklam, jenž pro praktický mravní život lidský ve svých sousledcích může býti osudný. — Bůh předurčuje, jak thomisté učí, každý svobodný skutek lidský, tak že jej člověk neomylně, ale přece svobodně koná.

Když Bůh fysickou praemoci vůli k nějakému skutku předurčuje, musí vůle tento skutek vykonati a jest zhola a naprosto vyloučeno, aby ho nevykonala. Vůle lidská, jež jest konečna a obmezena, nemůže se protiviti nekonečné a všemohoucí vůli Božské. Jakmile tedy Bůh počne na ni praemoci fysickou působiti, musí vykonati skutek, k němuž jest touto praemoci předurčena. A ačkoliv není již v její moci, vlivu této praemoce odporovati, přece se domnívá, že na ní záleží, skutek tento buď vykonati nebo nevykonati. Takto jest člověk ve všech svých skutcích stálému sebeklamu podroben, maje za to, že každý skutek, ku kterému se určit, mohl také nevykonati, nebo jej započítati ale nedokončiti, nebo konečně započítati, ale místo něho zcela jiný buď dokonalejší nebo

méné dokonaly dokonati. Že každý člověk má toto nezvratné přesvědčení, o tom mu svědectví podává jeho sebevědomí. Kdyby však byl fysickou praemoci ku všem svým skutkům determinován, musil by vzniknouti spor mezi jeho jednáním a jeho sebevědomím. Skutečně mohl by působiti a jednati jen tak, jak působí a jedná, poněvadž by jinak ničil a mařil všemohoucí působnost Božskou jeho vůli ku všem skutkům jejím předurčující, což jest zhola nemožno, a přece by se při tom domníval, ano byl by nezvratně o tom přesvědčen, že kdyby jen chtěl, mohl by zcela jinak působiti a jednati, než skutečně jednal. A příčinou a posledním důvodem tohoto sporu v člověku mezi jeho skutečným jednáním a jeho subjektivním sebevědomím byl by podle nauky o fysické praemoci sám Bůh, jenž by ho ku všem jeho skutkům fysicky předurčoval a při tom mu stále nezvratné přesvědčení vštěpoval, že každý skutek, který koná, může také opomenouti.

Z toho by nutně následovalo, že by Bůh člověka klamal a tak sám sobě, své nekonečné svatosti odporoval. Fysická praemoce nejen se svobodou lidskou nedá se tak snadno srovnati, nýbrž i vlastnostem Božím, především svatosti Božské odporuje.

6. „Haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est; et inde est, quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.“¹⁾

Sv. Tomáš přesně tu liší mezi příčinami hmotnými a mezi bytostmi rozumnými a praví, že jinak jsou činny ony a jinak tyto. Kdežto bytosti hmotné ku svým činnostem jsou určeny a proto nemají ve své moci, aby jiné činnosti jevíly, než ty, které jeví, jsou bytosti rozumné svobodny, t. j. mohou si samy jak svůj účel vytknouti, tak i prostředky určiti, jimiž účelu sobě vytknutého mohou dosíci.

Nauka sv. Tomáše o poměru mezi vlivem Božským a činnostmi bytostí svobodných dá se asi v těchto bodech zahrnouti.

¹⁾ 2. Sent. dist. 25. qu. 1. art. 1.

1. Ať jest vliv Božský na potence bytostí stvořených jakýkoliv, vůle lidská zůstává i pod tímto vlivem svobodna, t. j. není určena k jednomu členu opaku kontradiktorického více, než ku druhému; není tedy více nakloněna k činnosti, než k opomenutí této činnosti. Sama sebou jest úplně indiferentní k oběma kontradiktorii, mezi nimiž může zcela svobodně voliti. Totéž platí o její svobodě vzhledem k rozličným druhům, pokud se týče, k rozličným terminům téže činnosti. Tak má na př. studující svobodu, studovati a nestudovati, a když se již určí, že chce studovati, může ještě voliti mezi různými předměty: matematikou, fysikou, dějepisem atd.

2. Bůh působí na potence bytostí stvořených tak, že jejich přirozené povahy při tom nikterak neruší. Působí-li tedy na vůli lidskou, působí, že tato nejen jest činna, ale že jest činna zároveň svobodně. A proto nemůže na ni působiti praemocí fysickou, poněvadž by ji pak k jednomu jen terminu určoval a tak její svobodu úplně ničil.

3. Rozdíl mezi hmotnými a svobodnými bytostmi dále v tom záleží, že tyto (bytosti svobodné) poznávají rozličné účely, k nimž svými činnostmi spěti mohou, a mají úplnou volbu, kterýkoliv z těchto účelů poznanych si vyvoliti. A když z těchto poznanych účelů si vytkly nějaký konkrétní účel, poznávají zase rozličné činnosti, jimiž tohoto účelu mohou dojíti, a mají zase úplnou volbu, z těchto činností voliti a vykonati tu činnost, která se jim k dosažení účelu sobě vytknutého z jakékoliv příčiny nejvíce zamlouvá. Bytosti však hmotné nevědouce ničeho ani o svých účelech, ani o činnostech k těmto účelům vedoucích spějí nutně ku svým účelům a to činnostmi, k nimž buď vnějšími příčinami nebo svou vlastní přirozeností byly určeny či determinovány.

4. Bytosti, jejichž činnosti jsou vnějšími příčinami nebo svou vlastní přirozeností k jedinému toliko terminu určeny, nemají žádné svobody. Kdyby tedy člověk fysickou praemocí byl ku všem svým skutkům řízen a určován, byl by ve všem svém jednání fysické nutnosti právě tak podroben, jako všechny ostatní nerozumné bytosti. Poněvadž však tohoto sousledku z praemoce fysické ani thomisté nepřipouštějí, nemůže ani princip jeho — praemoce fysická — býti správný. ¹⁾



¹⁾ Srv. Revue Thomiste. Paris 1895. (S. Thomas et le prédéterminisme.) Nro. 2. p. 162 sqq.; Nro. 4. p. 436 sqq.; Nro. 5. p. 549 sqq.

Ch. Božská prozřetelnost.

(De providentia divina.)

I. O Božské prozřetelnosti vůbec.

§ 92.

Poněvadž tento vnější svět se všemi jednotlivými bytostmi jest stvořen ku slávě Boží a ku spáse člověka, musí býti tak zřízen a uspořádán, aby tohoto dvojího cíle došel. A proto zcela přirozeně k oné činnosti, již Bůh svět v bytu zachovává a s jeho činnostmi spolupůsobí, řadí se další činnost, již Bůh svět a jeho jednotlivé bytosti ku dvojímu cíli svrchu dotčenému řídí a spravuje. A činnost tuto nazýváme všeobecně Božskou prozřetelností.

Prozřetelnost Božská (providentia, *πρόνοια*) v nejširším smyslu slova zahrnuje v sobě veškeru stvořením světa podmíněnou péči Božskou o bytosti stvořené.

V tomto nejširším smyslu obsahuje v sobě prozřetelnost mimo stvoření všechny ostatní kony Božské k tomuto světu se vztahující, obzvláště zachovávání světa a všeobecný konkurs Božský s činnostmi bytostí stvořených, jak již sv. Tomáš praví: „Duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum.“¹⁾

Ve smyslu užším znamená prozřetelnost onu činnost Božskou, již Bůh svět k cíli jemu vytknutému — ku své slávě a ku spáse člověka — řídí a spravuje. V tomto smyslu zahrnuje v sobě prozřetelnost dva momenty:

a) Založení či zřízení řádu světového (ordinationem mundi ad finem).

Založení řádu světového jest jednak dílem rozumu Božského, jenž jeho ideální plán od věčnosti v sobě pojal, a jednak také dílem vůle Božské, která podle odvěčného ideálního plánu světový řád v čase založila a zřídila.

¹⁾ I. qu. 103. art. 4. in corp.

Mimo to obsahuje v sobě prozřetelnost Božská

b) provádění a uskutečňování řádu světového (executionem ordinis), jež v tom záleží, že Bůh bytosti stvořené řídí a spravuje, aby cíle sobě určeného došly. Provádění řádu světového opírajíc se o ideální plán rozumem Božským od věčnosti pojatý jest, jak patrně, dílem Božské vůle a Božské moci a sluje obecně řízením světa či světovládou Božskou (gubernatio rerum¹⁾).

Ve smyslu pak nejužším znamená Božská prozřetelnost jen tuto Božskou světovládu, záležejíc ve zvláštní péči, již Bůh všecy stvořené bytosti přiměřenými prostředky k jejich neprostředným cílům řídí a vede a to za tím účelem, aby všecy svým způsobem a svou měrou spolupůsobily k poslednímu cíli svému, t. j. ku slávě Boží a ku spáse člověka.

Kdo věří v Boha a ve stvoření světa z ničeho, musí, chce-li důsledně mysliti, připouštěti také prozřetelnost Božskou. Kdo tedy tvrdí, že Bůh světa k poslednímu jeho cíli neřídí, činí tak jen proto, poněvadž buď Boha samého popírá, nebo zcela bludně jeho poměr ku vnějšímu světu pojímá.

Proto nemůže býti s podivením, že prozřetelnost Božskou popírají :

a) materialisté jak ve starověku, tak i v době nynější, kteří tvrdí, že svět sám od sebe oú věčnosti trvá a na základě svých fyzických sil s naprostou nutností se vyvíjí ;

b) pantheisté ve všech svých odstínech, kteří svět s božstvem ztotožňující učí, že božstvo ve světě a světem stále se vyvíjí a zdokonaluje a při tomto vývoji naprosté nutnosti jest podroheno ;

c) fatalisté, kteří nejen svět a jeho jednotlivé děje, nýbrž i samo božstvo naprosto nezměnitelnému osudu (fatu) podřizují ;

d) naturalisté a deisté, kteří připouštějíc byt Boží a stvoření světa z ničeho tvrdí, že svět Bohem jednou stvořený svou vlastní mocí trvá a svými silami při stvoření sobě vštípenými dále se vyvíjí beze všeho dalšího vlivu a zasahování působnosti Božské v pohyb a život jeho ;

e) dualisté, kteří dva principy, jeden dobrý a druhý zlý, předpokládajíc učí, že oba tyto principy ve světě působí podle své přirozenosti, tak že vše, co ve světě jest dobrého, plyne nutně z principu dobrého, co však zlého se v něm naskytá, pochází nutně z principu zlého. Kdežto všichni tito bludaři v otázce

¹⁾ Sv. Tom. C. gent. lib. 3. cap. 77; De verit. qu. 5. art. 1. in corp.

o prozřetelnosti Božské, abychom tak řekli, „per defectum“ po-bloudili, nadsazovali jiní zase účinnost její tou měrou, že při tom svobodu lidskou popírali a tak opačně „per excessum“ pochybili, jako na př. Luther, Kalvin a Jansenisté.

Že Bůh všecky bytosti stvořené k poslednímu jejich cíli řídí, lze dokázati aposteriorně z jednotného řádu světového jak fysického tak i mravního, jenž s naprostou nutností předpokládá, že musí existovati bytost nekonečně moudrá, dobrotivá a mocná, která tento světový řád nejen původně zřídila, nýbrž která jej také stále udržuje a k cíli mu vytknutému řídí. Na této nutnosti jsou založeny všecky jednotlivé důkazy pro byt Boží.

Každá bytost ve všemmíru jsouc svou jestotou vůli Boží přiměřena, jest ontologicky dobra. Avšak dobro věcí stvořených jest, jak samo sebou se rozumí, jen dobrem údělným a nápodobným (bonum participatum) a závisí proto s naprostou nutností na Bohu jakožto na své účinkující příčině.

Nejvyšší však dobro, jímž stvořené bytosti se vyznamenávají, jest pořádek, jenž je přese vši jejich napohlednou různost v jediný, velkolepý, úplně harmonicky zřízený celek spojuje. Tento pořádek světový nedá se však beze prozřetelné péče Božské o všechny stvořené bytosti ani pomysli. Jako pojem světového řádu vůbec předpokládá rozum Božský, kterýž jej od věčnosti pojal a myslil, tak žádá zřízení a udržování tohoto řádu všemohoucí vůle Božské, kteráž nad jeho zachováním bdí a k cíli mu vytknutému jej řídí. Proto vidíme, že všecky světové bytosti, ačkoliv neprostředně směřují k cílům nejrůznějším a nejrozmanitějším, se přece ve svých činnostech nejen neruší, nýbrž naopak úplně jednotné a harmonicky spolupůsobí ku společnému cíli všemohíru, ku slávě Boží a ku spáse tvorů rozumných. To vidíme především na bytostech nutnosti fysické podrobených.

Ačkoliv nemají rozumu, přece v celém všemmíru konají dílo eminentně rozumné a to s takou jistotou a určitostí, že ze drah sobě vykázaných nikde se nevyšinují. A tato souměrná součinnost všech stvořených bytostí ku společnému účelu žádá s naprostou nutností prozřetelné péče Božské světový řád v celém všemmíru udržující. „Impossibile est,“ praví sv. Tomáš, „aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu,

sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.“¹⁾

Ale nutnosť prozřetelnosti Božské plyne také apriorně ze samého pojmu Boha Stvořitele a z pojmu stvoření. Stvořil-li Bůh tento svět, musil mu jakožto bytosť nekonečně rozumná vytknouti určitý účel. A vytknul-li světu určitý účel, pak jest nemožno, aby svět tohoto účelu nedošel.

Kdyby byl Bůh světové bytosti sice stvořil, ale dále jich nevedl a neřídil k jejich nejvyšší dokonalosti a tím také k dosažení posledního cíle, přestal by býti bytosť nekonečně moudrou, dobrotivou a všemohoucí. Neboť by pak buď nevěděl, jakým způsobem by je k tomuto cíli měl řídit, nebo kdyby věděl, nechtěl by tak činiti, nebo konečně kdyby měl k tomu jak dostatečné vědomosti, tak i dobrou vůli, nedostávalo by se mu k tomu potřebné moci. Stvořené bytosti by potom buď nikdy nedosáhly své poslední a nejvyšší dokonalosti a tím také svého cíle, — a stvoření by bylo bezúčelno, — nebo by tohoto cíle došly svou vlastní mocí a silou, — a Bůh by nebyl již naprostým vládcem a pánem všehomíru.

Nutnosť prozřetelnosti Božské jest takto naprostým požadavkem moudrosti, dobroty a všemohoucnosti Božské.

Že Bůh všecky světové bytosti svou prozřetelnou péčí řídí k cíli jim výtknutému, plyne také již s naprostou nutností ze stvoření světa.

Každá věc bez výjimky na veškerém okršku světa jest účinem všemohoucnosti Božské podle odvěčného ideálního vzoru v rozumu Božském obsaženého vytvořeným. Každá věc má proto přiměřenou účast ve pravdě, dobrotě, dokonalosti a kráse Božské a jest proto také předmětem Božské záliby a lásky. A poněvadž má ve pravdě a dobrotě Božské přiměřené účastenství a toto účastenství náleží k její vlastní podstatě, směřuje zcela přirozeně k Bohu jakožto svému ideálnímu vzoru a poslednímu cíli. Není metafysicky možno, aby Bůh nějakou věc stvořil a dále jí k cíli jejímu neřídil a o ni se nestaral. Tato péče Božská o každou stvořenou bytosť jest toliko dalším pokračováním tvůrčí činnosti Božské a nedá se proto od této činnosti ani odmysliti, jak již sv. Ambrož překrásně praví: „Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si injuria est regere, nonne est major

¹⁾ C. gent. lib. I. cap. 13.

injuria fecisse, cum aliquid non fecisse nulla injustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia.“¹⁾)

Mimo to kdykoliv Bůh jakožto bytost nekonečně moudrá jest na venek činný, má vždy na zřeteli nějaký účel, jehož touto činností chce dosíci. A proto jako každá věc jest podle odvěčné idey rozumu Božského stvořena a má v dobrotě a ostatních dokonalostech Božských úděl své přirozenosti přiměřený, tak má také vždy jistý účel, k němuž ji Bůh ve věčném světovém plánu určil. A proto když ji jednou v existenci uvedl, jest naprosto nutno, aby ji k tomuto cíli řídil a spravoval. Pod podmínkou, že Bůh svět stvořil, jest prozřetelnost Božská naprosto nutným požadavkem moudrosti, dobroty, svatosti a spravedlnosti Božské.

Prozřetelnost Božská vztahuje se ku všem stvořeným bytostem, velkým a malým, vznešeným a nepatrným. „Patřte na kvítí“, praví Božský Spasitel, „kterak rostou, nepracují, ani předou; pravím pak vám, že ani Šalomoun ve vši slávě své nebyl tak odin, jako jedno z těchto. Poněvadž pak trávu, kteráž dnes na poli jest a zítra do peci uvržena bývá, Bůh tak odívá: čím více vás, malověrní?“²⁾) Tu neplatí námítka, že takováto péče o věci tak bezcenné a nepatrné, jako jest polní kvítí atp., není Boha důstojna. Nebylo-li Boha nedůstojno, tyto věci stvořiti, nemůže ho býti též nedůstojno, o ně pečovati. A pak mnohé věci zdají se nepatrnými toliko nám, kteří úplně a všestranně nepoznáváme vzájemné souvislosti a podmíněnosti všech jednotlivých částí všehomíru a proto také nechápáme důležitosti všech stvořených bytostí v řádu světovém.

Tato důležitost všech stvořených bytostí i sebe menších a nepatrnějších tím více se nám jeví, čím více přírodověda do tajemných hlubin přírodního života vniká a úplnou jednotnost a souvislost všech přírodních zjevův a dějů poznává.

Poněvadž ve všemmíru všude vládne účelnost, podmiňují se všechny bytosti přírodní jak ve svém bytu tak i ve své činnosti a v tomto smyslu jsou k dosažení cíle Bohem všemumíru vytknutého stejně potřebny a důležitý a proto také hodny a důstojny, aby je Bůh k tomuto cíli řídil.

Mimo to vychází zmíněná námítka, že jest Boha nedůstojno, aby také o malé a nepatrné věci ve všemmíru pečoval, ze zcela lichého názoru a poměru mezi Bohem a tvorstvem.

¹⁾ De offic. lib. 1. cap. 13. Migue tam. 16. p. 37.

²⁾ Mat. 12, 27 sl.

Již jsme častěji vytkli větu, jež poměr mezi bytostí nekonečnou a konečnou zcela určitě vyjadřuje, a jež zní: „inter infinitum et finitum non est transitus.“ Poněvadž není míry, podle níž by se vzdálenost mezi nekonečnou a konečnou bytostí dala vyměřiti, jest rozdíl mezi Bohem a tvorem jak nejmenším tak i největším naprosto nekonečný. Od Boha není proto nejmenší hmotný prášek více vzdálen, než nejdokonalejší cherub nebeský. A není-li Boha nedůstojno, o duchy andělské pečovati, nemůže ho býti také nedůstojno, do své prozřetelné péče všechny ostatní stvořené bytosti zahrnovati. Z čehož plyne, že Bůh nejen o jednotlivé rody bytostí stvořených, nýbrž také o jednotlivé jedince těchto rodů svou prozřetelností pečuje. Než jinak jeví tuto péči vzhledem ke druhům, jinak k jednotlivým individuím těchto druhů. Poněvadž dobro celku má vždy přednost před dobrem jednotlivých jeho údův a částí, proto se Bůh na prvním místě stará o zachování rodův a druhů jednotlivých stvořených bytostí a teprv na druhém místě také o jednotlivé jedince.

Druh má v jistém smyslu svůj účel v sobě, kdežto jedinci jeho slouží neprostředně jen k zachování druhu. A co platí o druzích a jejich jedincích vůbec, platí také o člověčenstvu a jednotlivých osobách zvlášť, jak překrásně sv. Tomáš učí, když praví: „Providentia Dei, qua res gubernat, est similis providentiae, qua paterfamilias gubernat domum et rex civitatem aut regnum; in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius, quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius, quam civitatis, vel familiae vel personae, ut habetur in principio Ethic. cap. II. in fine. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.“¹⁾

Poněvadž moudrost a svobodná vůle Božská řád světový vzhledem ku všem bytostem i nejmenším a nejnepatrnějším od věčnosti zcela do podrobnosti určila a v čase v tomto viditelném světě provedla a uskutečnila, jest prozřetelnost Božská vzhledem ku všem věcem „quoad rationem ordinis“ úplně neprostředná čili jinými slovy: Bůh pojal ideálně do světového plánu, podle kterého veškerenstvo stvořil, všechny stvořené bytosti, jak veliké tak malé, jak vznešené tak i nepatrné a neúhledné. Každá bytost má ve světovém plánu v Božském rozumu od věčnosti obsaženém své určité místo, a proto také svůj vlastní zvláštní význam. A poněvadž jsou všechny

¹⁾ De verit. qu. 5. art. 3.

věci od věčnosti Bohem do idey světa pojaty, jsou v tomto smyslu také stejně důležité, cenny a významny.

Co se však uskutečnění světového plánu týká (quoad executionem ordinis), tu jest prozřetelnost Božská dílem prostředecná, dílem neprostředná.

Poněvadž Bůh tento svět podle jednotného plánu stvořil, vládne mezi všemi stvořenými bytostmi vzájemný vztah a vespolná odvislost. Bytosti vyšší a dokonalejší vládnou bytostem nižším a vládou touto udržují jejich byt a jsou příčinou jejich činností, kdežto bytosti nižší sloužice bytostem vyšším podmiňují zase naopak touto svojí službou byt a život bytostí, kterým slouží.¹⁾ A poněvadž Bůh jest hlavní a prvotnou příčinou jak bytu tak i činnosti všech věcí stvořených, proto lze vším právem říci, že užívá bytostí vyšších jakožto prostředku na zachování bytostí nižších a bytostí nižších zase naopak jakožto prostředku na zachování bytostí vyšších.

Užívá-li Bůh bytostí jedněch na zachování bytostí druhých, nečiní tak proto, poněvadž jich za tímto účelem potřebuje. Jest pravda naprosto evidentní, že Bůh jakožto příčina prvotná a naprostá může sám neprostředně všechny činnosti jeviti, které v nynějším řádu světovém druhotné stvoření příčiny působí. Užívá-li tedy Bůh bytostí stvořených jakožto prostředků své prozřetelnosti, činí tak proto, poněvadž tyto stvořené bytosti chce účastnými učiniti v důstojnosti své Božské kauzality a k jejich cti a blaženosti s nimi se sdíleti o svou vlastní prozřetelnou péči, kterou ku všem věcem stvořeným chová.²⁾ Jako nekonečná dokonalost Božská žádá, aby vše, co ve všemíru existuje a se děje, moudrostí a svobodnou vůlí Božskou bylo zřízeno a uspořádáno, tak jest také této dokonalosti Božské přiměřeno, aby bytosti stvořené nejen samy v sobě byly dobry, nýbrž aby měly také moc a sílu, o tuto svou dobrotu s jinými bytostmi se sdíleti a tak je k dosažení jejich cíle přiváděti.

¹⁾ Tuto pravdu naznačuje i Písmo svaté na mnohých místech, jako když na př. v Gen. 1, 14 sl. praví, že tělesa nebeská vládnou dni a noci a určují časy. V jakém rozsahu jest slunce příčinou pohybu a života na naší zemi, jakož i ve veškeré naší sluneční soustavě, viz Secchiho: Die Sonne. 2. Theil. Kap. XIII. a XIV. übersetzt von Dr. H. Schellen. Braunschweig 1872. Lorinser. Buch der Natur. 1. Band. Praví-li tedy Dionysius Areop. (De div. nom. 4.) „Sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit et mundat et renovat,“ pak tvrdí totéž, co i nynější přírodověda dokazuje. Sr. Heinrich l. c. S. 335. Note 4.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 22. art. 3. in corp.

„Cum per gubernationem“, praví sv. Tomáš, „res, quae gubernantur, sint ad perfectionem perducendae, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est, quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas constituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.“¹⁾

Zachovává-li a řídí-li Bůh bytosti stvořené k cíli jim vytčenému pomocí a prostředkem jiných bytostí, pak jeví svou prozřetelnou péčí o ně prostředečně. Tuto prostředečnou prozřetelnost Božskou jest viděti jak v řádu fysickém, tak i v řádu nábožensko-mravním.

V řádu fysickém vládne všude účelnost, již všechny věci ve všemmíru jsou na sebe odkázány, na vzájem se podmiňují, sobě slouží a tak k dosažení jak svých zvláštních účelů, tak i posledního účelu veškerého tvorstva, navzájem se podporují.

V řádu nábožensko-mravním jeví se tato pravda obzvláště naukou křesťanskou o andělich, o obcování svatých atd. Proto lze vůbec říci, že Bůh v život bytostí stvořených v řádu přirozeném (a v jistém smyslu také v řádu nadpřirozeném) nezasahuje nikdy neprostředně, pokud k jeho zachování druhotné příčiny stačí. Neboť právě proto obdařil je různými silami a mohutnostmi a spolupůsobí jakožto příčina prvotná a všeobecná se všemi činnostmi jejich, aby navzájem se podporovaly, v bytu a činnostech se udržovaly a tak společně způsobem sice nejrůznějším, ale při tom přece vždy jednotným a souhlasným uskutečňovaly účely, které Bůh jak jednotlivým bytostem tak i celému všemumíru již od věčnosti v ideálním světovém plánu vytknul.

Ačkoliv všeobecná prozřetelná péče Božská o bytosti stvořené jest jen prostředečná, přece v jistém smyslu lze ji také neprostřednou nazývati.

Již ve předešlých úvahách jsme dovodili, že Bůh nejen všechny věci z ničeho stvořil, nýbrž že je také svou neprostřednou činností v bytu zachovává a jejich mohutnosti a síly do přiměřených činností uvádí. A proto trvání bytostí stvořených a jejich různá činnost, již na vzájem na sebe působí a tak k dosažení cílů svých se podporují, není na prvním místě účinem a dílem bytostí stvořených, nýbrž účinem prvotné, všeobecně účinkující příčiny

¹⁾ I. qu. 103. art. 6. in corp.

Božské. A proto i když Bůh o své tvůry prostřednictvím druhotných příčin světových pečuje, pečuje o ně zároveň také v jistém smyslu neprostředně.

V tomto smyslu praví mudrlec Starozákonný (Job 34, 13): „Kohož jest ustanovil jiného nad zemí? aneb koho postavil nad okršlkem, ježž stvořil?“ Ku kterým slovům podotýká Řehoř Veliký: „Svět, ježž Bůh sám stvořil, také sám řídí a spravuje.“ (Moral. 14, 26.) Ve pravém a vlastním smyslu jest však neprostřednou nazývati jen onu prozřetelnost, kterouž Bůh bez pomoci a přispění bytostí stvořených svou vlastní činností v život člověčenstva vůbec a jednotlivců zvlášť zasahuje, a tak jim umožňuje dosáhnouti cíle, který jim vytknul.

Neprosředná prozřetelnost co nejtěsněji souvisí se prozřetelností nadpřirozenou, o které později promluvíme.

Bůh nepečuje o všechny stvořené bytosti stejným způsobem a rovnou měrou. — Míra péče Božské o věci stvořené řídí se podle míry, podle které je Bůh miluje. A tato míra lásky Božské ku tvorům zase co nejtěsněji souvisí s měrou a stupněm jejich dokonalosti. Každá věc stvořená jest údělem jak pravdy tak i dobroty a dokonalosti Božské. A poněvadž pravda, dobrota a dokonalost Božská jest nekonečná, nemůže jí Bůh ve tvorstvu tak dokonale jeviti, jak dokonalou jí má v sobě. Ale aby aspoň přiblížný a obdobný jev této své nekonečné jestoty ve tvorstvu uskutečnil, stvořil neskončený počet bytostí, které nám přerůzným způsobem jednu a touže dokonalost jestoty Božské znázorňují. Čím tedy bytost stvořená jest dokonalejší, čím jest Bohu podobnější, čím úplněji a všestranněji se v ní Bůh jako ve svém zrcadle shlíží, tím účinněji jí také svou Božskou láskou objímá a o ni péči vede.

Prozřetelnost Božskou jest takto se dvojího stanoviska uvažovati: jakožto vnitřní kon s podstatou Božskou tožný a jakožto projev tohoto konu na venek. Ve prvém smyslu jest prozřetelnost Božská ku všem tvorům jen jedna a proto také úplně rovná a stejná. Co se však týká jejího vnějšího projevu a účinu, jest tak rozmanitá, jak rozmanitý jsou stvořené bytosti, k nimž se vztahuje. V této příčině jest lišiti nekonečný počet stupňů prozřetelné péče Božské, které však ve dvě, pokud se týče ve tři hlavní třídy lze zahrnouti: ve prozřetelnost všeobecnou a ve prozřetelnost zvláštní a nejzvláštnější.¹⁾

¹⁾ Heinrich: Dogm. Theologie. 5. Bd. J. 328 ff.

Prozřetelnost všeobecná vztahuje se ku všem stvořeným bytostem, zvláště a nejzvláštější k lidem vůbec a spravedlivým zvláště. Avšak v každé této třídě jest nekonečný počet stupňů, vyšších a nižších, podle (fysické a mravní) dokonalosti bytostí, ku kterým se vztahuje.

Proto více pečuje Bůh o rostlinu, než o nerost, více o zvíře, než o rostlinu a více o člověka, než o všechny ostatní bytosti přírodní. Poněvadž člověk v jistém smyslu zahrnuje v sobě dokonalosti všech stvořených bytostí, proto také prozřetelná péče Božská o všechny bytosti stvořené se ve člověku jako v nejvyšším vrcholu tvorstva úplně soustřeďuje.

Mimo to uskutečňuje jedině člověk prvotný účel tvorstva, jenz záleží v poznání, lásce a úctě Boha. Kdežto všichni ostatní tvorové jsou přímě a neprostředně jen pro člověka stvořeni, jest jediný člověk určen neprostředně pro Boha. A poněvadž svět vzhledem ke člověku jest jen prostředkem od Boha k tomu určeným, aby jím člověk Boha poznával, ctil a miloval, jest zcela přirozeno, ano nezbytno, že láska a péče Božská na prvním místě ke člověku a jeho životu musí se vztahovati.

Totéž plyne ze druhotného účelu, k němuž tvorstvo jest určeno. Poněvadž ze všech přírodních bytostí jediný člověk může Boha poznati, cítiti a milovati, jest také on jediný schopen věčné blaženosti. Kdežto všechny ostatní světové bytosti žijí jen život vezdejší, hmotný a pomíjející, jest člověk určen pro život věčný a v tomto životě pro blaženost neskonanou. I z toho důvodu jest patrnó, že člověk jest prvním a nejhlavnějším předmětem prozřetelné péče Božské.

Jest axiom metafysický, že každá věc má tím větší a všestrannější účast v účinech příčiny účinkující, čím jest této příčině bližší. Kdo blíže přistoupí k ohni, více se ohřeje, než kdo opodál stojí. — Mezi všemi bytostmi zemskými jest člověk Bohu nejbližší, poněvadž jest mu nejpodobnější. Kdežto nerozumné bytosti jsou jen stínem dokonalostí Božských, jest člověk jakožto bytosť smyslně duchová, rozumem a svobodnou vůlí obdařená obrazem Božím. A pro tuto zvláštní bohopodobnost, kterouž již se přirozeného stanoviska nad veškero tvorstvo vyniká, jest také předmětem zvláštní prozřetelné péče Božské. Tuto péči jeví Bůh nejen tím, že veškero tvorstvo jeho službě podrobuje a jeho vlastní osudy otcovsky řídí, nýbrž že také v jisté míře o všechny své dokonalosti a mezi těmito i svou světovládnu prozřetelnost s ním se sděluje. A proto člověk po-

vznáší se ve svém životě nad nutnost fysickou, ode které ve světě hmotném není přirozeně žádné odchýlky, a stává se pánem svých skutků, kterými (do jisté míry) nejen své vlastní osudy řídí, nýbrž také o jiné tvory, jak rozumné tak i nerozumné, pečuje. A proto řídí Bůh zcela jiným způsobem bytosti hmotné a zcela jiným člověka k cíli jim vytknutému. Kdežto ony nemohouce ve svých činnostech se vyšinouti ze směru Bohem sobě vyměřeného plní nutně úkoly své, může člověk proti vůli Boží jednati a vybočiti tak ze dráhy Bohem sobě vykázané. Ale nicméně i tenkrát, když člověk své svobody zneužívá a vůli Boží se protiví, pracuje přece, jak jsme viděli,¹⁾ ku prvotnému a hlavnímu cíli tvorstva, ke cti a slávě Boží.

Že Bůh na prvním místě o člověka pečuje, toť dokazují také nad slunce jasněji osudy jak veškerého člověčenstva vůbec, tak i každého člověka zvlášť. Kdyby Bůh svou přemoudrou a předbrotivou prozřetelností nezasahoval do života lidského, byly by dějiny člověčenstva pouhým výpočtem jednotlivých, s fysickou nutností se jevících dějů, které by neměly ani rozumného vychodiště, ani rozumného účelu a konce. Životu člověčenstva lze jen tenkrát porozuměti, pohlížíme-li na něj světlem víry v dobrotivou prozřetelnost Božskou, kteráž jak nad osudy veškerého člověčenstva, tak i každého jednotlivého člověka bdí. —

Prozřetelnost Božskou jest dále ještě dle způsobu, kterým se jeví, různě rozlišovati. Jmenovitě jest rozeznávati prozřetelnost přirozenou a nadpřirozenou (*providentiam naturalem* et *supernaturalem sive gratiosam*) a prozřetelnost řádnou a mimořádnou (*providentiam ordinariam* et *extraordinariam sive miraculosam*).

Prozřetelnost se nazývá přirozenou, pokud stvořené bytosti přirozenými silami a prostředky ku přirozenému cíli řídí a spravuje, kdežto prozřetelnost nadpřirozená tvory k nadpřirozenému cíli vede a k tomu nadpřirozených prostředků, jmenovitě milosti a různých zařízení nadpřirozeného řádu užívá.

Člověk jest přirozeně jen sluhou Božím (*servus Dei*), nadpřirozeně jest však povýšen k synovství Božímu (*ad divinam filiationem*) a určen, aby kdysi na Boha jako syn na otce tvářil ve tvář patřil a láskou synovskou na věky se s ním spojil.

Prozřetelnost nadpřirozená předpokládá tedy, že Bůh člověka určil k cíli, k jehož dosažení síly a prostředky jeho přirozenosti

¹⁾ Str. 736.

naprosto nestačí. Aby však člověk tohoto cíle mohl dojíti, udělil mu Bůh vyšší přirozenost přiměřenou cíli, k němuž ho určil, a opatřil ho silami a prostředky k dosažení tohoto cíle potřebnými. A prozřetelnost nadpřirozená v tom právě záleží, že člověka povznáší do řádu vyššího a uschopňuje ho, aby cíle tohoto řádu mohl dojíti.

Prozřetelnost nadpřirozená opírá se o účiny a projevy prozřetelnosti přirozené, ale k tomu přičiňuje mnohé a mnohé děje a kony Božské, kterými Bůh mimořádně v život a dějstvo člověčenstva zasahuje a směry a cíle mu vytýká, k nimž by jinak na základě svých přirozených sil nemělo naprosto žádné schopnosti. Kdyby byl Bůh určil člověka jen k cíli přirozenému, tedy k cíli, jehož by byl svými přirozenými silami mohl dosíci, byla by k dosažení tohoto cíle stačila prozřetelnost Božská přirozená, a nebylo by potřebí nadpřirozeného zasahování Božského v dějstvo světové. Poněvadž však Bůh člověku vytknul cíl nadpřirozený, jenž přesahuje všechny síly stvořených bytostí vůbec a člověka zvlášť, musil mimořádně a neprostředně zasáhnouti v život lidský a tak člověka k dosažení tohoto cíle uschopniti. Proto se Bůh člověčenstvu mimořádně a neprostředně zjevil a působil na průkaz Božského původu tohoto zjevení mnohá znamení, která nad síly jak hmotného řádu světového, — zázraky — tak i rozumu lidského — proocetví — se povznášejí. Kdykoliv prozřetelnost Božská zasahuje takto neprostředně do přirozeného řádu světových bytostí — hmotných i rozumných, — působí účiny, které jsou mimo síly a nad síly stvořených bytostí a v tomto smyslu mimopřirozené a nadpřirozené, ale poněvadž při tom přirozenosti světových bytostí neničí a neruší, nejsou nikdy protipřirozené a nepřirozené, jak případně již sv. Augustin praví: „Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae. At creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.“¹⁾

K dosažení cíle nadpřirozeného užívá Bůh obyčejně řádných prostředků přirozených i nadpřirozených a jen mimořádně činí od tohoto řádného způsobu své prozřetelnosti výjimky a sahá k prostředkům mimořádným, k zázrakům a proocetvím, jak později ještě zvlášť ukážeme.

Tato pravda plyne nutně z poměru, v jakém bytosti stvořené k Bohu stojí. Kdo by popíral tento nadpřirozený vliv Božský na bytosti stvořené a činnosti jejich, prohlašoval by vnější svět za na-

¹⁾ C. Faustum 3. 26.

prosto nezávislý na Bohu a působnosti jeho a upadl by v naturalismus a deismus se všemi absurdnostmi jeho.¹⁾

Rozdíl mezi prozřetelností Božskou přirozenou a nadpřirozenou jest podoben rozdíl prozřetelnosti řádné a mimořádné, ačkoliv se tento dvojí rozdíl nesmí úplně zaměňovati.

Řádnou sluje prozřetelnost Božská, jeví-li se v mezích všeobecného a obyčejného řádu přirozeného a nadpřirozeného. Tato řádná prozřetelnost vztahuje se tedy k obojímu řádu, jak přirozenému tak i nadpřirozenému. Neboť jak Bůh řád přirozený stvořením do světa uvedený tím udržuje a k jeho cíli vede, že jednotlivé stvořené bytosti v bytu zachovává a s jejími činnostmi pravidelně spolupůsobí, podobně pečuje o řád milosti v řád přirozený zaštipený. I tu užívá Bůh pravidelně prostředků k zachování tohoto řádu řádně ustanovených. Vlévá-li na př. člověku křtem sv. milost posvěcující (*gratiam sanctificantem*) a povznáší-li ho touto milostí do stavu synovství svého, jest milost tato vzhledem k řádu přirozenému ovšem zjevem mimořádným, avšak vzhledem k řádu nadpřirozenému jest zjevem zcela řádným a pravidelným. Podobně se má s každou milostí skutkovou (*gratia actualis*), kterou Bůh rozum lidský osvěcuje a vůli nakloňuje ke skutku nadpřirozeně dobrému. Milost tato přesahuje všechny přirozené síly lidské, avšak v řádu nadpřirozeném uděluje jí Bůh řádným a pravidelným způsobem každému člověku, kdykoliv mu nějaký skutek spasitelný pro život věčný jest vykonati.

Od této řádné prozřetelné světovlády Božské liší se prozřetelnost mimořádná čili zázračná, kteráž se nedrží již v obyčejných mezích přírody a milosti, nýbrž z těchto mezi vystupuje, a mimořádné výjimky od obyčejného běhu přírodního a řádu milosti činí.

Ačkoliv místnější rozbor prozřetelnosti přirozené a nadpřirozené, řádné a mimořádné není již předmětem naší úvahy, přece aspoň tolik jest nám tu podotknouti, že prozřetelnost nadpřirozená a mimořádná klade všude řád přirozený a pravidelný postup a vývoj jeho za základ řádu nadpřirozeného a všech neobyčejných a mimořádných zjevů jeho. A poněvadž tyto zázračné zjevy jsou od věčnosti do plánu světového právě tak pojaty, jako veškerá jeho ostatní dispoice, proto nemůže mezi těmito různými způsoby a řády prozřetelnosti Božské býti naprosto žádného sporu. Povznáší-li Bůh

¹⁾ Franc. Satolli: In Summam Theol. Divi Thomae Aquin. De oper. div. Romae 1885. p. 298 q.

člověka z řádu přirozeného ve stav synovství Božího, a činí-li to buď způsobem řádným křtem sv. anebo mimořádným (jako při obrácení sv. Pavla), nikdy v něm neničí, co jest v něm přirozeně dobrého a dokonalého, nýbrž zušlechťuje toliko tuto dobrotu a dokonalost a povznáší ji do řádu vyššího, podobně jako když zahradník oštěpuje ušlechtilým roubem planý strom. Tímto oštěpováním nezbavuje pláňavky žádné její přirozeně dobré vlastnosti, nýbrž její mízu toliko ušlechťuje a tak ji uschopňuje, že již nevydává ze sebe svého přirozeného tvrdého a kyselého ovoce, nýbrž že nese ovoce ušlechtilého roubu, který byl do ní zaštípen. A proto již scholastikové o poměru mezi přirozeností a milostí říkali: „*Gratia non destruit naturam, sed eam perficit et in altiore elevat ordinem.*“

II. Prozřetelnosti Božské nepřičí se nerovné rozdělení statků pozemských.

§ 93.

Denní zkušenost dosvědčuje, že přechasto lidé ctnostní a spravedliví po veškeren život trpí jen bídu a nouzi, nešlechtníci však oplývají statky pozemskými. Člověk, jenž se narodil z rodičů bohatých, dědí úplně beze vsí zásluhy jejich statky a vede pak bez práce a námahy život pohodlný, kdežto člověk v chudobě narozený jest odsouzen až do své smrti v potu tváře se lopotiti, jen aby holého života ůhážil. Jak často se stává, že člověk, jenž velkodušně veškeren život zasvětil blahu člověčenstva, za všecky své šlechtné práce a námahy zakouší jen útrap a protivenství, kdežto tak mnohý člověk špatný a mravně zvrhlý i ze své špatnosti čerpá prospěch a užitek.

Těchto nesrovnalostí v životě jak jednotlivce tak i celých národů často se vyskytujících nemohouce mnozí s dobrotou a spravedlností Božskou srovnati, popírají samu Božskou prozřetelnost.

Než přistoupíme k řešení této záhady, musíme podotknouti, že na nerovném rozdělení statků pozemských jest veškeren mravní řád zbudován, a že toto nerovné rozdělení jako i řád sám má v Bohu poslední příčinu.

Ačkoliv každý člověk jest bytostí z těla a z nesmrtelné duše složenou a v tomto smyslu jest člověk člověku úplně roven, přece v mezích této všeobecné přirozenosti lidské jest tak veliké množství rozdílů, že není dvou lidí, kteří by sobě byli všemi dary tělesnými a duševními úplně rovni. Kolik lidí na světě, tolik (kvantitativně)

různých mají vloh a mohutností těla i duše. Toť zjev, jehož nikdo ze života lidského neodčiní.

Dal-li však Bůh lidem různé vlohy a schopnosti, chce také, aby jimi různým způsobem působili. A proto člověk, jenž ode přírody vyniká nad jinými většími dary duše a těla, bude také vždy vnější přírodu, její síly, její prostředky atd., svému prospěchu a užitku více a všestranněji podrobovatí a následovně statky pozemskými a hmotnými více vládnouti, než ostatní ode přírody méně nadaní soudruhové jeho.

Z toho patrně, že nerovnost statků hmotných již v nerovnosti přirozenosti lidské má svůj důvod a počátek, a proto jest tato nerovnost tak přirozená, jak přirozená jest nerovnost vloh a schopností lidských. Jako není v moci člověka, aby nerovnost v nadání jednotlivých lidí vyrovnal, tak také není v moci jeho, aby statky vezdejší stejnou měrou mezi všechny lidi rozdělil. Snaha socialistů, kteří na místě soukromého nerovného majetku chtějí zavést majetek společný a v tomto smyslu všem rovnou měrou náležející, jest a zůstane vždy pouhou utopií. Kdyby se soukromý majetek dnes zrušil a socialistický stát založil, vůdcové socialističtí sami budou první, kteří ihned společný majetek na sebe uchvátí.

Jako přirozenost lidská sama nerovnosti majetku a priori již žádá, tak také dějinný vývoj člověčenstva tuto nerovnost a posteriori dokazuje.

Lidské pokolení, rozšířivši se za svým povoláním po veškeré zemi, nenalezlo ve všech dílech světa a ve všech krajinách, které si za bydliště vyvolilo, podmínek ku svému vývoji stejně příznivých. Tak se stalo, že někteří národové v osvětě a vzdělanosti a osvětou a vzdělaností ve hmotném blahobytu rychle pokračovali, kdežto národové jiní, jsouce pro nepřítelů půdy, podnebí atd. nuceni s napínáním všech sil o zachování toliko hmotného života zápasiti, nemohli se svými šťastnějšími sousedy v pokroku osvěty zápoliti. Proto k nerovnému rozdělení statků pozemských mimo přirozenou různost vloh a nadání jednotlivých lidí valně také přispívá nerovnost úrodnosti půdy, podnebí a vůbec všech oněch podmínek a prostředků, jichž člověk ku všestrannému rozvoji svých přirozených vloh a mohutností má nezbytně potřeby.

Avšak tato přirozená nerovnost darů pozemských zahrnuje v sobě nemalou záhadu. Duchu myslícímu mimovolně namítá se tu otázka, proč Bůh dobrotivý a spravedlivý jednoho člověka beze vší zásluhy vyznamenává výtečnými dary duše a těla, kdežto dru-

hému beze vší jeho viny uštedřuje jen velmi skrovnou a nepatrnou míru duševných a tělesných schopností? A tato záhada se stává ještě větší, pozorujeme-li, jak často lidé nemravní a nešlechtní statky vezdejšími oplývají a na výsluní pozemského štěstí všeho požívají, po čem srdce jen zatouží, kdežto lidé šlechtní a spravedliví snášejí jen ústrk a křivdu, jen bídu a nouzi. Tato záhada byla by úplně nepochopitelná, kdyby vezdejší život byl jediným životem, kdyby po tomto pozemském životě nenásledoval život nadzemský, život věčný.

Má-li mravní zákon, jenž velí, zlého se varovati a dobré činiti, člověka zavazovati, musí míti patřičnou sankci, t. j. ctnosti se musí dostávat zasloužené odměny a nepravosti patřičného trestu. Kdyby této sankce neměl, pozbyl by pro člověka vší závaznosti a přestal by býti zákonem. Poněvadž zákon tento, jak zkušenost dosvědčuje, zde na světě této naprosto potřebné sankce nemá, musí ji míti na onom světě.

A proto přirozená nerovnost v rozdělení statků pozemských jakož i nesrovnalost, jakouž často pozorujeme v životě jednotlivcův a národů mezi jejich mravní cenou a hodnotou s jedné, a jejich blahem a štěstím vezdejším se druhé strany, s naprostou nezbytností každého myslícího ducha odkazuje na život věčný. Veškera různost v rozdělení statků pozemských zde na světě pozbývá vší záhady a nesrovnalosti, jakmile na ni se stanoviska víry v život věčný pohledneme. Komu dal Bůh menší vlohy a schopnosti, od toho méně žádá, koho obdařil vlohami výtečnějšími a výbornějšími, tomu ukládá také poměrně větší povinnosti. A totéž platí také o statech vezdejších, které jsou takorča jen dalším rozšířením a rozmnožením přirozených vloh a schopností člověka. Proto nezáleží na tom, jak veliké schopnosti a statky pozemské od Boha kdo obdržel, nýbrž s jakou věrností a pílí těchto darův užil. „I dal,“ praví Božský Spasitel, „jednomu pět hřiven, jinému pak dvě a jinému jednu, každému podle zvláštní schopnosti, a odešel hned. Odešel pak ten, kterýž vzal pět hřiven a těžil jimi: i získal jiných pět. Těž i ten, kterýž vzal dvě, získal jiných dvou . . . Po mnohem pak času přišel pán služebníků těch a učinil počet s nimi. A přistoupiv ten, kterýž byl pět hřiven vzal, podal jest jiných pěti hřiven, řka: Pane, pět hřiven dal jsi mi, aj! jiných pět nad to získal jsem. Řekl jemu pán jeho: Toť dobře, služebníče dobrý a věrný; že jsi byl nad málem věrný, nad mnohem tě ustanovím: vejdi v radost pána svého. Přistoupiv pak i ten, kterýž byl dvě hřivny vzal, řekl:

Pane, dvě hřivny jsi mi dal: a jiných dvou získal jsem. Rekl jemu pán jeho: Toť dobře, služebníče dobrý a věrný: že jsi nad málem byl věrný, nad mnohem tě ustanovím: vejdiž v radost pána svého.“¹⁾ Ačkoliv tito dva služebníci různé dary od pána svého obdrželi a poměrně různě také jimi těžili, přece obdrželi touž odměnu. Různé dary a schopnosti, kterými Bůh člověka opatřuje, jsou jen různými jistinami, jimiž člověku ke cti a chvále Boží a ke vlastní spáse jest těžiti. Jeho odměna nezávisí na výši jistiny, nýbrž na poměru vytěženého úroku k jistině Bohem mu svěřené. Takto jest neshoda v rozdělení statkův a darů pozemských jen dočasná. Po smrti dostane se každému podle zásluhy aneb viny buď přiměřené odměny aneb přiměřeného trestu. Z toho průvodno, že různé rozdělení statkův pozemských nejen neodporuje prozřetelnosti Božské, nýbrž jí ještě poskytuje vevvhodnou příležitost ku skvělému projevu a osvědčení její moudrosti a dobroty.

Ano s nynějším mravním řádem se ani nesrovnává, aby etnost byla ihned patřičně odměněna a nepravost přiměřeně potrestána. Odměna a trest na skutek dobrý, pokud se týče, hříšný ihned následující podkopaly by nutně všechny základy mravnosti a uvrhly by veškeru lidskou společnost ve propast záhuby.

Kdyby člověk za každý dobrý skutek přijal ihned zaslouženou odměnu, brzy by přestal ve svém životě řídit se vyššími ethickými podněty lásky k Bohu a k bližnímu a konal by etnost jen k vůli odměně. Místo sebezapírání zmocnila by se ho sobecká mysl jen po odměně, jen po statech vezdejších bažící a dychtící, a zdroj vši pravé etnosti, boj a utrpení, vyschl by na dobro.

Kdyby vždy etnost s pozemským štěstím a nepravost vždy s pozemským neštěstím byla v rovné míře spojena, uvolnily by se všechny úvazky, které poutají člověka ku člověku, bratra k bratru, dítky k rodičům, rodinu k rodině, a lidská společnost uvedla by se na pokraj záhuby. Nebot v tomto případě musil by člověk etnostný býti také člověkem bohatým a šťastným, člověk neetnostný a nešlechtný člověkem bídným a nešťastným. Ale pak by také všechny hříchy a nepravosti tajně spáchané přišly ihned najevo, na veliké pohoršení veškeré lidské společnosti. Pak by otec, pak by matka kteří se snad ve mládí v něčem zapomněli, před svými vlastními dítkami stáli po veškeren život svůj na pranýři hanby, podobně jako představení přede svými poddanými atd.

¹⁾ Mat. 15, 15—23.

Kdyby každý hřích ihned měl zasloužený trest v zápětí, musila by nevinná žena býti s mužem vinníkem, nevinné dívky s vinným otcem a s vinnou matkou trestány, což veškerému našemu právnímu citu se protiví. —

Ostatně není pozemské štěstí lidí nespravedlivých a pozemské neštěstí lidí ctnostných a šlechetných nikterak všeobecným pravidlem, ano naopak můžeme říci, že již zde na světě obyčejně Bůh osudy lidské tak řídí, že ctnostnému člověku žehná, nešlechetníka a zlosyna zaslouženými tresty stihá. A i když výjimkou od tohoto pravidla nešlechetníku dobře činí, přece tento pravého štěstí nepožívá. Kdybychom nahlédli do srdce jeho a poznali hrůzoplnou rozervanost, kruté výčitky svědomí, které se přese všecku jeho snahu, aby je ohlušil, přece pořád ozývají a o každý pokojný okamžik, o každou sebe nevinnější potěchu a radost ho olupují, pak mu nebudeme zajisté záviděti zdánlivého blaha a štěstí, které mu přinášejí jeho poklady, jeho úřady a hodnosti atd. Přirovnáme-li blaho a štěstí, kterého požívají nyníější tak zvané intelligentní, Kristu však a jeho nebeské nauce odcizené třídy a vrstvy společnosti lidské, ku blahu a štěstí lidí, rodin a vrstev společenských, které si zachovaly křesťanskou víru a křesťanský mrav, platí ještě dnes slovo žalmisty Páně: „Blahoslavený ten muž, kterýž nechodí po radě bezbožných a na cestě hříšníků nestojí . . . I bude jako strom, který štípen jest při vodách tekoucích, jenž ovoce vydává časem svým . . . Ne tak bezbožní, ne tak: ale jako prach, ježž zmítá vítr od svrchu země.“¹⁾ A: „Lepší jest maličko spravedlivému nad bohatství hříšníků mnohá . . . Mlad jsem byl a sestaral jsem se: ale neviděl jsem spravedlivého, aby byl opuštěn, ani semene jeho, že by hledalo chleba.“²⁾

Spravedlivý přijímá již zde na světě za všecky svízele a strasti, které jest mu snášeti, bohatou náhradu a odměnu ve blaživém pokoji svědomí, jenž nitro jeho předtuchou slasti a blaženosti nebeské naplňuje. Čím více vlny příbojů pronásledování a protiventství na něj dorážejí, tím hlouběji a pevněji zakotvuje svou naději a důvěru v Bohu Spasiteli svém a stojí neohroženě proti vši zlobě nepřátel se všech stran jej obkličujících. Kdo jen jednou za své nejlepší a nejslechetnější snahy místo vděčného uznání utrpěl hanu a potupu, tenť ví, co znamená blaho a štěstí dobrého a pozitivního svědomí! Člověku se tu dmou prsa při myšlence, že jest

¹⁾ Žalm 1.

²⁾ Žalm 36, 16. 25.

lepší, než za jakého ho svět pokládá. A myšlenka tato ho povznáší nad každou všednost tohoto živoča

Při různém rozdělení statků pozemských jest také ještě na zřeteli míti, že pravá vina a zásluha jen samému Bohu jest známa. Často se stává, že svět má lidi špatné za hodné a hodné za špatné. Bůh však, jenž nesoudí podle zevnějšího zjevu a zdání, nýbrž zkušuje ledví a srdcí, odměňuje a trestá často již zde na světě tak, jak si kdo zasloužil. —

Různé rozdělení statků vezdejších má také ještě jiný význam.

Sesílá-li Bůh na lidi ctnostné a spravedlivé zde na světě rozličné svízele a strasti, činí tak často proto, poněvadž jim chce poskytnouti příležitost, aby si odkáli své menší přestupky a poklesky, jichž není nikdo úplně prost, a po smrti stali se ihned účastnými slávy věčné.

Poněvadž jest Bůh nejvyšší spravedlivý, nenechává žádného lidského dobrého skutků bez odměny. Zde na světě není žádný člověk tak špatný a zvrhlý, aby neměl na sobě nějaké stránky dobré, aby nekonal některých skutků ctnostných a šlechetných. A proto se často stává, že Bůh, chtěje lidem nešlechetným a nespravedlivým tyto jejich dobré skutky odměniti, pozemských statků jim v hojně míře v tomto životě uštědřuje, poněvadž na onom světě nebude míti, zač by je odměnil.

Tím však nechceme říci, že každá strast, které člověk na světě zakouší, jest pro něho trestem a každé štěstí odměnou. Často sesílá Bůh na člověka hříšného různá protiventství, aby ho přivedl ku poznání jeho hříšnosti, a tímto poznáním k lítosti a pokání nade hříchy spáchanými, kdežto lidi ctnostné a spravedlivé rozličnými trampotami a strastmi navštěvuje, aby je všech skvrn očistil, posvětil, všech (aspoň těžkých) hříchův uchránil, v dobrém utvrdil a tak je ve ctnosti a spravedlnosti až do konce zachoval.

Ačkoliv již prostý rozum lidský různé rozdělení statků pozemských na jedné, a bídy a strasti na druhé straně do jisté míry pochopuje a vysvětluje, přece úplně tato záhada pro člověka teprv tenkráté mizí, patří-li na ni ve světle nauky křesťanské o pádu prvých rodičův a o vykoupení člověčenstva Kristem Bohočlověkem, jak v pozdější stati o zlu fysickém a mravním ukážeme.

Různost v rozdělení pozemských statků byla by jen tenkráté záhadou nepochopitelnou, kdyby veškeren život lidský smrtí se ukončil a dovršil, jak materialismus a pantheismus učí.

Kdyby člověk neměl duše nesmrtelné a nebyl určen pro život věčný, pak by byl chudšas v bídě narozený a člověk na těle a na duši zmrzačený nejbídnějším tvorem, kterého si lze jen pomysli. Ačkoliv by od narození až do smrti úpěl pod tíží bídy a nouze, neměl by při tom přece ani jediné jiskry naděje, že se mu dostane kdy za tento zcela nezaviněný krutý osud nějaké náhrady a odměny. A poněvadž by při tom pozoroval, že mnozí jiní oplývají již od kolébky bohatstvím a se kochají ve všech požitcích, po kterých srdce jen zatouží, musil by se nejhoršímu pessimismu, ano úplnému zoufalství oddati a svůj bídný život násilně zničit. Poněvadž však pud po sebezachování jest mocnější, než každý úmysl lidský, nesahá člověk v bídě a nouzi postavený z pravidla k tomuto zoufalému prostředku, nýbrž patří pln závisti a vzteku na všecky, kterým osud pozemských statků bohatě uštědřil, a žádá, aby se s ním o tyto statky rovným dílem rozdělili. Jelikož však třídy bohaté a zámožné k tomuto rozdělení svého majetku nechtějí dobrovolně přivoliti, snaží násilím se ho zmocniti a připravuje tak sociální revoluci.

Žádná nauka, která člověka víry v Boha a v život věčný zbavuje, byť se jevila ve formě sprostého aneb jemného materialismu, darwinismu, pantheismu atd., nepodává žádného vysvětlení záhady, jaká se jeví v různém, na zásluze a vině člověka úplně nezávislém rozdělení statků pozemských, a žene proto všecky třídy nemajetné, k mozolné práci pro veškeren život odsouzené do revoluce. Nynější sociální demokracie jest naprosto nezbytnou konsekvencí nauky materialistické a pantheistické. Dokud tedy v životě lidském této nauce kořeny nebudou podřaty, zůstane veškera snaha, revolučním tendencím sociální demokracie přítrž učiniti, úplně bezvýsledná a marná.

III. Prozřetelnosti Božské neodporuje fysické zlo.

1. Historický úvod.

§ 94.

Odkud pochází a jaký má účel všecko zlo na světě? tot otázka, se kterou k duchové všech věků a všech národů vždy co nejúsilovněji zabývali, aniž mohli uspokojivou na ni dátí odpověď.

1. Již hindustanští filosofové Staré Indie snažice se vysvětliti pravou povahu ducha světového (Otmana) učili, že duch tento jest prost hřichu, prost stáří a smrti, prost žízně a hladu, jakož

i každé jiné strasti a že jen po tom touží, po čem toužiti smí, a ode všeho své myšlenky odvrací, po čem toužiti jest nedovedeno. A poněvadž život člověka jest životu ducha světového z konců protivný, proto veškeren pozemský život má za účel, aby se člověk připravil na vejítí v ducha světového, v němž konečně vši strasti a bídy pozemské zbaven bude.

2. Myšlenku tuto ještě určitěji vyjádřil Gautama, původce nauky buddhistické. V nauce této nabývá svět se všemi svými bidami poněkud jiného rázu. Jádro buddhismu záleží ve čtyřech pravdách: v bolu, v původu bolu, ve zničení bolu a v osmkráté svaté cestě, která ku zničení bolu vede.

Podle nauky buddhistické jest zlo se životem lidským nerozlučně spojeno.

Zlem jest narození, zlem jest nemoc i smrt. Zlem jest vše to, čeho nenávidíme, jakož i nedostatek toho, co milujeme, zlem jest nedosažení toho, po čem toužíme. Slovem: Zlem jest život sám, na němž tak houževnatě lpíme.

A příčina tohoto zla jest naše žízeň po životě, žízeň po rozkoši a žízeň po blahobytu. Z čehož plyne, že zlo jen tenkráté zmizí, zmizí-li tato trojí žízeň. A tuto žízeň může člověk osmerou posvátnou cestou uhasiti a zničiti: pravou věrou, pravou snahou, pravou řečí, pravým vedením a pravými prostředky k zaopatření potřebné výživy, pravou prací, pravým smyslem a pravým rozjímáním. „Summum bonum“ nauky buddhistické záleží tedy v úplně apathickém stavu srdce lidského jak ke zlu tak i dobru. Jen tenkráté se zbaví člověk všeho zla, když všechny tužby srdce svého nejen v sobě otupí, nýbrž úplně potlačí.¹⁾

Kdo se povznese na tuto výši mravní dokonalosti, zbaví se všech pout, která ho k tomuto životu vízí. Jen ještě zbytek života jest mu snéstí, aby pak odměnu vzal v Nirwâně v celé plnosti.

Že tento názor o zlu jest zcela lichý, nebude nesnadno dokázati.

a) Jest lichý, poněvadž rozsah a vládu zla přespříliš rozšiřuje. Podle buddhismu jest každá touha srdce lidského, každé slovo, každý krok, každý skutek, vůbec veškeren život lidský s bídou a strastí tak těsně sloučen, že vůbec na světě není žádného dobra, žádného blaha a štěstí. Ano i člověk, jenž se spokojeným a šťastným býti domnívá, podává prý důkaz, že jest nešťasten, poněvadž prý nepochopil vznešené pravdy o strati a utrpení. —

¹⁾ V. Rev. F. Sterling Berry DD. Das Problem menschlichen Leidens. Heilbronn 1895. S. 14.

Než tuto nauku naše denní zkušenost' usvědčuje z lichosti a bludu. Nedá se sice popírati, že není člověka, jenž by byl po veškeren život svůj prost všech béd a stratí, ale také opačně nelze tvrditi, že by nebylo člověka, na něhož by se slunce blaha a štěstí ve veškerém jeho životě ani jednou neusmálo. Jako bývá jeho údělem strast' a bída, tak i blaho a štěstí, byť i poměr mezi tímto dvojným údělem u jednotlivých lidí byl sebe různější.

b) Také cesta, kterou buddhismus ku překonání zla doporučuje, jest nepřirozena. Zničení všech hnutí mysli lidské znamená zničení samé přirozenosti lidské. Člověk beze všech tužeb a přání, beze všech citův a vášní není člověkem, nýbrž bezcitným automatem, jenž pro nejvznešenější a nejslechetnější lidské ideály nemá ani nejmenšího smyslu. Člověk beze všech tužeb a přání nežije již po lidsku, nýbrž živoří pouze po způsobu zvířat na nejnižším stupni živočišného života stojících. Jak by se mohl člověk ke skutkům v letopisech všech věků zlatými liberami zapsaným s nasazením všech svých sil ano často svého života vzmužití a vzpružití, kdyby jeho srdce nebylo affektům pro nejvyšší dobra člověčenstva přístupno! Buddhismus ničí život jednotlivce, ničí život národů, ničí dějiny veškerého lidského pokolení.

c) Konečně i cíl, jež buddhismus člověku vytyká, zbavuje jej vší naděje a pudí ho do propasti zoufalství.

Po životě tomto nemá prý člověk naděje na život věčný, v němž vezme odplatu za všechny strasti a bídy, jež mu zde na světě bylo snášeti. Všechna naděje, kterou se člověk v tomto strastiplném životě může kojiti, záleží prý jedině v myšlence, že bídy a strasti jeho budou míti jednou konec. Avšak proč po veškeren život snášel kříže a strasti, na to nemá buddhismus odpovědi. Poněvadž však takto veškero zlo na světě nemá vůbec žádného moudrého účelu a jediná útěcha pro člověka leží ve vchodu do Nirwány, v rozplynutí v naprosté nicotě, proto člověk jedná nejmoudřeji, když nečeká na přirozené skončení života svého, nýbrž když předčasně nit' jeho násilně přetrhne a tak svůj vchod do Nirwány urychlí. Ačkoliv buddhismus sebevraždy zřejmě a výslovně nedoporučuje, přece jeho nauka k ní pudí s logickou nutností.

Nauka buddhistická o povaze zla jest tak nepřirozena, že každý člověk, jenž má jen malou jiskru lidského citu ve svém srdci s oškivostí se od ní odvrací. A proto mimo národy buddhismu oddané nenabyla nikde žádné platnosti. Teprv nejnovější dobou počínají

u nás mnozí duchové naukou materialistickou a pantheistickou přesycení a omrzeli k buddhismu zase útočiště bráti.

3. Ve starověku nebylo národa, jenž by byl záhadou o původu a účelu fysického zla se zabýval tak úsilovně a všestranně, jako Řekové. Dokud národ tento byl proniknut živou věrou v jediného moudrého a dobrotivého Boha, nebyl již dalek přesvědčení, že všechny strasti a svízele, které člověka potkávají, nemají toliko povahu vindikativní (trestní), nýbrž i medicínální (léčivou), že nemají za účel toliko trest, nýbrž i mravní očistu. Toť základní myšlenka mythu Herakleova, toť vůdčí idea dramat Sofokleových Oedipa a Filokteta. Toť také smysl řeckého přísloví: „Πάθει μάθε“, uč se utrpením“. Než čím více víra v jediného Boha a v jeho dobrotivou prozřetelnost mezi Řeky mizela a ustupovala polytheismu se všemi jeho absurdnostmi, tím více záhada o původu a účelu zla se halila v roušku neprůhlednou. Poněvadž však duch lidský otázku o původu a povaze zla, jež tak těsně s veškerým jeho životem souvisí, nějakým způsobem musí rozřešiti, počala řecká filosofie touto záhadou tím úsilovněji se zabývati, čím více náboženství pozbývalo účinného vlivu na duchový život řeckého národu.

Žádný národ ve starověku nebyl tak jemnocitný jako národ hellenský. A proto také žádný nebyl protivami, které strasti a svízele v život lidský uvádějí, v nejhlubších svých útrobách tak vzrušován a zmitán, jako národ řecký. Jeho vrozený smysl a cit pro souměrnost a harmonii, jeho nepřekonatelný pud po radostném a veselém zařízení vezdejšího života, jenž povznesl řecké umění na nejvyšší stupeň rozkvětu, jeho úsilovná touha po „καλοκαγαθία“ a „εὐδαιμονία“, — narážely pořád prudčeji na ostré hrany lidských strastí a utrpení. U žádného národa nepotkáváme se vedle vznešené harmonie ve vědě a umění a vedle radostných zpěvů překypujícího veselí s tak srdcelomnými výbuchy bolu a nářku z nejhlubších útrob strádající duše se vydírajícími, jako právě u národu řeckého. Již v době, když národ tento stál na výsluní slávy, ozýval se z úst mnohých stesk: „nejlépe by bylo pro člověka, kdyby se nenarodil, a když se již narodil, kdyby po narození co nejdříve zase zemřel.“ Než tento stesk není ještě posledním výrazem řeckého pessimismu. Duch řecký stále přemýšlel o rozřešení této záhady. Všechny theorie, které za tím účelem stanovil a na nějakou dobu k platnosti přivedl, dají se zahrnouti ve tři skupiny. Buď hledal všeobecného prostředku proti všem strastem v rozkoši, nebo ve ctnosti, nebo konečně v úplné apathii či bezcitnosti.

4. Když ještě filosofie řecká stála na půdě náboženské, kojila se naději, že na tento vezdejší život bude následovati život posmrtný, v němž teprv se dostane ctnosti přiměřené odměny a nepravosti zaslouženého trestu. S tímto názorem potkáváme se ve filosofii Pythagorově. Než již filosofie atomistická roztrhla pásku člověka k Bohu poutající a učila, že člověk právě nevěrou neohroženosti a klidu (ἀταραξία καὶ ἀταραξία) může nabyti.

Názor tento daleko ještě překonali sofististé svou brutální větou: nespravedlivé jednání jest lepší, než nespravedlivé strádání. Podle jejich principů není trpělivost a odevzdanost do vůle Boží žádnou ctností. Člověk jedná nejrozumněji, snaží-li se vším možným způsobem zbaviti se zla a ve veškerém svém životě řídit se jen vlastní rozkoší.

5. Vlastním však původem a zakladatelem nejvýstřednějšího „hedonismu“ jest však teprv Aristipp. Škola jím založená, jež obyčejně cyrenejskou sluje, prohlašuje rozkoš a libost za jediné dobro a nejvyšší účel lidského života a to rozkoš a libost přítomného okamžiku, jmenovitě rozkoš a libost tělesnou. K této rozkoši musí všechna snaha člověka směřovati. Co se bolu týká, tenť jest snášeti nejen beze zlosti a nevole, nýbrž s veselým humorem a to již proto, poněvadž trocha nelibosti jest velmi dobrým kořením libosti a rozkoše. Názor tento poněkud zmírnil epikureismus, jenž sice také prohlašuje rozkoš za nejvyšší dobro a bol za jediné zlo, avšak za cíl naší snahy nepokládá jednotlivé požitky rozkoše a libosti, nýbrž trvalý stav rozkoše a libosti (ataraxii). Epikurejský filosof nepozbývá ducha ani při velikém zlu, poněvadž si myslí, že zlo toto buď dlouho nepotrvá, nebo život a tím i veškeren bol ukončí, ani při malém zlu, poněvadž s ním vždy ještě nějaká libost bývá spojena, ani při smrti, s níž vše, i zlo a bol, konec mívá.

Filosofie tato není než cvikem v rozkoši a požitkářství, není než návodem, jak lze ve všech okolnostech života vždy veselou náladu a dobrou miru zi zachovati. Jak bídně skončil tento pokus, přejíti k dennímu pořádku přese všecky bídy a strasti, jež lidský život s sebou přináší, a vykouzlit si život plný rozkoše a radosti, dokazuje Hegesias, jenž své žáky zcela zjevně k sebevraždě naváděl.

6. Mnohem vznešenější a ethicky důležitější a významnější byl pokus Sokrata, jenž vším úsilím hledal vnitřního na vnějších lidských osudech nezávislého blaha a štěstí a ctnost ztotožňoval

se blažeností, jenž sebezapírání a sebeumrtvování položil za základ veškeré ctnosti, a jenž konečně za princip sofisty popíraný, jím však zase ke cti přivedený: „nespravedlivě trpěti jest lépe, než nespravedlivě činiti“, obětoval život svůj. Také úplného našeho uznání zasluhuje pokus „božského“ Platóna, jenž toužil po vnitřní duševní harmonii, v jejímž čistém ozduší strasti a útrapy sice nemizejí, ale přece víchory vše pustošícími se nejeví. Plato uznává jen jedinou rozkoš a to duchovou, a prohlašuje za božské dobro ctnost, kteráž člověka, jehož život ve víře v božstvo a důvěře v jeho moudrou a dobrotivou prozřetelnost pevně jest zakotven, může i tenkrát oblažiti, když pod břemenem strastí a útrap sténá a úpí.

7. Neméně skvělé svědectví upřímné a opravdové snahy řeckého ducha, sníti temnou roušku se záhady fysického zla, podal největší duch starověký Aristoteles, jenž veškeru rozkoš a libost rovněž ze ctnosti odvozoval. Ačkoliv ctnost nemůže beze vnějších dober a statků člověka úplně oblažiti, přece chrání lodičky jeho úplného utonutí v rozbourěných vlnách bídy a neštěstí. — Všecky tyto pokusy směřující k rozřešení otázky o povaze zla fysického vrholí v ideálním obraze platonského mudrce a aristotelského velkodušníka (μεγαλόψυχος), jenž zahrnuje v sobě soubor všech ctností v plném vědomí své síly a hravě překonává i největší překážky, které se mu v životě v cestu staví, jenž podle téměř prorockého líčení Platonova (Rep. II., 361 sq.) ve své snaze po spravedlnosti z nespravedlnosti byl obviněn, nato spoután, bičován a mučen a konečně na kříž přibit, jenž velkodušně všecky tyto strasti a útrapy trpělivě snášel a tak všemi těmito strastmi a útrapami krásu ctnosti v plném jejím lesku projevil.

8. Než názor Platonův a Aristotelův o zlu byl až příliš přepjatý, než aby mu obyčejní smrtelníci mohli porozuměti a jeho předpisy ve svém životě se řídit. Proto vidíme, že se názor tento brzo zvrhl v cynickou a stoickou apathii. Již škola megarská prohlásila za mravní ideál úplnou a naprostou bezcitnost, jež nepřipouští ani nejmenšího pocitu bolu. Mudrci cynický povrhují rozkoší a požitkem, jedinou pochotí jest mu bol, jehož proto úmyslně vyhledává a na sebe béře. Poněvadž však tento požadavek, který cynismus na přirozenost lidskou klade, převyšuje lidské síly, snižuje člověka na stupeň zvířete. Člověk cynik jest bytostí, která udusivši v sobě všecky šlechetnější snahy a city, libuje a hoví si v kalu jak mravním tak i hmotném.

9. Ačkoliv i stoicismus apathii položil za základ své ethiky, přece jeho názor o životě lidském sprostý cynismus daleko převyšuje. Podle jeho nauky není vůbec ve světě žádného zla, žádné bídy a strasti. Jen neprávem nazývají se zlem zdánlivé nesrovnalosti a nepořádky v životě lidském. Tyto nesrovnalosti mění se však ihned v nejkrásnější harmonii, jakmile popatříme na svět jakožto celek, jenž jest co nejladněji uspořádán. Strasti a bídy jsou toliko výplodem naší představy, a na nás jest, abychom tuto lichou představu v sobě potlačili. Veškeré zlo má svou trpkost toliko z kořenův affektů. A proto nestačí tyto affekty mírniti, krotiti a ovládati, nýbrž jest nezbytno, z kořenů je vytrhnouti. Jakmile se člověku podaří, veškera hnutí přirozenosti své k rozkoši směřující v sobě potlačiti, zničiti a vyhladiti, stává se ctnostným a se ctností dochází bezhříšnosti a blaženosti, jež nemá příčiny, by samému Jovišovi na Olympu jeho blaho a štěstí záviděla.

Jak vidíme ukládá nauka stoická člověku tak nepřirozené povinnosti, že se s lidským životem při každém kroku utkává bojem na život a na smrt, v němž buď stoicismus vítězí a člověk zaniká, nebo člověk vítězí a stoicismus klesá v úplnou svou nicotu. Člověk, jenž podle požadavků stoických žije, nemá žádné tužby, žádné naděje, žádné radosti, žádné žalosti, nemá srdce, jež lidsky bije, není člověkem, nýbrž pouhým stínem člověka beze krve, masa a kostí. A proto ani stoicismus nebyl sto, aby záhadu zla rozřešil. I nezbývalo mu, než sebevraždě bránu dokořán otevřítí. Jeho poslední útěchou byla rada: „patet exitus, brevis ad libertatem via.“ (Seneca.)¹⁾

10. Když se stala vítězná Roma vládkyní světa, zmírala při vši vnější slávě a nádheře, při všem oslňujícím lesku horečnou žízni po vnitřním míru a blahu a proto vzala dychtivě pohár filosofského zkumu z ruky přemožené Hellady. I okoušela v eklektismu všech možných nápojů, které řecká filosofie člověku strastmi zmítanému v jeho neštěstí připravila. A poněvadž tyto nápoje neuhasily její žízně, sahla konečně zase po kalichu náboženském. Než i jeho obsah byl již otráven neopythagorejskou a neoplatonickou askesí a mystikou. Na nějakou dobu mohl sice národ římský touto askesí a mystikou se opojiti a zapomenouti na svou mravní bídu, než jakmile procitnul, viděl tím jasněji hrůzoplnou propast, do které upadl, i oddal se zoufalému pessimismu a věřil jen

¹⁾ Rev. F. Sterling l. c. S. 20 ff.

v jediného ještě spasitele, ve smrt', kteréž se pak vášnivě v náruč vrhal.¹⁾

Starý věk vyčerpal svými pokusy, jimiž záhadu bolu a strasti snažil se rozřešiti, jak moudrost, tak i sílu svoji.

Velevýmluvnou personifikací trpícího a strádajícího člověčenstva na konci starého věku jest Laokoon, jenž hady jsa na celém těle ovinut, za hrozného nářku a kvílení svou duši vypouští, při čemž pro vlastní bol na své dítky a jejich smrtelnou úzkost úplně zapomíná. —

11. Jen národ židovský lišil se ve starověku od národů klassických ve svých názorech o lidském utrpení. Ve svatých knihách Starého Zákona dotknul se prvý jasný papisek temné záhady, jenž jí sice úplně nerozřešil, ale přece národu israelskému pravou cestu k jejímu rozřešení ukázal.

V pustém příboji nejrůznějších názorův o záhadě zla stala se národu israelskému pevnou kotvou živá víra v jediného Boha a jeho dobrotivou prozřetelnost každý slepý osud že života lidského vylučující, stalo se přesvědčení, že strasti a svízele jsou následkem a trestem hříchu a následovně že nemají v Bohu žádné příčinnosti, žádné immanentní nezbytnosti, právě tak, jako hřích sám, z něhož jako ze svého zdroje se řinou.

Tím však nebyl ještě problém tento úplně rozřešen. Neboť otázka, proč spravedliví zároveň s bezbožnými pode stejným jhem úpějí, stávala se v národě židovském den ode dne palčivější. Proto slyšíme často v žalmech a ve knihách sapienciálních, jak trpící a pronásledovaná nevinnost a spravedlnost s Bohem takořka vede při, proč spravedlivým jest strádati, kdežto bezbožní vším blahem a štěstím oplývají. V této příčině jest velevýznamná kniha Jobova, jejíž hrdina jest typem a representantem strádajícího israelity, strádajícího národa židovského, ano strádajícího pokolení lidského. V této knize čteme, jak trpící duše pomocí a posilou Zjevení Božího z temna trpké pochybnosti a polozoufalé malomyslnosti stupen po stupni povznáší se na výsluní pravdy, až nabývá pevného přesvědčení, že kříže a strasti nejsou toliko trestem, nýbrž zvláštním projevem a důkazem dobroty Boží, která často rozličná soužení na člověka sesílá, aby jeho víru a věrnost zkoušela a tak jeho etnost utvrdila.

Než ani ve knize Jobově není záhada tato úplně vysvětlena.

¹⁾ Dr. Paul Keppler, *Das Problem des Leidens in der Moral*. Freiburg im Br. 1894. S. 1—15.

Ačkoliv národ israelský věřil v konečnou odměnu ctnosti a konečný trest nepravosti, přece tato jeho víra obmezovala se více méně vezdejšíím životem. Zpomínka na život pohrobný naplňovala jej více hrůzou, než nadějí. Podsvětí — šeol —, kamž po smrti spravedliví i bezbožní sestupují, byl mu místem beze vsí radosti. Z čehož dovozoval, že člověku nezbyvá, než pokořiti se nezpytatelným úradkům Božím a pevně věřiti v konečnou odplatu, i když neví, kdy, kde a jak se této odplaty stane účastným.

Mimo knihu Jobovu jedná o této záhadě zvláště ještě kniha Kohelet-Kazatel. I tento starozákonný mudrlec nalezá při svých úvahách o bídách a strastech, jimž lidský život jest podroben, ve víře v prozřetelnost Božskou osudy lidské řídící právě jen tolik světla a tolik síly, aby v úplný světobol a pessimismus neupadl. I z této knihy vyznívá zcela jasně a zřejmě mocná touha a tužba po větším světle v temnu strastí a svízelných lidských. Tato touha znenáhla však přechází v nezvratnou víru a naději, že příští Vykupitel bránu bíd a útrap s beder lidu svého sejme a na sebe přijme, člověčenstvo zase uvede do onoho blaženého stavu, jehož hříchem se zbavilo. Již protoevangelium (Gen. 3, 15), které v sobě jako v zárodku obsahuje všechna další mesiánská proroctví, naznačuje aspoň temně tuto myšlenku. Ačkoliv syn ženy hlavu pekelného hada potře, přece sám při tom bude těžce zraněn.¹⁾ Tuto myšlenku dále vyvíjeli proroci. Příští Mesiáš narodí se v chudobě a nízkosti, v chudobě a nízkosti bude žiti, svou nebeskou blaženost přinese na prvním místě rovněž chudým a nízkým. Bude mužem bolů, bude opovržen, bude nejposlednějším z mužů, vezme neduhy naše na sebe a ponese bolesti naše, bude zraněn pro nepravosti naše, potřín pro hříchy naše, s hříšnými počten bude. Avšak svým opovržením, utrpením a svou smrtí dokoná vykoupění člověčenstva, sobě získá mesiánskou vládu a trpícímu člověčenstvu život a spásu.²⁾

S tohoto chlumu, na nějž proroci Duchem sv. nadchnutí vystoupili, vede cesta na onu světodějnou výši, na které znamení kříže hlásá veškerému světu, že Kristus bíd a strastí člověčenstva na sebe přijal, za ně zadost učinil a tak záhadu fysického a mravního zla konečně rozřešil.

Ve světle nauky Kristovy mizí všechny neshody a nesrovnalosti, které člověčenstvo před Kristem ve fysickém a mravním zlu shle-

¹⁾ V. Theol. Quartalschrift 1859. S. 195 ff.

²⁾ V. Žalm 21., Is. 52, 13—53, 12.

dávalo, a kterých vyrovnati nedovedlo. Nauka křesťanská hlásá, že toto zlo nejen se nepřičí přemoudré a předobrotivé prozřetelnosti Božské, nýbrž ji právě naopak nad slunce jasněji dokazuje.

2. Význam fysického zla v řádu přirozeném.

§ 95.

Zlo vůbec jest nedostatek povinného dobra, tedy samo v sobě není žádnou jestotou, nýbrž holou a úplnou nicotou. Je-li stvořená bytosť zbavena nějaké fysické vlastnosti či dokonalosti, kterou má míti, aby podle fysického řádu, do něhož jest vřaděna, byla bytosť fysicky dokonalou, jest toto zbavení a oloupení pro ni fysickým zlem.

Toto oloupení může se různým způsobem jeviti.

Tak následuje fysické zlo z nedostatku a slabosti buď hlavní neb nástrojné příčiny, jako na př. dna či pakostnice z ochromení hybné síly údů lidských, nebo hlad z nedostatku potřebné výživy. Také se stává, že dobro jedné bytosti má za následek zlo druhé bytosti. „Generatio unius est corruptio alterius.“ Tak mnozí živočichové a lidé živíce se potravou masitou ničí život mnohých jiných živočichů.

Mnohé zlo pochází také z nepoměrnosti, v jaké mnohá bytosť stojí ke hlavní příčině, která na ni působí. Tak na př. země suchem vyprahlá, místo aby vydávala bohatou úrodu, plodí jen koukol a jiné toho druhu býlí.

Vůle směřuje svou přirozeností vždy ku předmětu dobrému, jenž v nějaké příčině jest jí přiměřený a proto žádoucný. Aby vůle svou činností toužila po nějakém fysickém zlu jakožto zlu, jest zhola nemožno. Kdykoliv tedy vůle stvořená místo fysického dobra volí fysické zlo, činí to vždy jen z té příčiny, poněvadž v onom zlu vidí nějaké dobro. Vůle zla zakládá se proto vždy na omylu a bludu rozumu, jenž ve předmětu fysicky zlém odezírá od tohoto zla a utkvívá na nějaké jeho vlastnosti, která se mu subjektivně zdá býti dobrou a proto také žádoucnou. Vůle může „per se“ chtítí vždy jen dobro. A poněvadž Bůh není žádnému bludu a omylu podroben, proto nemůže přímě (per se) chtítí ničeho, co by bylo v sobě zlem. Toto platí, jak samo sebou zřejmo, jak o zlu fysickém, tak i o zlu mravním.¹⁾

¹⁾ Sv. Tom. Gent. lib. 1. cap. 95. n. 2.; I. qu. 19. art. 9.

Kdykoliv tedy Bůh zlo fyzické chce, činí to vždy jen „per accidens“. —

Tenkráté zamýšlí bytost rozumná něco „per accidens“, když po tom netouží k vůli němu samému, nýbrž k vůli něčemu jinému, co s ním jest spojeno, po případě, co z něho následuje. Tak na př. užívá-li nemocný na předpis lékařův hořkého léku, nečiní tak, jak patrně, k vůli léku samému, nýbrž k vůli zdraví, kterého doufá lékem dosíci. Může se tedy státi, že člověk chce a volí nějaké fyzické zlo k vůli dosažení většího fyzického dobra. Tak na př. dává si často člověk amputovati nezdravý úd těla svého, aby touto amputací zachoval tělesný život svůj. Aneb může také voliti fyzické zlo, které jest prostředkem k dosažení dobra vyššího řádu, jakým jest mravní dobro. Tak na př. může se člověk tělesně zapíratí a umrtvovati, aby nabytí ctností pokory, trpělivosti, čistoty atd. Kdykoliv takto vůle volí fyzické zlo k vůli většímu dobru, jehož tímto zlem dochází, nejeví se v tom zajisté žádná nepřístojnost. A proto může i Bůh v tomto smyslu (tedy „per accidens“) na své tvory sesílati různá fyzická zla: nemoci, hlad, mor, různé strasti a svízele, aby jim těmito zly mnohá jiná vyšší dobra proukázal. Zde nemá žádného místa námitka, že by více Božské dobrotě a lásce bylo přiměřeno, kdyby Bůh svým tvorům bez prostředku fyzického zla, tedy přímě a neprostředně uděloval hned ona dobra, která v nynějším světovém řádu z fyzického zla pravidelně pro člověka plynou. Nesmíme zapomínati, že Bůh jakožto bytost naprosto svobodná nebyl zavázán stvořiti takový svět, v němž by naprosto nebylo žádného fyzického zla, ačkoliv nelze pochybovati, že Bůh takový svět stvořiti mohl. Pak jest také na paměti míti, že fyzický řád ve světě není zcela takový, jaký původně byl Bohem zamýšlen a do světa uveden. Prvotným hříchem, jak nauka křesťanská učí, nebyl člověk toliko z ráje vypuzen, nýbrž i příroda byla svržena s původního stupně své dokonalosti a stížena kletbou Boží, pod kterou nyní sténá.

A proto nynější řád světový jest co nejtěsněji s fyzickým zlem sloučen. Zlo toto jest jedním z nejdůležitějších a nejmočnějších prostředků, jimiž prozřetelnost Božská v osudy jak každého jednotlivého člověka, tak i celých národů, ano veškerého člověčenstva co nejúčinněji zasahuje a k cílům jim vytknutým je řídí.

Než zlo fyzické, kterého prozřetelnost Božská v řízení světa používá, není jí nikdy cílem, nýbrž vždy jen prostředkem k cíli. Cíl, k němuž Bůh zlo fyzické sesílá na člověka, jest vždy

dobry. Buď ho chce tímto zlem potrestati za hřích spáchaný, aneb přivesti ku poznání hřichu a k pokání, aneb konečně poskytnouti mu příležitosti k dobrým skutkům a tím také k zásluhám pro život věčný. Ať má tedy zlo ráz vindikativní nebo medicínální, nebo konečně slouží-li jen výhradně k získání zásluhy, vždy jest účel, k němuž ho Bůh na člověka sesílá, dobrý.

Pravili jsme, že fysické zlo co nejtěsněji souvisí s nynějším řádem světovým. Poněvadž však tento řád s naprostou nutností předpokládá a v sobě zahrnuje určení člověka pro život věčný, proto i fysické zlo nutně k tomuto životu věčnému směřuje. Kdyby člověka neočekával po útrapách tohoto vezdejšího života život věčný, v němž odplatu vezme za všecky boly a strasti, které mu bylo zde na světě podstoupiti a vytrpěti, byl by život jeho namnoze břemenem nepochopitelným a proto také nesnesitelným. Kdyby život tento byl jediným životem, kdyby nebylo života věčného, v němž člověk teprv dojde přiměřené mzdy za všecky svízele a útrapy jakož i zaslouženého trestu za spáchané hřichy a nepravosti, pak by nemělo zlo fysické v plánu světovém žádného rozumného místa. Je-li však vezdejší život jen průpravou pro život věčný, je-li, jak Lacordaire případně praví, jen prvním předběžným jednáním ve dramatu lidského života, po němž následuje jednání druhé po smrti člověka, pak teprv jeví se zlo fysické ve své pravé perspektivě. Zlo, jež jest spravedlivým zde na světě trpěti, chová v sobě zárodek, jenž po smrti klíčí, se rozvíjí a vydává ovoce života věčného.

Jako Bůh lidského života vůbec nedokončuje a nedovršuje zde na světě, nýbrž toto dokončení a dovršení ponechává věčnosti, tak nejví zde také úplně hlubokého významu, který fysické zlo v plánu jeho Božské prozřetelnosti v sobě zahrnuje. Tím právě, že Bůh náš život zde na světě jen ku prvnímu jednání přivádí, obrací naše zraky k jednání druhému, v němž teprv blahodárné účiny fysického zla v plné kráse a vznešenosti se nám zaskvějí.¹⁾

3. Význam fysického zla v řádu nadpřirozeném.

§ 96.

Má-li fysické zlo již ve přirozeném plánu prozřetelnosti Božské tak důležitý význam, co jest teprv říci o povaze a účinech jeho, patříme-li na ně ve světle nauky křesťanské! Od okamžiku,

¹⁾ Srv. Rud. Eucken. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Leipzig 1896. S. 246 ff.

kdy Syn Boží bol člověčenstva na sebe přijal a jej nesl, až pod tímto bolem na dřevě kříže vydal ducha svého v ruce Otce nebeského, chová v sobě každá strast, každý bol, — vůbec každé fysické zlo — velikou mravní moc a sílu. Kristem jest každá strast posvěcena, jest účinná obrozující lázni, do níž ruka Boží duši lidskou ponořuje a tímto ponořováním očistuje a k životu věčnému posiluje. Od té doby, co Kristus svým utrpením a svou smrtí vykoupil člověčenstvo, stala se každá strast, každé utrpení bohatým zdrojem, z něhož milost Boží po každém skutku lidském se rozlévá.

Křesťanu jest každý bol, jež s duši Bohu odevzdanou snáší, příčinou nejvznešenějších ctností a nejčirějších radostí.¹⁾

Kdežto pohanská náboženství vůbec obsahovala v sobě jen kult fysické síly a moci a pohanská filosofie kult genia, jest náboženství křesťanské kultem utrpení. Že bol a utrpení jest zdrojem požehnání a proto také nejúčinnějším prostředkem prozřetelnosti Božské v řízení osudů člověčenstva, jest naukou apoštolskou, kterou Písmo sv. často opakuje.²⁾ Utrpení jest v rukou prozřetelnosti Božské nástrojem ku mravnímu zdokonalení člověka, jest pečetí Božské lásky, jest zárukou a závdavkem milosti Boží.³⁾ V hlubokosti pozemské bídy a strasti zjevují se člověku nevyčerpateľné poklady Božího milosrdenství.

Každá bída, každá strast, kterou člověku spravedlivému jest snášeti, má v jistém smyslu cenu nekonečnou.

Podle nauky křesťanské jsou všichni spravedliví živými údý na duchovním těle, jehož hlavou jest Kristus. A jako v každém organickém těle hlava a ostatní údové mají jen jediný život, tak se děje i v duchovním těle Krista Pána. Boholidský život vyroňuje se z Krista jako z hlavy a rozlévá se na všechny spravedlivé, jakožto na údý těla Kristova. Každý mravně dobrý skutek člověka spravedlivého jest jistou měrou skutkem samého Krista. Proto také Kristus v každém spravedlivém trpí a strádá. A poněvadž každé lidské utrpení jest zároveň také utrpením Kristovým, proto má v jistém smyslu cenu nekonečnou. Člověk spravedlivý zasluhuje si svými bédami a strastmi nejen život věčný vůbec, nýbrž opatřuje si jimi vzácné drahokamy, které Bůh zasazuje v korunu jeho věčné slávy. Tuto pravdu vyjadřuje Písmo sv. na přčetných místech. „Omnes, qui pie volunt vivere in Christo

¹⁾ Sv. Pav. k Žid. 12, 5—12.; Jan 19, 3.; Zjev. 3, 10.

²⁾ Mat. 10, 38; Luk. 9, 23; Jak. 1, 2, 3; 1. Petr. 4, 1, 2; Řím. 8, 18 sl. atd.

³⁾ Řím. 5, 3.

Jesu, persecutionem patientur.“¹⁾ „Qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus.“²⁾ „Mihi vivere Christus est et mori lucrum“,³⁾ atd. Největší ze všech pozemských běd, které člověku zde na světě jest snášeti, jest smrt. Tím však, že Kristus trpěl a na kříži zemřel, odňal utrpení a smrti bolestný osten. Co apoštol národů uvažuje o blahu a štěstí našeho z mrtvých vstání praví o smrti: „Kde jest ó smrti vítězství tvé? kde jest ó smrti, osten tvůj?“, lze říci o každém pozemském protivěnství a utrpení.

IV. Božské prozřetelnosti neodporuje zlo mravní.

§ 97.

Jako duch lidský napínal vždy své síly, aby význam fyzického zla ve přírodním a lidském životě pochopil, tak vymýšlel i různé theorie, jimiž hleděl poslední důvod mravního zla vysvětliti.

1. Mnozí připouštějíce dva věčné principy jeden dobrý, druhý zlý, tvrdili, že hmota, ana od principu zlého — demiurga — jest stvořena, sama v sobě jest zlá, a proto že jest také původem a zdrojem všeho zla jak fyzického, tak mravního ve světě. — Než dualismus tento, ať jej ve kterékoliv formě uvažujeme, jest v sobě naprosto absurdní, poněvadž jestota, která by sama v sobě byla zlá, nedá se naprosto mysliti, a proto také dualismus otázky o původu zla nikterak neřeší.

2. Jiní, jako na př. Plato a stoupenci jeho, učili, že duše lidské před spojením se svými nynějšími těly žily po způsobu čirých duchů ve stavu předtělesném, že však pro hřích, kterého se dopustily v tomto předsvětovém životě, byly do lidských těl jako do žalářů uzavřeny, aby tu za vinu svoji přiměřený trest snášely. Všecko tedy zlo, ať fyzické ať mravní, pode kterým nyní člověčenstvo sténá, má svůj původ ve hříchu duší lidských, který ve svém stavu předsvětové existence spáchaly. — Že i tento názor původu zla nevysvětluje, jest zajisté na prvý pohled patrné.

Kdyby duše byly již před spojením se svými nynějšími těly žily a zde na světě se nyní za hřích dřívější kály, musily by si nutně onoho předsvětového života býti vědomy. Toto však odporuje

¹⁾ 2. Tim. 3, 12.

²⁾ Mat. 10, 38; Filip. 1, 21.

³⁾ 1. Kor. 15, 55.

našemu sebevědomí. Mimo to by Bůh svržením duší hříšných a uzavřením jejich do lidských těl jako do otrockých sklepních žalářů (ergastula) nejen nedošel cíle svého, nýbrž opačně by sám ještě jednal proti němu, poněvadž, jak denní zkušenost dosvědčuje, duše v pozemském tělesném životě nejen nekonají žádného pokání za hříchy dřívějšího života, nýbrž naopak k oněm domnělým hříchům přičiňují ještě nové hříchy a tak účel pozemskému životu Bohem vytknutý činí úplně illusorní. Z čeho patrno, že „praeexistentialismus“, jak tato nauka Platonova sluje, otázky o původu zla rovněž neřeší.

3. Jiní opět původ zla mravního hledají ve špatné a zvrhlé výchově mnohých lidí. — Nedá se upírat, že špatná výchova mravní bídu ve společnosti lidské velice rozmnožuje a rozšiřuje; než, jak zkušenost svědčí, náklonnost ku zlému předchází každou výchovu, a náklonnost tato jest u každého člověka vždy větší, než opačná dispoice k dobrému. A proto jakmile se této nezřízené náklonnosti uzda jen poněkud uvolní, roste a mohutní mravní zlo (hřích a nepravost) tou měrou, že člověka úplně ovládá a sobě podrobuje, kdežto ctnost jen s velikou námahou v lidském životě se ujímá a, by hříchem a nepravostí nebyla překonána, bez ustání s napínáním všech sil střežena býti musí. Tato větší a mocnější náklonnost člověka ku zlému, než k dobrému, náleží k samé přirozenosti a proto nemůže býti následkem a účinem špatné a nerozumné výchovy. Kdyby všecko mravní zlo jen na výchově záleželo, pak by dobrá výchova musila se vždy se příznivým výsledkem potkávati, což zkušenosti rovněž odporuje. Neb často se stává, že rodičům, kteří se snažili stejnou měrou, aby všechny své děti dobře vychovali, přece jedno neb druhé se zvrhne a celé rodině stálou mrzutost a hanbu působí.

Špatná výchova tedy sama o sobě původu zla nevysvětlí.

4. Jiní zase odvozují mravní zlo ze špatných příkladů. — Jest sice pravda, že špatné příklady mají velmi špatný vliv na mravní život jak jednotlivců, tak i celých národů. Avšak kdyby člověk již ode přirozenosti nebyl ku zlému více nakloněn, než k dobrému, nedávali by lidé vůbec těchto špatných příkladů v takovém množství, jak se děje, a příklady, které by snad dávali, nekazily by tou měrou dobrých mravů, jak smutná zkušenost dokazuje. Proto ani špatné příklady samy o sobě původu zla mravního nevysvětlují.

5. Opět jiní mají zato, že zlo mravní již nutně plyne z obmezenosti a konečnosti lidské přirozenosti.

Kdyby byl člověk ode přirozenosti k dobrému a ke zlému stejnou měrou nakloněn, pak bychom mohli říci, že tato rovná náklonnost ke ctnosti a nepravosti jaksi souvisí s obmezeností přirozenosti lidské. Z obmezené přirozenosti lidské následuje sice možnost bludu a hříchu, nikterak však ona nezřízená smyslnost, ona převládající náklonnost ku hříchu a nepravosti, kterou člověk již ode svého narození stížen jest. Mimo to kdyby nezřízená smyslnost a pochotnost člověka a mravní zlo, ku kterému tato smyslnost dráždí a svádí, plynuly nutně z obmezenosti lidské přirozenosti, nezbývalo by, než všecko mravní zlo samému Bohu jakožto původci přirozenosti lidské připisovati. „Causa causae est causa causati.“

I tento názor původu zla, jak patrně, nevysvětluje.

6. Podle pantheistů jest zlo fysické a mravní toliko dvojím pólem ve vývoji světovém. Jako dvojí pól pozitivní a negativní elektřiny jest již obsažen ve přirozenosti její, tak také zlo fysické náleží nezbytně k povaze a přirozenosti života bytosti hmotných, a zlo mravní k povaze a přirozenosti bytostí rozumných. Životu člověčenstva a vývoji a pokroku jeho jest zlo mravní — hřích a nepravost — právě tak prospěšno, ano nezbytno, jako mravní dobro. Jako člověčenstvo ve svém životě nemůže obstáti beze skutků ctnostných, rovněž tak nemůže se obejítí beze hříchův a nepravostí.

Že tento názor jest zcela bludný, plyne již z absurdnosti pantheismu samého. Kdyby dobro a zlo bylo jen dvojím pólem v životě přírodním a lidském, byl by rozdíl mezi ctností a mravností jen poměrným, podobně jako rozdíl mezi dvojím pólem elektřiny. Podstata dobra a zla byla by naprosto jedna a táže, s tím toliko rozdílem, že tato podstata jinak by se jevila v dobru a jinak ve zlu. Ale obojí tento projev, ačkoliv zdánlivě jest opačný a sobě odporuje, byl by naprosto nutným momentem ve vývoji světovém a proto by byl úplně a zcela oprávněn. Dobro a zlo mělo by takto zcela rovnou cenu, zcela rovnou důstojnost. — Názor tento ničí však pojem ctnosti a nepravosti ve smyslu obyčejném a podrývá všechny základy, na nichž lidský život svou podstatou jest zbudován. A proto také pantheismus svým ztotožňováním ctnosti a nepravosti původu zla ve světě nevysvětluje. —

7. Podobně pohlíží na zlo fysické a mravní materialismus. Připouštíže v životě přírodním a lidském toliko hmotné síly podle nezměnitelných fysických zákonů působící, učí, že všechny bytosti

přírodní, hmotná tělesa i člověk, jsou ku všem svým činnostem determinovány. Proto nemá člověk žádné svobody, aby se sám ku svým konům určoval, a následovně není také pánem svých skutků v tom smyslu, aby se k nim mohl dobrovolně, jak sám chce, rozhodnouti, aneb od nich upustiti. Z čehož dále plyne, že člověk není za své skutky přičetným a zodpovědným, že rozdilu mezi skutky dobrými a zlými vůbec není. Poněvadž však tento rozdíl, jak jsme již pravili, jest podstatnou a vnitřní součástí sebevědomí veškerého pokolení lidského, proto ani materialismus neřeší záhady, odkud mravní zlo pochází.

8. Poněvadž dle zkušenosti všeobecné jest známo, že podnebí, pode kterým ten neb onen národ žije, má na vývoj jeho schopností a vůbec ve veškerou povahu jeho života namnoze vliv velmi rozhodující, dovozují mnozí z této okolnosti, že každý člověk jest podnebím, pode kterým žije, úplně ovládan, a nemá žádné volnosti a svobody, aby jeho vlivům odporoval a sám se ke svým skutkům rozhodoval a určoval. Tak na př. jsou prý národové v horkých pásmech žijící velmi vznětlivi a proto také ku svárům, pračkám, vraždám atp. velmi náchylni, kdežto národové severní jeví zase k opilství a obžerství velikou náklonnost. Ano mnozí se snažili dokázati, že pokrm a nápoj, jakého člověk požívá, nejen určuje jeho schopnosti, nýbrž jest i hlavním činitelem veškerého jeho života. Z povahy a ze množství jeho pokrmův a nápojů lze prý souditi na povahu jeho intelektuálního, jakož i mravního života. Tak prý houževnatá povaha kmene anglického se všemi jeho dobrými i špatnými vlastnostmi jest jediným účinem požívání ohromného kvanta dobrého hovězího masa (tak zvaných beefsteaků).

Nechceme popírat, že v tomto názoru jest obsaženo zrno pravdy. Neboť že podnebí i potrava člověka má na vývoj jeho schopností a do jisté míry i na směr veškerého jeho života jistý vliv, toť zjev všeobecně známý. Ale není pravda, že by tyto dva faktorové ovládali veškeren život lidský tou měrou, že by člověk na jejich vlivu úplně závisel a jimi výhradně ku všem svým skutkům, jak etnostným tak i hříšným, byl určován. Názor tento stojí na stanovisku čirého materialismu a proto rovněž neřeší záhady o původu zla, jako materialismus vůbec ve všech formách svých.

Všecky tyto hypotese, jimiž mnozí snažili se původ zla vysvětliti, nedají se nikterak s nejvyšší moudrou a dobrotivou prozřetelností Božskou srovnati. Theorie tyto prohlašují zlo buď za pozitivní moc dobrou protivnou, nebo přičítají příčinu jeho samému Bohu,

nebo konečně popírají zlo jakožto zlo a staví je s dobrem úplně na týž stupeň nutnosti a oprávněnosti.

Jediné nauka filosofie křesťanské, kterou Zjevení Boží v plné míře potvrzuje, řeší dostatečně tuto záhadu. Filosofie ta hlásá o mravním zlu tyto zásady :

Mezi mravním dobrem a zlem jest podstatný rozdíl. Tento rozdíl potvrzuje zdravý rozum veškerého člověčenstva. A proto nebylo nikdy podle svědectví dějin ani jednoho kmene, nerci-li národu, jenž by nebyl rozlišoval mezi skutky mravnými a nemravnými. Ano i materialisté, kteří rozdíl tento theoreticky popírají, prakticky jej přece zase připouštějí. Proto kárají a trestají své dítky a podřízené z neposlušnosti, krádeže a jiných nepravostí, kterých se k nim dopouštějí.

Člověk, chce-li jako člověk žíti, musí se řídití svým rozumem. A rozum tento klade mu jisté mravní požadavky a káže mu, aby je vyplnil. Chce-li tedy člověk rozumně jednati, pak mu nezbývá, než uposlechnouti rozkazů rozumu a vyhověti dotčeným požadavkům. A proto musí býti podstatný rozdíl mezi skutky, které se shodují z rozumnými mravními požadavky, a mezi skutky, které se jim protíví.

Podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a zlem předpokládá normu mravnosti. Skutky, které této normě jsou přiměřeny, jsou mravně dobré, které se jí protíví, mravně špatny. A norma tato musí v sobě zahrnovati dvojí vlastnost. Předně musí řídití mravní skutky a nás zároveň zavazovati, abychom podle ní ve veškerém svém životě jednali. Tak jest norma tato na prvém místě „norma directiva“ a pak také „norma imperativa“ skutků našich. A normou touto naše mravní skutky řídící a nás k jejich konání zavazující jest vůle Boží. Podle toho jest skutek mravně dobrým, souhlasí-li s mravní normou, kterou nám vůle Boží za zákon předepsala, a jest mravně špatným, když se přičí dotčené normě. Aneb můžeme také zkrátka říci: Mravní dobro záleží ve vědomém a dobrovolném plnění, mravní zlo (hřích) ve vědomém a dobrovolném přestoupení zákona Božího.

Z toho nutně plyne, že jen bytosti svobodné, které nejsou ku svým skutkům fysickou nutností určeny, nýbrž které se k nim samy svobodně rozhodují, jsou mravně dobrých i špatných skutků schopny. Proto souvisí mravnost skutků lidských co nejtěsněji s lidskou svobodou. Poněvadž svobodná vůle jakožto mohutnost svobodného člověka jest sama v sobě dobrá, směřuje sama

sebou „per se“ také vždy jen k mravnímu dobru. Poněvadž však člověk jest bytostí konečnou a obmezenou, může své svobody také zneužiti, a místo aby se řídil zákonem Božím, může také proti tomuto zákonu jednati. A v tomto zneužívání svobody lidské záleží hlavní a podstatná příčina mravního zla.“¹⁾

Poněvadž každý hřích přímě čelí proti vůli Boží, nemůže ho Bůh žádným způsobem, tedy ani „per se“, ani „per accidens“ chtíti a zamýšleti.

Mravní zlo (hřích, nepravost) nemůže naprosto žádným způsobem býti předmětem vůle Boží. Kdyby Bůh mravní zlo chtěl buď „per se“ aneb jen „per accidens“, chtěl by něco, co jeho vlastní nejsvětější vůli odporuje. A poněvadž Bůh proti své vlastní vůli a tím také proti sobě samému nemůže jednati, nemůže také mravního zla chtíti žádným způsobem a pod žádnou podmínkou. Z toho také patrno, že mravní zlo jest zlem naprostým, zlem po výtce, zlem jediným, kdežto zlo fyzické, jsouc vždy s nějakým dobrem spojeno, jest zlem jen poměrným a vzhledem k tomuto dobru může býti „per accidens“ předmětem vůle Boží.

Ale ačkoliv Bůh zla mravního žádným způsobem nemůže chtíti, přece je může připustiti. Jak již řečeno, mohl ovšem Bůh stvořiti takový svět, v němž by nebylo žádného zla, ani fyzického, ani mravního. Avšak když jednou Bůh stvořil tento svět a v něm zařídil nynější řád světový, nezbyvá, než aby zlo mravní v něm připouštěl. A připouštění toto nepřičí se žádné vlastnosti Božské.

Nepřičí se Božské svatosti. Bůh připouštěje zlo mravní v tomto světě nejen ho neschvaluje, nýbrž rozhodně je odsuzuje a zatracuje.

Nepřičí se Božské dobrotě. Tato dokonalost Božská nežadá, aby Bůh každým způsobem a za každou cenu zamezil všeliké zneužívání lidské svobody. Bůh svou dobrotu a své milosrdenství jeví tím jasněji, když svým tvorům pokání činícím viny jejich odpouští.

Nepřičí se Božské moudrosti. Poněvadž Bůh jest s to, aby největší zlo k nejvyššímu dobru obrátil, září moudrost Božská v dopouštění mravního zla mnohem krásněji a velebněji, než kdyby je úplně zamezil.

¹⁾ Dr. Ant. Rietter: Die Moral des hl. Thomas von Aquin. München. 1858. S. 152 ff.

Také ostatním dokonalostem nestojí na odpor. Ačkoliv rozumný tvor každým hříchem Boha uráží, přece mu nikterak jím neškodí, ano naopak, když tvor rozumný po hříchu spáchaném činí pokání, nebo v nekajicnosti trvá až do smrti a pak snáší věčné tresty, vždy Boha oslavuje.¹⁾

A proto ani mravní zlo neodporuje Božské prozřetelnosti. Když Bůh stvořil tento svět a v něm založil nynější světový řád, fyzický a mravní, žádá moudrost Božská, aby Bůh všechny bytosti k cíli řádu světovému vytknutému řídil takovým způsobem, jak jejich vnitřní povaha a přirozenost žádá. Poněvadž však zlo fyzické plyne ze přirozené působnosti bytostí hmotných, a zlo mravní ze zneužívání svobody bytostí rozumných, nemohl Bůh, jakmile tento svět s nynějším jeho řádem jednou stvořil, proti přirozenosti stvořených bytostí jednati a všechno zlo z jejich přirozené působnosti jistou měrou již plynoucí zameziti.²⁾

Mimo to nebylo by ve světě tak mnohého dobra, kdyby nebylo zla.

Již s vrchu jsme naznačili, jak hlubohý význam má pro mravní život lidský fyzické zlo, jmenovitě když ho člověk v duchu křesťanském na sebe přijímá a je snáší. Ale také mravní zlo — hřích a nepravost — bývá se mnohým mravním dobrem spojeno. Kdyby na př. ve prvých dobách křesťanských pohané nebyli tak ukrutně pronásledovali vyznavačů Kristových, nehnosila by se církev sv. tak velikým počtem hrdinných mučedníků. Ano bez tohoto pronásledování bylo by se křesťanství v době poměrně tak krátké sotva po veškerém tehdež vzdělaném světě rozšířilo. „Sanguis mártýrum factus est semen christianorum,“ pravil již Tertullian.

Každý moudrý vladař má na prvém místě na zřeteli dobro a prospěch celé říše a teprv na druhém místě dobro a prospěch jednotlivých svých poddaných. A proto kdykoliv blaho celku toho nezbytně žádá, používá i takových prostředků, o kterých ví neb aspoň může s jistotou předvídati, že budou mnohým občanům na škodu.

A podobně činí i Bůh vzhledem k tomuto světu. Dopouští jak zlo fyzické, tak i mravní, poněvadž toto dopouštění slouží ku blahu veškerenstva.³⁾ — Jak by vypadalo ve světě — zde

¹⁾ Egger: *Enchirid. Theol. dogm. spec.* Brix. 1894. Edit. 3. pag. 83.

²⁾ C. Gent. lib. 3. cap. 71. nn. 3. 5. 6.

³⁾ I. qu. 22. art. 2. ad 2.; qu. 48. art. 2. in corp.

máme ovšem na zřeteli svět s nynějším řádem, — kdyby na př. od počátku světa až do nynější doby ještě žádná rostlina, žádné zvíře bylo nezhytno, žádný člověk nezemřel? Mimo to závisí existence přemnohých druhů jak rostlinných tak i živočišných — o člověku nechceme ani mluvit — na zániku jiných rostlinných a živočišných bytostí. Kdyby tedy jedinci rostlinní a živočišní nezanikli, musily by mnohé a mnohé druhy jak v říši rostlinné tak i živočišné za své vzítí. A proto již se přirozeného stanoviska jest zánik a smrt pro člověka, ano pro veškeren řád světový dobrem, ano dobrem tak velikým, že ho ani úplně oceniti nedovedeme.

A i dopuštění zla mravního jest ve světě podmínkou a příležitostí mnohého dobra. Kdyby Bůh hříchův a nepravostí rozumných tvorů nepřipouštěl, neměl by zajisté příležitosti jim svého nekonečného milosrdenství projevovati. Mimo to poskytuje také hřích člověku velmi vhodnou příležitost ku konání různých ctností: lítosti, pokory, víry, naděje, lásky atd. Toto platí o dopuštění zla mravního, i když jen se stanoviska číře přirozeného na ně patříme.

Ještě mnohem větší význam má dopuštění jeho v řádu nadpřirozeném. Kdyby nebylo hříchu prvotného, nebylo by příčiny, aspoň podle všeobecnějšího názoru v církvi, aby se Syn Boží stal člověkem a svým utrpením a svou smrtí nekonečným způsobem zadost učinil za člověčenstvo Otci svému nebeskému a člověčenstvu zase získal všecky nadpřirozené, hříchem však ztracené dary a k tomu ještě mnohé jiné zasloužil. A proto přirovnáme-li hřích ku trojímu stavu člověčenstva a to: k původní rájské svatosti a spravedlnosti, ku pádu a vykoupení člověčenstva, pak jeho připouštění nejen nezastiňuje dobrotivé prozřetelnosti Božské, nýbrž ji co nejskvěleji dokazuje, tak že sama církev ve své liturgii každoročně ve svatotyden, v nějž tajemství vykoupení člověčenstva Synem Božím si vděčně připomíná a věřícím ve velebných obřadech na oči staví, ve svatém nadšení opakuje slova sv. Augustina: „O felix Adae culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.“ Ostatně není potřebí ani připomínati, že člověk při svém obmezeném rozumu není s to, aby v každém jednotlivém případě cesty prozřetelnosti Božské dovedl zcela určitě stopovati. Rozměry všehomíru jsou tak ohromné, že člověk poměrně jen nepatrný počet zjevů přírodního života může postřehnouti a vnitřní jejich souvislost a vzájemnou podmíněnost jasně vystihnouti. Tu rozum lidský jsa si vědom své nedostatečnosti, aby proniknul

všechny záhady a taje přírodního a lidského života, jest nucen zvolati s apoštolem národů: „Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit.“¹⁾

V. Náhoda a osud.

(*Casus fortuitus et fatum.*)

§ 98.

Pojem náhody naskytá se ve dvojm smyslu. Předně může znamenati nějaký zjev neb účín, jenž nemá žádné účinkující příčiny. V tomto smyslu rozuměli náhodě antičtí kasualisté.

Že v tomto smyslu není žádné náhody a ani býti nemůže, jest samozřejmo. Přičít se zákonu příčinnosti, aby se stal nějaký účín, jenž by neměl zhola žádné příčiny.

Náhoda může však ještě jiný význam míti. Kdykoliv účinkující příčina nějaký účín působí jen „per accidens,“ nazývá se vzhledem k tomuto účínu příčinou nahodilou a účín sám náhodou.

Příčina účinkující sluje příčinou „per accidens,“ když svůj účín působí mimo svůj přirozený a pravidelný způsob, podle kterého obyčejně jest činna, aneb když se mine s účínem, který zamýšlela, a způsobí jiný účín, kterého nezamýšlela. Příčinou „per accidens“ může býti takto jak příčina nutná, ve svých činnostech fysickým zákonům podrobená, tak i příčina svobodná. Odnese-li přival průtrží mračen způsobený lidské příbytky, které na své dráze zachvátí, a zničí-li přitom ještě mnoho životů lidských, jest voda příčinou „per accidens“ čili příčinou nahodilou, ale přitom nutnou tohoto neštěstí. Voda sama svou vlastní přirozeností není určena k tomu, aby ničila příbytky a životy lidské. — Když střelec mířil na zvěř, avšak mimo úmysl a mimo nadání zastřelil člověka, o kterém nevěděl, že stojí na místě, kam na zvěř mířil, jest příčinou „per accidens,“ čili příčinou nahodilou, ale zároveň také svobodnou smrti člověka. —

Jen při příčinách druhotných — nutných a svobodných — má náhoda místo, nikoliv však také u příčiny prvotné, u Boha.

Poněvadž činnosti příčin druhotných na mnohých podmínkách závisejí, mohou z rozličných příčin býti buď úplně přerušeny a zamezeny nebo k jinému výsledku přivedeny, než k tomu, se kterým

¹⁾ Řím. 11, 34; sr. Egger: l. c. p. 180.

se podle přirozeného zákona pravidelně setkávají. To platí o činnostech jak bytostí nutných, tak i svobodných.

Jinak však u Boha jakožto příčiny prvotné všech bytostí stvořených.

Poněvadž Bůh jest bytostí naprosto dokonalou, nemůže žádnou věcí ve své vnější činnosti býti omezován. Proto se nemůže státi, aby Bůh pro nějakou překážku, která by se jeho činnosti v cestu postavila, minul se se zamyšleným účinem a místo něho způsobil zcela jiný účín, na který buď ani nepomyslel, aneb kterého vůbec nezamýšlel.

Mimo to jest Bůh příčinou nejvšeobecnější, jež všechny účiny, které druhotné příčiny působí, může sama sebou beze vší součinnosti těchto příčin způsobiti. Když druhotné příčiny něco působí, působí to jen vlivem či konkursem příčiny prvotné, která jich jen jakožto prostředkův a nástrojův k dosažení svých záměrů používá. A poněvadž se druhotné příčiny mají k Bohu jakožto nástrojné příčiny ku příčině hlavní a naprosto dokonalé, nemůže se státi, aby účel, který si Bůh vytknul, svými činnostmi přerušily a zamezily.¹⁾

Bůh pojal do věčného, ideálního plánu, který svou prozřetelností uskutečňuje v tomto vnějším světě, všechny světové bytosti, jak hmotné, tak i svobodné, se všemi jejich dokonalostmi i nedokonalostmi. A proto, když tyto bytosti řídí a spravuje k cíli jim vytknutému, běře již vždy i k tomu patričný zřetel, že ve svých činnostech mohou také „per accidens“ mimo svůj přirozený způsob, pokud se týče, mimo svůj úmysl býti činny a tak se minouti s účinem, ku kterému přirozeně jsou zřízeny aneb úmyslně směřují. Kdežto v činnostech bytostí stvořených může se pro jejich obmezenost a nedokonalost přihoditi všelicos nahodilého a případného, není a nemůže býti ve všeobecné prozřetelnosti Božské žádné náhody.

Případné zjevy a účiny bytostí světových jsou prozřetelnosti Božské právě tak prostředkem k dosažení světového cíle, jako všechny řádné a pravidelné účiny, které bytosti hmotné podle své přirozené povahy, a bytosti duchové podle svých dobrovolně pojatých úmyslův působí, jak překrásně sv. Tomáš dovozuje, an dí: „Aliter est de causa universalis, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae

¹⁾ Sv. Tom. I. qu. 22. art. 2. in cap.

particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediens, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.“¹⁾ Slovem: Bůh předvídáje od věčnosti vsecky případné zjevy a účiny bytostí stvořených pojal je do světového plánu právě tak, jako vsecky jejich ostatní řádné a obyčejné účiny, a proto když tyto případné zjevy v průběhu a postupu světového vývoje se skutečně udají, zaujímají v něm místo od věčnosti jim již vytknuté a vykázané a jsou proto vzhledem k účelu všemumíru Bohem vyměřenému právě tak významny a důležitý, jako vsecky ostatní řádné zjevy přírodní. —

Proti náhodě stojí „osud“ (fatum, fatalismus). Fatalismem (osudověrstvím) nazývá se víra ve vnější naprostou nutnost, již vsecky udaje světové i se skutky lidskými jsou od věčnosti nezměnitelně určeny.

Podle fatalismu svírá železná, naprosto nezměnitelná moc veškeren život lidský. Moc tato vytyká každému člověku cíl jeho života, určuje mu cestu, po které se mu k tomuto cíli jest bráti, a vede, ano nutí ho ku všem jednotlivým skutkům a úkonům jeho.

Fatalismus, jak patrnó, popírá úplně moudrou, o každou světovou bytost podle povahy její dobrotivě pečující prozřetelnost Božskou, jakož i veškeru svobodu bytostí rozumných a klade místo ní jakousi tajuplnou, úplně nepochopitelnou, slepou moc, již nemůže nic na světě odolat.

Tento fatalismus jeví se v dějinách člověčenstva podle stupně vzdělanosti, na kterém v té neb oné době stálo, brzo ve hrubší, brzo v jemnější a mírnější formě.

V řeckém pohanstvu potkáváme se s věrou v osud (αἴσα, μοῖρα) ponejprv u Homera, jenž si jej představuje jako nějakou osobu nejen lidem, nýbrž i bohům naprosto vládnoucí. Jen výmínečně zasahuje někdy nejvyšší z bohů v osudy lidské.²⁾ Ještě za

¹⁾ I. qu. 22. art. 2. ad. 1.

²⁾ Od. III. 236 sqq.; Il. XII. 402.

časů Krüsových (v 6. stol. př. Kr.) praví věštba Delfická, že osudu ani bohové ujítí nemohou.¹⁾ V některých krajinách řeckých stavěli bohyním osudu (sudicím, sudičkám) chrámy, v nichž je zvláštní bohopoctou uctívali věřice, že tyto sudice nejen osudy lidské řídí, ale také jako litice (Νέμεσις, Αδράστεια) trestající spravedlnost vykonávají. —

Jinou formou fatalismu jest tak zvaný fatalismus astrologický (chaldejský, mathematický), podle něhož vše, co se na světě děje, ve hvězdách neodvolatelně jest napsáno a určeno. Z východu, jehož náboženství záleželo hlavně v úctě hvězdám vzdávané, rozšířil se tento blud také na západ, kde obzvláště za dob Krista Pána hvězdoprava v římské říši byla velice oblíbena. Přemnozí tu věřili, že narození, povaha, osud každého jednotlivého člověka, jakož i všech národů závisí úplně na rozpoloze hvězd a že z jejich různých sestavení a seřadění dá se s úplnou jistotou budoucnost vyzpytovatí a předpověděti.

Tento astrologický fatalismus udržel se i u křesťanských národův a našel mezi nimi obzvláště ve středověku mnoho stoupců, tak že samy církevní sněmy proti tomuto pohanskému bludu vystupovaly, až konečně papež Sixtus V. (v bulle: „Coeli et terrae“) provozování astrologie vůbec pod nejpřísnějšími tresty zapověděl.

Avšak nejen v náboženství a bohoslužbě, nýbrž i ve filosofii měl v pohanském starověku astrologický fatalismus význam nemalý.

Již Thales učil, že všem událostem světovým nutnost vládne, a nutnost tuto odvozoval z věčného a nezměnitelného úradku božstva. Pythagoras tuto nutnost poněkud obmezil, an náhodě a svobodě lidské větší vliv na osudy lidského pokolení připisoval. —

Heraklit podroboval rovněž všecky děje světové všeobecné nutnosti, kterouž s duší světa ztotožňoval.

Demokrit a Epikur pokládajíce pohyb atomů za poslední příčinu všeho dějstva ve přírodě, učili též nutnosti a osudu.

Plato hleděl aspoň poněkud v souhlas uvesti svobodu vůle lidské s nutností osudu. Podle jeho názoru vytknul prý Bůh při prvním zřízení světa vývoji jeho určitý směr, ale tak, že člověk svou svobodou může z něho vybočovati a se odchylovati. Ale přece i Plato připisuje hvězdám veliký vliv na osudy lidské. Na spletitých pohybech hvězd závisí prý život lidský, a ten, kdo o těchto

¹⁾ Herod. I. 91.

pohybech dovede hlouběji přemýšleti, může z nich budoucí osud člověka vysvětliti a předpověděti.¹⁾

Větší váhu na svobodu lidskou a na zjevy nahodilé než Plato, kladla škola peripatetická. Aristoteles počítá náhodu (τύχη) vedle materie, formy a pohybu ku všeobecným principům jestoty.

Teprv u Stoiků jeví se fatalismus zase ve vši své přísnosti. Jim není Bůh podle své fyzické stránky, než všeobecnou, v celém všemmíru vládnoucí živou silou, než duší světa, než osudem, jenž všechno světové dějstvo podle nutných zákonů kausální souvislosti řídí. Podle své ethické stránky však není Bůh než všeobecným rozumem světa, jenž jak celek tak i jeho jednotlivé části úplně ovládá.

Obzvláště vyvinuta jest idea osudu v řeckých tragediích. Zápas heroických osobností s neodolatelným osudem, a vznešená důstojnost i v jejich záhubě a smrti se jevící, jest charakteristickým, hluboce tragickým momentem všech řeckých dramát, která nám podávají věrné zrcadlo nesrovnalých a nesmířitelných protiv, jednak vznešených projevů ducha lidského v životě, v umění a ve vědě, a jednak příšerné, v pravdě demonické působnosti tajuplné a neodolatelné moci osudu.

I novější truchlohra hledí zase ideu neodolatelného osudu základem tragického zauzlení učiniti a antickou tragedii zase obnoviti. U Němců prvý pokus v tomto směru učinil Schiller svou nevěstou Messinskou (Braut von Messina), po něm pak následovali mnozí jiní, obzvláště Müllner a Grillparzer s tak zvanými osudovými truchlohrami (Schicksalstragödien). —

Jakmile se však na světě křesťanství rozšířilo a stalo se zákonem myšlení, citění a dychtění všech kulturních národů, mizel ze života křesťanských národů znenáhla všecken fatalismus. S naukou o Bohu vševědoucím a všemohoucím, jenž tento svět stvořil a svou dobrotivou otcovskou péčí k poslednímu cíli řídí, nedá se naprostá, neodolatelná nutnost slepého osudu nikterak srovnati. — Než ani u křesťanských národů fatalismus (aspoň ve mravním životě) úplně nevymizel. Již v 5. století objevil se v heresi praedestinacianismu, jenž učil, že Bůh od věčnosti jednu část člověčenstva beze všech zásluh předurčil pro život věčný, druhou však část beze vši viny pro tresty pekelné. Ačkoliv tento hrůzyplný blud církev v několika sněmech (472--475) odsoudila, přece jej zase v 9. století obnovil německý mnich Gottschalk větou: „Bůh nechce, aby všichni lidé byli spaseni, proto určil od věčnosti jedny k životu,

¹⁾ Ritter: Geschichte der Phil. 2. B. S. 387.

druhé ke smrti.“ Herese tato byla na sněmu Karisiackém 849. a konečně na sněmu v Tousech (Tousi u Toulou) zavržena. —

Blud tento, jenž mravní život z kořene vyvrací, obnovila opět reformace. Luther¹⁾ vycházející ze zásady, že člověk prvopočátečním hříchem ztratil schopnost nějaký mravně dobrý skutek vykonati, popřel vši mravní svobodu a prohlásil Boha za původce všeho dobra, jakož i všeho zla. Vše ve světě děje prý se nezměnitelnou vůlí Boží, která svobodnou vůli lidskou úplně ničí a rozbíjí. Bůh prý působí v nás dobro i zlo, a jako jedny bez jejich zásluhy činí blaženými, tak druhé bez jejich viny zatracuje. — Tyto fatalistické věty byly později v konfessi augšburské značně zmírněny.

Zato však s tím větší určitostí prohlásili se pro tento naprostý mravní fatalismus švýcarští reformatoři Zvingli, Calvin a Beza. Obzvláště Calvin vyvinul z tohoto fatalismu všechny konsekvence. Podle jeho naprostého praedestinacianismu zavrhl Bůh od věčnosti jednu část svých tvorův a určil je k pekelným trestům, aby na nich ukázal svou spravedlnost. Aby měl příčinu je nenáviděti a trestati, přinutil prvního člověka k pádu a nutí mnohé jeho potomky, aby ku hříchu prvopočátečnému ještě také hříchy osobní přičiňovali. Proto nazývá Calvin Božské předurčení věčným Božským úradkem, jímž Bůh u sebe ustanovil, co s každým člověkem se má státi. Milost Boží působí proto na každého člověka neodolatelně. —

Naukou touto vrátili se reformatoři zase k pohanskému názoru o nezměnitelné, slepé nutnosti, kteráž každému člověku naprosto vládne. —

Pro mravní život jest úplně lhostejno, zdali tato nezměnitelná nutnost jest v Bohu obsažena, jak reformatoři učili, aneb zda-li pochází z nějaké nad samým Božstvem povznesené tajuplné moci, jak antičtí fatalisté za to měli.

Bludy tyto zavrhla církev na sněmu Tridentském²⁾ a když je později ve formě poněkud zmírněné zase Jansenisté hleděli do církve zavleci, odsoudila je opět a to hlavně dogmatickou bullou: „Unigenitus“ (1713). —

Tento fatalismus nalezl však jakožto determinismus i v novější filosofii své zastánce a obháje.

Mezi fatalismem a determinismem jest toliko ten rozdíl, že onen předpokládá v nější nadsvětovou a mimosvětovou nutnost, jíž všechny přírodní bytosti jsou úplně a naprosto podrobeny, kdežto

¹⁾ De servo arbitrio ad Erasm. a. 1525.

²⁾ Sess. VI. De justificatione.

tento (determinismus) klade tuto nutnost jakožto vnitřní, světovým bytostem immanentní zákon do věcí samých. Podle fatalismu jest ona nutnost světovým bytostem zevnitřní, podle determinismu jest jim však vnitřní a immanentní.

Ačkoliv determinismus překonává příšernou, naprosto slepou moc neodolatelného osudu, přece popíráje Boha jakožto bytost nadsvětovou, vševědoucí a všemohoucí, kteráž tento svět podle odvěčného svého plánu z ničeho svobodně stvořila a jej moudrostí a dobrotou svou k cíli mu vytknutému řídí, ničí právě tak svobodu lidskou, jako antický fatalismus. —

Moderní determinismus jeví se ve dvoji formě: pantheistické a materialistické.

Původcem moderního pantheistického determinismu jest Benedikt Spinoza († 1677). Vycházejí ze zásady, že všecko dějstvo přírodní jest toliko způsobem (modus) či vlastností jediné Božské podstaty do nekonečna nutně se vyvíjející, musil dospěti k závěru, že ani člověk nemá vlastního života pro sebe a o sobě, nýbrž že bere jen jistou měrou účastenství v životě světovém jakožto jeho modální determinace. A poněvadž člověk jest jen pouhým způsobem a jevem naprosto nutného vývoje Božské podstaty, jest ve veškerém svém životě podroben téže naprosté nutnosti, jako svět sám. O svobodě a přičetnosti u člověka nemůže býti ani řeči.

Podle materialistického determinismu, jež až do nejzazších konsekvencí vyvinuli francouzští encyklopedisté minulého století, jsou všechny úkony lidské nutným účinem mechanického pohybu molekul a atomů v tělesném ústrojí lidském obsažených, svoboda lidská jest pouhým subjektivním preludem.

Materialistickému determinismu dal nejpříkřejší výraz autor¹⁾ knihy „Système de la nature“. Vše, co ve přírodě jest a se děje, — tak učí — jest pouze hmota a její mechanický pohyb, jehož zákony jsou věčny a nezměnitelný. Člověk se neliší podstatně od ostatních přírodních bytostí, jsa právě tak, jako ony, pouhým článkem v řetěze přírodních, kausálních svazkem sloučených zjevův a dějů.

Proti tomuto výstřednímu determinismu vystoupil u Němců především Leibnitz († 1716). Jsa přesvědčen, že kořen všeho determinismu jest obsažen v lichém názoru o poměru mezi Bohem a světem, učil zcela správně, že Bůh tento svět svobodně stvořil a harmonicky uspořádal.

¹⁾ Holbach-Lagrange.

Nieméně se ani Leibnitzovi nepodařilo, všechnen determinismus úplně překonati a to ze dvojí příčiny. Předně jeho optimismus vede zase k determinismu. Kdyby Bůh musil svou tvůrčí moc jeviti a to ještě stvořením světa nejlepšího, byl by svou vnitřní bytostí a podstatou ku stvoření tohoto světa determinován. Kdyby však svět svůj původ a vznik měl z determinace tvůrčího konu Božského, byl by sám ve všech svých činnostech rovněž determinován.

Mimo to plyne determinismus již také z Leibnitzovy nauky o „předzřízené harmonii“ (praestabilita harmonia). Je-li život duše jakožto centrální monady naproti ostatním monadám v ní již od počátku jako v zárodku úplně praeformován, může člověk jen ten život žiti, jehož zárodkovou a semennou praeformaci nosí v sobě již ode svého stvoření. Touto praeformací jest však každý člověk již a priori ku všem svým činnostem determinován, podobně jako každý organický zárodek jest určen jen tím způsobem a tím směrem se vyvíjeti, jakým způsobem a jakým směrem tento jeho vývoj v zárodku samém implicity jest obsažen. A proto nemůže nám býti podivno, že Leibnitz svou theorii nezabránil dalšímu postupu a vývoji nauky deterministické v německé filosofii, jak v pozdějších soustavách jejích representantů zcela patrně se jeví.

Ačkoli Kant hleděl proti materialismu a empirismu jak život tak i poznání lidské opřiti zase o pravdy ideální, všeobecně platné, přece zabočil svou theorii o vrozených prázdných myslících formách zase do směru deterministického. Nemůže-li člověk ničeho poznati, leč to, nač může své vrozené myslící formy přenášeti, jest ve svém myšlení a poznání těmito formami úplně determinován. A poněvadž na povaze a způsobu poznání závisí praktický život, proto z determinace poznání nutně následuje determinace veškerého jednání lidského. Kant sice „v kritice praktického rozumu“ tvrdí, že člověk ve mravném životě jest úplně autonomní či svésprávný a proto také úplně svobodný, nezávisí ve svém jednání ani na fysickém zákonu vnějších přírodních zjevův, ani na zákonu kausality vůbec. Neb jinak prý by byl ke všem skutkům určován vždy jen nějakým vnějším pathologickým principem a upadl by v heteronomii, kteráž by svobodu a tím také mravní povahu skutků jeho úplně ničila. Avšak podle Kanta záleží svoboda pouze ve svobodě ode vnějšího násilí, nikoli však také ode vnitřní nutnosti. Jen když člověk vnějšími vlivy ku svým skutkům není determinován, byť k nim vnitřními motivy byl neodolatelně nutkán.

jest přece svoboděn. Kdybychom prý v nějakém okamžiku znali úplně a docela jeho vnitřní psychický stav se všemi podněty jeho jednání, mohli bychom prý z toho stavu veškeren jeho budoucí život poznati a předpověděti právě tak, jako astronomové ze vzájemné polohy slunce, měsíce a země s mathematickou určitostí vypočítávají a napřed udávají zatmění slunce. —

Není-li však člověk prost mimo vnější násilí také vši vnitřní nutnosti, jest uvnitř determinován, a o svobodě nemůže býti vůbec řeči.¹⁾

Tento determinismus jak intelektuální, tak i ethický ze soustavy Kantovy zcela důsledně dovodili Fichte, Schelling a Hegel. Ztotožňujíce bytost nutnou a nahodilou, naprostou a poměrnou — Boha a přírodu — dospěli k nejuvstřednějšimu pantheismu, v němž pro svobodu lidskou, jak samozřejmo, není naprosto žádného místa. Poněvadž celý vesmír má jen jedinou podstatu, která tak, jak se vyvíjí, vyvíjeti se musí, jest i člověk do tohoto světového vývoje vtažen, a proto jest také jeho život týmž zákonům podroben, které ostatní vývoj světové podstaty řídí.

Všechny světové bytosti, nerosty, rostlinstvo, živočišstvo i se člověkem jsou toliko různými způsoby manifestace jedné a téže světové Božské bytosti, s tím toliko rozdílem, že člověk v této manifestaci zaujímá naproti ostatním světovým bytostem poměrně vyšší stupeň dokonalosti. Ale jako všechny tyto bytosti jsou ku svým činnostem s naprostou nutností určeny, tak i člověk s veškerým svým životem a všemi projevy a skutky jeho jest této nutnosti podroben.

Na témže stanovisku vnitřního determinismu stojí také i nejnovější stoupenci pantheistické filosofie, jako Schopenhauer, Hartmann a v době nejnovější Nietzsche.

O determinismu v moderním materialismu obsaženém nechceme ani zvlášť mluvit, poněvadž leží úplně na bíle dni, že materialismus a svoboda jsou protivy, které se naprosto vylučují.

Jak patrnó, jest antičký fatalismus a tento moderní pantheistický a materialistický determinismus v podstatě totéž. Rozdíl jest jen vedlejší. Kdežto fatalismus naprostou nutností, již všecky věci i s člověkem jsou podrobeny, klade mimo tento svět a jeho jednotlivé bytosti jako nějakou tajuplnou, nevyzpytatelnou, slepou moc, jež vše drtí a ničí, cokoliv se jí jakýmkoliv způsobem staví

¹⁾ Louis Picard: *A la jeunesse Chrétien ou Agnostique*. Paris 1896. p. 139 sqq.

v cestu, vmýšlí pantheismus a materialismus tuto nutnost do bytnosti a podstaty světových bytostí samých jakožto naprostý a nezměnitelný zákon, jemuž všechny jejich činnosti jsou zhola a úplně podrobeny. A jako s fatalismem svoboda lidská se srovnati nedá, tak i pantheistický a materialistický determinismus úplně vyvrací všechnu svobodu a přičetnost lidskou, všecken rozdíl mezi mravním dobrem a zlem, mezi etností a nepravostí.

V otázce o osudu závisí vše na poměru, v jakém si svět k Bohu a Boha ku světu myslíme. Není-li vůbec Boha a je-li tento viditelný hmotný svět jediné existující bytostí, aneb je-li Bůh tímto vnějším světem a svět Bohem, pak musí člověk býti podroben přírodní, naprosto slepé, bezohledné, neúprosné, tyranské nutnosti, jež ho olupuje o jeho svobodnou úsoubu, o nejdůležitější to jeho výsadu, již se od ostatních hmotných bytostí liší, a činí z něho pouhou přírodní bytost, jež jen vyšším stupněm svého přírodního vývoje nad ostatní přírodu se povznáší.

Existuje-li však mimo tento svět bytost osobní, vševědoucí a všemohoucí, jež tento viditelný svět podle odvěčného ideálního plánu z ničeho v čase stvořila, jest člověk přede všemi bytostmi stvořenými předmětem prozřetelné péče. Vše, co na zemi jest, jest určeno pro člověka. Vše podrobena jeho službě, prospěchu, pohodlí.

Člověk jest obrazem a podobenstvím Božím a má úkol, aby slávu a velebnost Božskou ze stvořených věcí pořád více poznával a Bohu se kořil a tak již zde v tomto životě a svrchovaně teprv v životě věčném požíval nekonečného blaha a štěstí.

Jak ohromný to rozdíl mezi názorem o člověku a jeho určení podle nauky pantheistického a materialistického determinismu a podle nauky křesťanské! A proto nelze věru ani pochopiti, jak se stalo, že determinismus se svou hrůzyplnou perspektivou pro veškeren život lidský mohl v poslední době nabyti takové váhy jak ve filosofii, tak i v praktickém životě lidském!¹⁾



¹⁾ G. Summa Philosophiae a Cosmo Alamanno. Paris 1888 tom. I. sect. II. p. 166 sqq.; Dr. Adolf Mühry. Kritik und kurze Darlegung der exakten Natur-Philosophie. 5. Aufl. Göttingen 1882. S. 19 ff.; Louis Picard. op. c. p. 200 sqq.

J. Účelnost' ve přírodě.

I. Pojem účelnosti ve přírodě.

§ 99.

Poněvadž jsme o účelu a jeho různém významu již na jiném místě¹⁾ jednali, proto jest nám zde jen ještě vysvětliti pojem účelu „v úmyslu“ a „ve výkonu“ (finem in ordine intentionis et executionis). Pojem tento jest pro další úvahu o účelnosti ve přírodě na výsosť důležitý.

Účel „in ordine intentionis“ není, než idea či představa účelu, která příčinu účinkující k činnosti určuje; účel však „in ordine executionis“ jest objektivní uskutečnění či dosažení účelu samého. A to platí o každém účelu, ať jej účinkující příčina buď vědomě aneb nevědomě uskutečňuje. Tak na př. idea, podle níž Raffael vymaloval obraz Sixtinské Madonny v Drážďanské obrazárně ehovaný, jest účelem „in ordine intentionis.“ obraz pak sám jest účelem „in ordine executionis“.

„Per analogiam“ může také potence zárodková, v níž již celý rostlinný organismus jest obsažen, slouiti účelem „in ordine intentionis“, organismus však ze zárodku vyvinutý účelem „in ordine executionis“.

Z rozdílu mezi účelem „v úmyslu“ a „ve výkonu“ následuje také důvod, proč účel jest do kategorie příčin počítati.

Rozumná příčina nemůže žádné činnosti jeviti, nemá-li své idey toho, co touto činností chce vykonati. Idea tato nejen předchází dílo, jež příčina účinkující chce uskutečniti, nýbrž zároveň také určuje příčinu tuto k činnosti, jíž pak účelu sobě vytknutého skutečně dochází. Takto jest účel „v úmyslu“ v řadě příčin momentem prvním, účel „ve výkonu“ však momentem posledním (finis est primum in intentione, ultimum in executione)²⁾ Každá (rozumná i nerozumná) příčina počíná svou činností ideou, kterou chce uskutečniti, a končí ji dílem, ve kterém ideu tuto

¹⁾ Str. 724.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 5. art. 4. in corp.

uskutečnila. Rozdíl jest jen v tom, že bytosť rozumná jest si vědoma této idey, kterou chce uskutečniti, kdežto bytosť nerozumná již sama v sobě jest podle této idey zřízena a nutností své přirozenosti spěje k jejímu uskutečnění.¹⁾ Proto jest také jen účel „v úmyslu“ skutečnou příčinou, nikoli však účel „ve výkonu“, jenž není ničím jiným, než uskutečněním toho, co účel „v úmyslu“ v sobě zahrnuje.

Ano účel „v úmyslu“ jest nejen příčinou skutečnou, nýbrž jest zároveň příčinou prvou, poněvadž příčinu účinkující, z níž teprv skutečná činnost vychází, k této činnosti určuje.²⁾

Co se povahy účelné (záměrné) příčiny týká, jest podotknouti, že účel jen potud účinkující příčinu uvádí do činnosti, pokud v sobě zahrnuje nějaké dobro (buď pravé aneb zdánlivé), jež jest příčině účinkující v nějaké příčině žádoucí. Ovšem jest toto dobro příčině účinkující prvé poznati; jen poznané dobro může jí býti žádoucí: „Nihil enim est volitum, nisi praecognitum.“ Než skutečným a objektivním důvodem účelné příčinnosti není dobro účelu, pokud jest toliko poznané, neb jinými slovy, pokud toto dobro má pouhou ideální jestotu v rozumu je poznávajícím, nýbrž jest dobro skutečné podle své věcné povahy. Každá mohutnosť bývá k činnosti vzbuzována jen tím předmětem, který jest jí přirozeně přiměřen. Rozum má přirozeně úkol nejen dobro poznati, nýbrž zároveň toto poznané dobro vůli jakožto přirozený její termin, k němuž jí směřovati jest, představití a taktó v ní žádost po tomto dobru vzbuditi. Poznání dobra v účelu obsaženého nepůsobí ještě na vůli, nýbrž jest toliko nezbytnou podmínkou, že vůle k němu žádostí svou může se obrátiti.

Dobro účelu rozumem poznané a vůli předložené nazývají scholastikové „*causam finalem in actu primo*.“

Dokud však rozum náš dobro v účelu obsažené pouze poznává a je vůli jakožto něco žádoucího představuje, dotud ještě nepřecházíme do činnosti, které k dosažení onoho dobra jest třeba. Abychom skutečně činnost tutojevili, musí v nás vzniknouti touha či žádost po dotčeném dobru. Dokud na př. stavitel má ideu domu pouze ve svém rozumu a nezatouží po jeho stavbě za účelem peněžitého výdělku, proslavení svého jména atd., dotud nepočne pracovati ani o plánu domu, ani nepomýšlí na koupi staviva atd.

¹⁾ Srv. Divus Thomas. Vol IV. p. 64.

²⁾ Sv. Tom. I.—II. qu. 1. art. 2. in corp.

Touha účinkující příčina po dobru v účelu obsaženém sluje filosofům středověkým: „causa finalis in actu secundo.“

Velevhodně praví o této příčinnosti účelu sv. Tomáš: „Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.“¹⁾

Že si účinkující příčina žádá dobra v účelu obsaženého, platí o každé příčině s tím toliko rozdílem, že podle stupně dokonalosti, na kterém stojí, žádost její jest různá. Proto jest žádosti, již přírodní bytosti chtějí dojíti účelu svého, rozuměti buď v širším aneb užším smyslu.

V nejširším významu znamená tato žádost přirozenou náklonnost či směrnost bytosti k tomu, co jest jí přiměřeno. „Appetere“, praví sv. Tomáš, „nil aliud est, quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.“²⁾

Je-li tato žádost čili směrnost k tomu, co jest věci přiměřeno, obsažena již v samé bytosti a přirozenosti věci, nazývána od scholastiků „appetitus naturalis.“³⁾ Snaha tato jeví se na př. ve všech činnostech organických ve přírodě.

V bytostech postřehováním (apprehensio) obdařených přistupuje k této přirozené žádosti či směrnosti ještě také záměrnost, jež sluje u scholastiků „appetitus elicitus“, čili „tendentia iu bonum apprehensum“.

Z toho patrně, že podle různého stupně dokonalosti, na kterém ta neb ona přírodní bytost stojí, jest také různý způsob účelnosti, kterým k cíli sobě vytknutému směřuje. Všeobecně můžeme rozeznávati ve přírodě čtvero různých druhů bytostí: nerostectvo, rostlinstvo, živočišstvo a člověčenstvo. A každý z těchto čtvera druhů jiným způsobem jeví účelnost ve svých činnostech.

Slovo „účelnost“ ve svém všeobecném smyslu znamená každé apriorní předzřízení stvořených bytostí k určité činnosti a k určitému předmětu této činnosti. V tomto smyslu jsou všechny bytosti ve světě stejně účelné.

Běře-li se však slovo „účelnost“ v užším smyslu, pak znamená jen zřízení a určení fyzikálních (anorganických) těles ku přiměřeným činnostem a terminům těchto činností. Při tomto účelném zřízení není tvar, způsob a směr fyzikálních činností obsažen již ve hmotném tělese samém, nýbrž závisí na působnosti vnějších

1) Qq. diapp. De verit. qu. 22. art. 2.

2) Qq. diapp. De verit. qu. 22. art. 1.

3) Sv. Tom. C. gent. lib. 3. cap. 3.

příčin. Tato účelnost jest proto přírodním bytostem více méně jen vnější. Tak se udržuje měsíc ve své dráze jen vlivem naší země, naše země vlivem slunce a slunce konečně zase vlivem nějakého jiného centrálního tělesa. Rychlost a směrnost pohybu jednotlivých nebeských těles nemá však příčiny v těchto tělesech samých, nýbrž byla do nich vnějšími vlivy uvedena. Proto stojí nebeská tělesa jako hmotná tělesa vůbec mezi všemi světovými bytostmi co do účelnosti na nejnižším stupni.

Pohledneme-li na rostlinstvo, vidíme, že veškeren jeho život jest již úplně v jeho zárodcích (potencích, semenech) preformován, tak že způsob a směr vývoje jeho nezávisí na vnějších příčinách, jako při bytostech hmotných fysickým zákonům podrobených, nýbrž že jest již určen samým životním principem organismům immanentním. A proto účelnost jevící se v životě organickém povznáší se nad účelnost pouhých hmotných bytostí a může se proti této nejnižší účelnosti nazývati účelnou směrností (scholast. *appetitus naturalis*, něm. *Naturstrebigkeit*). A je-li tato směrnost spojena s poznáním, může v jazyku našem slouiti účelnou záměrností (scholast. *appetitus elicited*, něm. *Zweckstrebigkeit*).

Než i tato účelná záměrnost může se zase dvojitým způsobem jeviti. Je-li poznání, s nímž jest spojena, toliko smyslně nevědomé, jakým jsou zvířata opatřena, jest tato záměrnost pouze instinktivní, pudová (scholast. *appetitus sensitivus*, něm. *instinctive Zweckstrebigkeit*). Je-li však zmíněná záměrnost vědomá, sluje pak záměrností úmyslnou či rozumnou (scholast. *appetitus rationalis*, něm. *vernünftige Zweckstrebigkeit*), již člověk ode všech ostatních bytostí se liší.¹⁾

„*Omnis motus appetitivus seu inclinatio*“, dí sv. Tomáš, „*consequens apprehensionem pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum... inclinatio appetitus naturalis non sequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius.*“²⁾

Z těchto slov Andělského Učitele patrno, že jak pouhá směrnost tak i záměrnost (*appetitus naturalis et elicited*) přírodních bytostí k tomu, co jejich povaze jest přiměřeno, jest vždy s poznáním této přiměřenosti spojeno, což se dvojitým způsobem může státi: buď poznává (pouze smyslově aneb rozumově)

¹⁾ Pesch: *Welträthsol.* I. Bd. S. 454.

²⁾ I — II. qu. 35. art. 1.; *Stimmen aus Maria Laach.* XII Bd. *Über Zweckstrebigkeit in der Natur* von T. Pesch. S. 77 ff.

bytosť sama přiměřenost (dobro) toho, k čemu svou činností směřuje, jak u zvířat a lidí pozorujeme, nebo nepoznává-li jí sama, pak jí musí poznávati bytosť jiná. Vidíme-li stroj, který koná nějakou pravidelnou práci, jest nám nezbytně předpokládati bytosť rozumnou, která úměrnost stroje ku práci dříve, než stroj existoval, myslila a podle této své myšlenky jej zřídila. A proto může také účinkující příčina dvojím způsobem k tomu, co jí přiměřeno, — k účelu — směřovati a to buď zevnitřně nebo vnitřně.

Zevnitřně směřuje ku svému cíli či účelu, když vnější nějakou silou jest k němu puzena. Tak jest na př. koule z děla vystřelená jen zevnitř účelověsměrná.

Anebo může uvnitř k určitému cíli směřovati, což se tenkrát děje, když tato směrnost nepochází ze vnější příčiny, nýbrž když jest obsažena ve přirozenosti účinkující příčiny samé. A toto se může zase různě dítí :

a) Rozumně; působí-li intelligentní příčina jakožto intelligentní, činí tak vždy pro nějaký účel a v tomto smyslu působí povýtečně rozumně.¹⁾

b) pudově (instinktivně), je-li účinkující, smyslovým poznáním opatřená příčina již svou přirozeností k nějakému účelu zřízena a zároveň určena k dosažení tohoto účelu voliti vhodné prostředky. Ačkoliv bytosť instinktivně k nějakému účelu určená postřehuje jak účel tak i prostředky k tomuto účelu, přece nepoznává poměru, v němž dotčené prostředky k účelu stojí. Tímto způsobem hledá na př. pták vhodných látek ku stavbě svého hnízda, vhodné píce k výživě jak vlastní tak i svých mláďat;²⁾

c) výtvarně (plasticky), je-li věc schopna přirozeným vývojem vytvořiti a přizpůsobiti si různé údy a části, jichž má jakožto prostředků ku svému účelu potřebí. Takto na př. přizpůsobuje zvíře svému tělesnému ústrojí jednotlivé údy, rostlina jednotlivé části;

d) čirě přirozeně, je-li totiž účinkující příčina svými silami podle nezměnitelných zákonů nutně působícími k jistému účelu činna, jak patrně vidíme při všech hmotných zjevech ve přírodě, na př. pádu, gravitaci, světle, teple atd.

Nebude zajisté nikdo tvrditi, že všechny bytosti ve přírodě jsou vnitřní a rozumnou záměrností opatřeny. V tomto případě musily by všechny věci účely, ku kterým svými činnostmi směřují,

¹⁾ Srv. Sv. Tom. I.—II. qu. 1. art. 2. in corp.

²⁾ I. qu. 5. art. 4. in corp.; in lib. 1. Sent. qu. 1. art. 3. in corp.

již před těmito činnostmi jasně poznávati a z lásky k dobru, které v těchto účelech jest obsaženo, vědomě k nim směřovati, slovem: musily by rozumny býti. Také nebude nikdo za to míti, že veškera záměrnost, jež se ve všemmíru jeví, jest věcem samým vnitřní čili immanentní, a že poslední důvod této vnitřní záměrnosti ve věcech samých jest obsažen. Obojí tento názor vede přímě k pantheismu. Nám stačí dokázati, že každá přírodní bytost jedním ze čtyř svrchu uvedených způsobů ku svému účelu směřuje.

Proto jest nám při tomto důkazu dvojí výstřednosti se vystříhati, a to předně filosofie Leibnitzovy, podle které Bůh založil ve všech monadách příští jejich vývoj a život v takovém souměru, že pak dle předurčené vzájemné harmonie docházejí svých účelů pouhým mechanickým pohybem. Podle tohoto názoru jest veškera účelnost ve přírodě jen vnitřní. Totéž platí o pantheismu.

Také jest se nám uvarovati výstřednosti oněch filosofů (jako jsou na př. Herbartiáni a škola Hallenská, J. Ulrici), kteří tvrdí, že hmotné bytosti jsou opatřeny jen oním pohybem, který jim byl vnější příčinou sdělen, nemajíce žádné vnitřní účelné snažnosti a záměrnosti. Domnívají se filosofové tito, že by ve případě, kdyby hmotné bytosti k nějakému určitému účelu směřovaly svým vlastním pohybem, musily býti také opatřeny poznáním toho účelu, a poněvadž nemají ani smyslu ani rozumu, proto prý samy sebou nemohou působiti k žádnému účelu. Z čehož dále uzavírají, že Tvůrce přírody sám všechny bytosti k účelům jim přiměřeným řídí. Příroda jest dilem intelligence Božské, v němž všecky věci směřují stejnou měrou k účelům sobě vytknutým právě tak, jako šíp z lučiště na nějaký terč vystřelený. Názor tento, jenž uznává ve přírodě jen vnější činnost a následovně také jen vnější účelnost, jest pro svou jednostrannost právě tak nesprávný, jako nauka předešlá.

Mimo to jest se nám také stříci výstřednosti materialismu jak starověkého, tak i moderního, podle něhož veškere pořádek ve přírodě všude se jevíci jest toliko nahodilým výsledkem přírodních sil podle nezměnitelné nutnosti bezce vší účelnosti působících.

Ačkoliv scholastika vnější účelnosti ve přírodě nikterak nepopírá, uznává přece mimo ni také ještě účelnost vnitřní v bytostech věcí samých obsaženou. A o tuto vnitřní účelnost v otázce této především běží.

Že bytosti přírodní nejen vlivem vnějších příčin, nýbrž také uvnitř, t. j. svou vlastní bytností ku svým cílům spějí, plyne z těchto důvodů :

Každá bytost přírodní má svůj neprostředný účel ve své nejdokonalejší činnosti.

Každá věc má nějakou činnost, bez činnosti není žádné věci. Totof plyne již z metafysického pojmu jejího bytu. Každá věc, pokud existuje, není v potenci, nýbrž jest v konu (v bytu). Kon však věci jest bytně tožný s její činností.

Počne-li věc přechodem z potence (z možnosti) do konu existovati, má v sobě mnohé nevyvinuté potence a proto nejeví ihned všech svých činností, jichž jest schopna. Avšak potence tyto nezůstávají nečinnými, nýbrž směřují k tomu, aby činnostmi sobě přirozenými se uskutečnily. Z čehož patrnó, že mohutnosti zcela přirozeně směřují ku svým přiměřeným činnostem, a když tyto činnosti ze sebe vyvinuly, docházejí také svého neprostředného cíle.

Ku přirozenosti lidské na př. náleží trojí život: vegetativní (rostivý), animální (živočišný) a intelektuální (rozumný). S tímto trojím životem přichází člověk již na svět. Než život tento jest ještě nevyvinut, jest v pouhé vložce, což především platí o životě rozumovém. Čím více člověk roste, tím více ze sebe tento život vyvíjí. A proto mají vlohy lidské přirozenosti vrozené ve vývoji vegetativního, animálního a intelektuálního života svůj neprostředný cíl. — Podobně jest v semeni celé rostlinné ústrojí ve vložce předzřízeno; teprv když se v zemi působením přiměřené vláhy ujme a vyroste z něho rostlina, dochází semeno svého cíle a účelu. Slovem: mohutnosti věci mají ve svých přiměřených činnostech svůj neprostředný cíl a účel. Poněvadž však mohutnosti nebytují o sobě a v sobě, nýbrž toliko ve věcech, plyne nutně z dotčené věty, že i věci mají ve svých přiměřených činnostech svůj neprostředný cíl a účel.

Poněvadž mohutnosti a činnosti náležejí k samé bytnosti věci, proto směřují všecky přírodní bytosti svou vlastní bytností a přirozeností, tedy vnitřně ke svým činnostem jakožto neprostřednímu cíli svému.

Není však činnosti, jež by byla činností vůbec a nebyla na př. psaním, počítáním, choděním atd. Poněvadž každá činnost má ráz zcela určitý a konkrétní, musí mítí též nějaký výmez čili termin, jenž ji činí tou činností, kterou jest, a liší ji od každé

jiné činnosti. Tak na př. směřuje rozum svou činností k poznání pravdy, vůle k lásce dobra. Proto jest poznaná pravda a milované dobro výmezem činnosti rozumu a vůle. Podobně při každé jiné činnosti.¹⁾

A proto můžeme také říci, že každá věc má svůj neprostředný účel ve předmětu čili výmezu (terminu) své činnosti.

Poněvadž však výmez (termin) co nejtěsněji souvisí se vnitřní činností věci, proto také směrnost věci k tomuto terminu není pouze taková, jakou má vyhozený kámen neb vystřelená koule, nýbrž pochází ze samé bytnosti věci.

Že přírodní bytosti jsou uvnitř ku svým účelům záměrný, plyne ještě z jiných důvodů.

1. Již pouhé mechanické činnosti neuvádějí se do hmotných věci toliko vnější příčinou, nýbrž vznikají z nich samých, ovšem jen vnějším popudem. Narazí-li na př. koule na kouli a uvede-li ji do pohybu, nepřenáší na ni pohybu svého tak, jak výstřední mechanismus učí, nýbrž vzbuzuje v ní pohyb nový. Každé těleso do pohybu uvedené jeví takto pohyb svůj a nikoliv pohyb cizí. A vychází-li pohyb ze hmotných bytostí samých, jest nemožno vnitřní účelnosti ve přírodě popírati. Neb jeví-li věc hmotná sama ze sebe, ze svého nitra nějakou činnost, jest již sama ze sebe, tedy uvnitř k činnosti této směrna.

2. Věc, jež by uvnitř svou vlastní bytností nebyla určena k žádnému cíli, byla by ku každému vnějšimu vymezení a určení lhostejna. Avšak ve přírodě není bytosti, která by ku všem možným vnějším determinacím byla zcela nelišna. Každá věc má již bytností svou svůj určitý ráz a jest také jen k jisté činnosti určena. Tuto pravdu zcela evidentně dokazuje na př. říše organická. Žalud nevydává ze sebe buku, kuň nerodí jelena atd. Ale i v říši neústrojné jest každé hmotné těleso zcela určité a jeví jen určité vlastnosti. Zcela jiný ráz má diamant, než zlato, zlato zase jiný, než železo atd.

3. Vidíme při mnohých přírodních bytostech, že jeví činnosti, z nichž pohybem vnějších příčin buď vůbec se nedají vyrušiti, aneb jsou-li přece vyrušeny, zase se k nim vlastní mocí a silou vracejí. Tento zjev lze pozorovati v ústrojném životě vůbec. Ohnu-li větev stromu, ihned se zase do své přirozené polohy vrací, jakmile ji z ruky vypustím. A proto musí směrnost k těmto čin-

¹⁾ Sr. in lib. 4. Sent. dist. 49. qu. 1. art. 1. sol. 2.

nostem bytostem samým býti vnitřní a bytna, a nikoli toliko zevnitřní a případná.

4. Pravdu tuto potvrzují také zákony přírodní, podle nichž síly ve přírodě působící ve svých činnostech se nutně řídí. Zákony tyto záleží ve pravidelném a (aspoň fysicky) nezměnitelném způsobu, dle kterého přírodní síly své činnosti jeví. Zákony přírodní těsně souvisejí se silami samými a jejich činnostmi. Jako síly a jejich vnější projevy — činnosti — plynou ze vnitřní věci, tak jsou také fysické zákony v tomto jejich nitru obsaženy. Kdyby tyto zákony závisely na vnější příčině, mohly by se zcela pohodlně zase touže vnější příčinou buď úplně zrušiti neb aspoň pozměniti, což jest však zcela nemožno. A poněvadž přírodní bytosti již svou vnitřní povahou mají určité síly, které ve svých činnostech jsou podrobeny nezměnitelným zákonům, působí také vnitřní nutností vždy jen zcela určité účiny.

A tento nezměnitelný směr přírodních bytostí k jednomu a témuž účínu jest založen v jejich vlastních bytnostech. Hmotné bytosti jsou již samy sebou beze všeho vnějšího vlivu jen k těmto určitým účínům určeny a zřízeny. A právě proto, že již svými bytnostmi směřují jen k těmto účínům, jest jim tato určitá směrnost úplně immanentní, v nich samých založená a obsažená.

Odkud však pochází toto vnitřní určení bytostí přírodních k jistým účínům? Může-li snad pocházeti z bytostí samých?

Pozorujme na př. rostlinu, jak ze semene vyrůstá, mohutně, kvete a plod nese. V nelišném semeni jest již celé rostlinné ústrojí uloženo, a když z něho počne se vyvíjeti, řídí se tento vývoj na každém svém stupni již příštím ústrojím, které má teprv býti účínem a posledním výmezem jeho organického vývoje. A poněvadž příští ústrojí řídí organický vývoj, jímž teprv jednotlivé části jeho vznikají a se vytvářejí, musí toto úplně vyvinuté ústrojí nějakým způsobem existovati dříve, než jeho jednotlivé části. Když sémě celé ústrojí ze sebe vyvinulo, tím se nikterak nezničilo, neb konec a výmez vývoje směřuje zase k semeni. Tak se stává konec vývoje zase jeho počátkem. Vráti-li se organismus zpět ku svým semenům, dělí se v tomto návratu, ale tak že v každé části zase svůj úplný celek uskutečňuje a tak svou původní životní sílu nejen neumenšuje, nýbrž ještě stále rozmnožuje.¹⁾ Proto se vyvíjí každý organismus i v nejpodrobnějších

¹⁾ Sr. Trendelenburg: *Logische Untersuchung* 3. Aufl. II Bd. S. 14.; *Natur und Offenbarung* 1885. *Die Zweckthätigkeit der Natur nach Aristoteles*. *Physica lib. II. cap. 8 u. 9.* von Dr. A. v. Rüppin, S. 99 ff., 173 ff., 221 ff.

a nejmenších svých částech zcela souladně a soublasně, při čemž část slouží části, ústroj ústroji. Ani nejmenší hmotná částička není v ústrojí tomto pro celek zbytečna nebo v jakékoliv příčině závadna a škodlivá.

Uvážíme-li veškeren tento vývoj života organického, nemůžeme v něm neznamenati rozumného plánu. A tento plán jest ve vši své bohaté rozčleněnosti již v malinkém semeni úplně předzřízen a předobrazen dříve ještě, než skutečně může býti proveden. A toto předobrazení a předzřízení jest tak dokonalé, že mezi úplně vyvinutým ústrojím a mezi jeho semenem jest naprostá úměrnost s tím toliko rozdílem, že jest v semeni zavínuto, co jest v organismu úplně rozvinuto. A poněvadž organismus již přede svým vzrůstem jest v semeni obsažen, jest sémě k něčemu budoucímu zřízeno. Sémě obsahuje již ve své bytnosti všechny podmínky, pod nimiž ústrojí, kteréž se z něho má vyvinouti, jest života schopno. Tak zasahuje ve vývoj semene organismus sám, kterýž se z něho teprv má vyvinouti, a v tomto smyslu působí organismus skutečně dříve ještě, než sám bytuje, což ovšem nemůže činiti podle své fyzické jestoty, které ještě nemá, nýbrž toliko podle své jestoty ideální čili potenciální, kterou má v semeni již přede svým skutečným vývojem.

Z úvahy této nebude nesnadno vytknouti rozdíl mezi příčinou účinkující a účelnou.

Kdekoliv ve přírodě působí příčina účinkující, vždy vytváří části před celkem. Neboť celek jest teprv výsledkem těchto částí. A to platí o každé účinkující příčině, ať jest nerozumná nebo rozumná. Kdykoliv účín skládá se z několika částí, vždy směřuje činnost příčiny účinkující prvé k vytvoření těchto částí a teprv když tyto jednotlivé části jsou hotovy, působí z nich celek.

Uvažujeme-li sémě do země vložené jakožto účinkující příčinu vývoje rostlinného, vidíme, že napřed klíč a pouští kořeny, pak vyvíjí ze sebe stonek, větve, listí, květy a plod. A teprv když tyto jednotlivé části ze semene se vyvinuly, jest rostlina jakožto účín veškerého vývoje dokončena.

Kde však účelná příčina působí, jest tento poměr opačný. Tu nepředchází části a nenásleduje z nich celek, nýbrž naopak tu předchází celek a následují části. Veškerá síla, dokonalost a krása celku jest v semeni již soustředěna a vládne celému průběhu vývoje.

Příčina účelná jest však se příčinou účinkující v semeni co nejtěsněji srostlá. Proto také se stává, že v oboru organického života každá část jak se vyvíjí z celku, tak zase směřuje k celku a jen v celku jest života schopna. Části žijí jen v celku, právě tak jako z celku vznikají a celkem se určují. A toto platí o částech jak ústrojí fysického, tak také mravního.

Proto praví také Aristoteles, že stát jest přirozeně dříve, než rodina a jednotliví lidé — poněvadž, jak dokládá, celek musí býti dříve, než jeho jednotlivé části.¹⁾

Jako ontologicky jest účinkující příčina před účinem, tak jest také logicky tuto příčinu před účinem mysliti.

Svíce jest zajisté přede světlem, jež rozžehnutím vydává. Pravím-li: rozžehnu-li svíci, vydává světlo, vyjadřuji příčinný poměr mezi rozžehnutou svíci (účinkující příčinou) a mezi světlem (účinem). Tu příčina předchází, účín následuje.

Pravím-li však: rozžehnu svíci, a by mi svítila, tu jest mi účín (světlo) účelem, a účel tento jest mi zároveň příčinou, že svíci rozžehám. Účín, který teprv po příčině následuje, stává se ještě dříve, než skutečně existuje, příčinou, která mě k rozžehnutí svíce přivádí. Poměr časový, kterýž vládne mezi účinkující příčinou a jejím účinem, při příčinách účelných se obrací v úplný opak. Při příčinách účinkujících přítomnost vyvozuje ze sebe budoucnost, kdežto při účelných příčinách opačně budoucnost, která skutečně ještě neexistuje, řídí přítomnost. Takto mizí při příčinách účeloslovných pořádek a postup časový, jež materialistický názor světový za jedinou podlohu a podmínku veškerého řádu světového pokládá.²⁾

Pravdu, že při příčinách účeloslovných budoucnost určuje přítomnost, příklad ještě více objasní. Pohledněme na útvar ucha lidského. Boltec vede zvuk vnějším zvukovodem ku bláně bubínkové; rozechvění v bubínkové bláně povstalé sděluje se kůstkám sluchovým (kladívku, kovádlu a třmeni), jimiž pak přechází do tekutiny v bludišti, kdež se konečně dotýká rozvětvených konečků nervu sluchového. Podrážděním těchto jemných konečků povstávají pocity sluchu v mozku a mozkiem v duši lidské.³⁾

Ústrojí tohoto nabývá však ucho již v lůně mateřském, tedy dříve než vlny vzduchové na ně mohou narážeti. Ucho jest již před

¹⁾ Sr. Arist. Polit. lib. 1. cap. 2.

²⁾ Trendelenburg: l. c. S. 21 fl.

³⁾ Dr. Vladislav Šír: Tělo- a zdravotvda. Praha r. 1876. str. 50.

veškerou svou činností tak uspořádáno, že jest úplně přiměřeno všem podmínkám, pod nimiž skutečně zvuk postřehujeme. Činnost ucha určuje a řídí výtvar jeho dříve ještě, než ucho existuje a svou přiměřenou činnost jeviti může. Tu se jeví zcela patrně, že to, co v účinkující příčině jest způsobeným a následným, ve příčině účelné jest působícím a předchodným. Co ve příčině účinkující neměnitelným zákonem následuje po sobě, mění se u účelu v pravý opak.¹⁾

Takto stojí na prvním místě účel v úmyslu (*finis in intentione*), na druhém účinkující příčina (*causa efficiens*) a na třetím účín způsobený čili účel ve výkonu (*finis in executione*).

Materialisté namítají, že prý čl včk ze svého vlastního života, jemuž účelnost vládne, pojem účelu beze všeho dostatečného důvodu přenáší na činnosti bytostí hmotných.

Že člověk podle povahy svých úkonů analogicky soudí také o povaze dějů přírodních bytostí, nedá se zajisté popírati. Tento soud jeho jest úplně oprávněn a člověk chce-li rozumně mysliti, jak jeho přirozenost nezbytně žádá, ani nemůže jinak činiti. Neb jevy přírodní nejen se rovnají dílům lidským, nýbrž převyšují je svou velebnou velkolepostí, svou vznešenou krásou, svým všestranným a až do nejmenších částí provedeným souhlasem takovou měrou, že díla lidská, i ta, která k divům světa se počítají, před nimi úplně mizí. Co jsou na př. všecky naše uměle založené zahrady a parky proti Jellowstonskému parku v Severní Americe s jeho tarasemi, vodopády, geysery, jezery, řekami, horami pralesy pokrytými atd.?²⁾ A je-li již z děl lidských souditi na rozumný plán, jest tím nutněji při bytostech přírodních a jejich činnostech předpokládati plán do podrobná ve všech jeho nesčetných částech a vztazích promyšlený.

Podle nauky scholastické má proto každá přírodní bytost jistý účel, poněvadž se v ní zreadlí ně-

1) „Nihil autem prohibet,“ dí sv. Tomáš, „id quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud, quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, in ordine durationis, sicut causa finalis.“ III. qu. 62. art. 6. in corp; Qq. dispp. de potent. qu. 3. art. 16. in corp. (in init.); C. gent. lib. 3. cap. 18.

2) Viz J. Kofenského „Ce-tu kolem světa.“ Seš. 6. a 7.; Natur und Offenbarung 1886. Ein Besuch im „National-Park“ der Vereinigten Staaten im J. 1878. S. 603 ff.

jaká myšlenka Božská. A to platí nejen o každé bytosti jakožto celku, nýbrž také o každém jejím údu a členu. Člověk má oko, aby viděl, ucho, aby slyšel, hlodavec má v každé čelisti po dvojím dlátku, aby jimi hlodal atd.

A poněvadž myšlenka zrcadlí se nejen v bytnosti každé věci, nýbrž ovládá a řídí též všechny činnosti její, proto stojí uprostřed mezi věcí a jejím účinem. Sámě, v němž již celá rostlina jest ideálně (potenciálně) předobrazena, předpokládá jednak předející rostlinu, ze které vzniklo, jednak směřuje zase ku příští rostlině, která z něho se má vyvinouti. A když se z něho skutečně tato rostlina vyvíjí, řídí celý tento vývoj myšlenka či idea příštího organismu.

A na otázku, jak může idea řídit činnost věci, odpovídají scholastikové:

V každé potenci jest přiměřená její činnost, k níž přirozeně směřuje, právě tak ideálně předzřízena, jako jest předzřízena činnost umělcova v jeho ideji, již svou činností uměleckou hledí uskutečniti. I potence směřuje k něčemu budoucímu, což určuje dříve ještě, než skutečně existuje.

Proto, kdykoliv potence do konu přechází, uskutečňuje toliko fyzicky, co v ní již dříve ideálně (potenciálně) bylo zahrnuto.

S tímže poměrem potkáváme se také mezi činností a jejím výmezem (terminem, předmětem), k němuž činnost směřuje.

Jak v potenci jest ideálně předzřízena její činnost, tak jest v činnosti zase ideálně předurčen předmět, k němuž směřuje, a v němž svého zakončení a dovršení dochází. Tak jest na př. v kyslíku předzřízena schopnost ku spojení s dusíkem, a v dusíku jest předzřízena schopnost ku spojení s kyslíkem a ve spojení kyslíku s dusíkem předzřízen vznik vzduchu.

Že myšlenka jest základem a východištěm každého přírodního zjevu, dokazuje jednoduchá úvaha o poměru logického soudu ku přiměřenému ději přírodnímu, který se soudem vyjadřuje.

Pravíme-li na př., pták má křídla lítá, vyjadřujeme tímto soudem, že pták se svými křídly jest účinkující příčinou svého letu. Pták jest tu momentem prvotným, let momentem druhotným. A to, co se ve přírodě děje i bez našeho poznání, že totiž pták lítá, soudem toliko vyjadřujeme. Náš soud závisí proto zcela a úplně na ději přírodním. Poněvadž pták má křídla lítá, proto svým soudem: „pták lítá“, vyjadřujeme to, co se ve přírodě děje.

Pravíme-li však: pták má křídla, a by lítal, předchází náš soud (aby lítal) skutečné litání. Máme-li na zřeteli pouhou účinkující příčinu, tuť jest naše idea o ní pouhým duševním čili ideálním obrazem objektivního děje, jenž sám sebou jest nám úplně cizí. Jakmile však účelná příčina zazáří na příčinu účinkující, pak účinkující příčina představuje nám konkrétně uskutečněnou ideu. Vidíme-li, že řeka přes břehy po louce se rozlévá, tuť jsme pouhými pozorovateli tohoto objektivního zjevu, jenž sám o sobě se děje a naše poznání určuje.

Vidíme-li však, že řeka má nádržky a jezy, z nichž voda strouhami a stružkami po louce se rozvádí, aby ji pravidelně beze všech strží a výmolů zavodnila, pak zajisté soudíme, že voda po louce se rozlévající řídí se ve své činnosti podle jistého sobě vytknutého účelu.

Kdekoliv jeví příroda harmonickou úměrnost mezi jednotlivými bytostmi a jejich činnostmi s jedné a mezi cílem, ku kterému tyto bytosti svými činnostmi pravidelně směřují, s druhé strany, tam také předpokládá uskutečněnou ideu; a myšlenka tato jest nejhlubším základem a nejvlastnější podstatou každé věci. Proto také tkví na př. v myšlence v organismu uskutečněné první příčina jeho souhlasu s účelem, jemuž tak podivuhodně jest přiměřen a přizpůsoben.

Myšlenka, která v ústrojí se jeví, a která vývoj a veškerý činnosti jeho řídí, jest co nejtěsněji spojena se všemi účinkujícími příčinami, jež v ústrojí jsou činný. Tyto účinkující příčiny jsou samy o sobě úplně slepy, řídíce se nutně podle fyzických sobě immanentních zákonů. Aby však účelu ústrojí skutečně došly, potřebují jistého ředidla, které všechny jejich různé činnosti k jednomu účelu vede. A tímto ředidlem jest právě ona myšlenka celé ústrojí pronikající a ovládající. Myšlenka tato podrobuje sobě všechny příčiny v ústrojí působící a řídí a spravuje je ve všech jejich projevech, aby se vespolek podporovaly a tak spolupůsobily k účelu, k němuž ústrojí směřuje.

Myšlenka sobě účinkující příčiny podrobující není těmto příčinám ničím vnějším, ničím jim úplně cizím, co by je tak asi řídilo a vedlo, jako na př. když písař péro v ruce drží a jím píše. Myšlenka jest v účinkujících příčinách samých jako jejich nejhlubší důvod obsažena.

Zahrnuje-li každá účinkující příčina v sobě nějakou uskutečněnou ideu, jest také co nejtěsněji s účelem samým

spojena. Uvažme tento poměr ještě místněji. — Na prvý pohled zdá se, že účinkující příčina odporuje účelu a účel účinkující příčině. Neboť časový poměr, jak jsme již viděli, jest u obojí této příčiny právě opačný. Co jest u příčiny účinkující momentem prvním a dřívějším (totiž účinkující příčina sama), to jest u příčiny účelné momentem druhým a pozdějším (účel u výkonu) a co jest u účinkující příčiny momentem druhým a pozdějším (účel), to jest u účelu momentem prvním a dřívějším (účel v úmyslu). Tento zdánlivý spor jest však vyrovnán v myšlence, kteráž účinkující příčinu úplně pronikajíc a ovládajíc ji předchází a ji v její činnosti k účelu směřující řídí.

Že myšlenka účinkující příčinu úplně proniká, jeví se zcela patrně v každém vyvíjejícím se zárodku. Od okamžiku, když počne sémě klíčiti, až ku květu a plodu, úplně se proniká účel veškeren vývoj řídící a síla od klíčení až do výtvaru květu a plodu v celém vývoji působící. Zdánlivě působí v tomto vývoji, jenž nutně a slepě se děje, jen příčina účinkující (jen síla podle nutných zákonů působící); poněvadž však tento vývoj ze vnitřa semene se děje a k výmezu zcela určitému spěje, jest účelu úplně podroben. Tu stojí zcela patrně síla ve službě účelu. Účel nutí sílu hmotě immanentní, aby svými výkony jevila činnost, již účel ku svému uskutečnění má potřebí. Právě-li Plato v Timaeovi, že pojem přemlouvá nutnost, aby mu sloužila, chce zajisté tímto krásným obrazem toliko říci, že idea účelu ve hmotu samu vniká a skrze ni své dílo vykonává. A poněvadž účel síly a jejich působnosti úplně proniká a sobě přizpůsobuje, vtiskuje jim také své vlastní znaky, z nichž pak duch lidský poznává účel sám v nich se obrážející a jevící.

Má-li účel, jenž ideálně ve příčině účinkující přede vši její činností jest předzřízen, býti uskutečněn, musí příčinu účinkující tak řídit, aby nutně svými činnostmi k onomu účelu působila. Účinkující příčina vstupujíc takto ve službu účelu stává se mu nutným prostředkem k jeho vlastnímu uskutečnění.

Takto má nutnost fysických zákonů, s jakouž přírodní bytosti působí, svůj poslední důvod v účelu, jehož jest jim dosíci. Poněvadž účel tento jest nutný, nutí a pudí také nezbytně síly přírodní k činnostem jim vyměřeným. Jen tenkrát by přírodní bytosti nebyly žádné fysické nutnosti podrobeny, kdyby měly účel, kterého by dosíci mohly, ale nemusily.

Hmota, uvažujeme-li její povahu, jak nám ji věda přírodní sama popisuje, jest takovými vlastnostmi opatřena, ze kterých nikterak nelze na její zákonnou působnost uzavíratí. Sama přírodověda neví si dosud rady se mnohými přírodními zjevů, jako na př. jest spojitost hmoty (tvrdost a křehkost, pružnost, tažnost, pevnost) přilnavost atd., poněvadž hmota sama v sobě má se zcela nelišně ku každé spojitosti, přilnavosti atd. Následovně má-li hmota na sobě nějakou určitou spojitost, přilnavost atd., není možno, poslední příčiny těchto vlastností hledati ve hmotě samé. A nemohou-li se již tyto různé vlastnosti ze hmoty samé vysvětliti, co teprv říci o oněch zákonech, kterými se statika, dynamika hmoty, akustika, optika, teplo, magnetičnost a električnost řídí? Že by hmotné síly zahrnovaly poslední důvod své pravidelné a zákonné působnosti samy v sobě, nelze rozumně ani pomysliti. V každém fysickém zákoně jsou obsaženy jisté poměry (proporce), které se nikdy nemění, a které všude se uskutečňují, kdekoliv zákon působí. Každý fysický zákon jest stálý a nezměnitelný v celém všemíru. Uvážíme-li však povahu hmoty samé, tu zajisté vidíme zcela patrně, že tento zákon není nezbytným souledkem hmoty samé. Hmotě se zajisté nepřičí, kdyby přitažlivosti právě naopak přibývalo ve čtverečném poměru převráceném se hmotností a v poměru rovném se vzdáleností hmot od sebe. Odkud tedy pochází zákon gravitační, jak skutečně ve všemíru platí? Aneb vezmeme zákon Keplerův, podle něhož při pohybu středoběžném stojí rychlosti, kterými se hmota na rozličných místech dráhy pohybuje, v poměru převráceném s kolmicemi, které se dají k tangentám v těchto místech položeným sestrojiti. Proč nestojí tyto rychlosti v poměru rovném se příslušnými kolmicemi? Co odpoví materialismus na tyto otázky? Chce-li býti poctivý, nemůže jinak odpověděti, než že pravých příčin těchto zjevů nezná; a dá-li jinou odpověď, pak mu nezbývá, než hmotu samu za poslední důvod těchto zákonů prohlásiti. To však přímo protiví se zdravému rozumu. Jak může nerozumná hmota býti příčinou rozumných zákonů? A že tyto zákony jsou rozumny, ano nynejvýš rozumny, tohoť přece ani materialistická přírodověda nepopírá! Rozumné zákony všude životu přírodnímu vládnoucí nutí nás, hledati poslední příčiny jejich v bytosti rovněž rozumné. Kde tedy vládne rozumný zákon, tam jest také předpokládati rozumného zákonodárce, v němž jest poslední příčina zákona obsažena. Připouštěti zákony přírodní

a popírati zákonodárce, jak nynější materialismus činí, není nic jiného, než zamítati prvý zákon všeho našeho myšlení, jenž velí, že vše co jest a se děje, musí míti dostatečnou příčinu.

Kdekoliv však vládne nějaký zákon, tam musí býti také řád, poněvadž zákon jen řád má na zřeteli.

Že ve přírodě vládne všude řád, toť zjev, který nikdo nepopírá, ba ani rozumně popírati nemůže. I nejhorší pessimisté, kteří tento svět se všemi jeho bytostmi prohlašují za nejhorší a nejbídnější, který se jen dá pomyslet, nemohou popírati pořádku světového, i kdyby sebe rozhodněji jeho bezúčelnost dokazovali. Pořádek, toť děj ve přírodě tak patrný, že jej k axiomatům, která jsou sama sebou zřejma, počítati dlužno. A proto o důkaz tohoto pořádku zajisté neběží.

Kdo by chtěl popírati zákonitost a pořádek ve přírodě všude vládnoucí, podkopal by půdu veškerému vědeckému zpytu přírody.

Vědy přírodní již svou ideou směřují k tomu, aby rozmanité a na pohled i různé a protikladné zjevy přírodní dovodily a vysvětlily z jednotných společných principů. Proto vycházejíce z jednotlivých předmětů, zjevův a udalostí přírodních snaží se z nich dovoditi všeobecné idey, zásady čili zákony, v nichž poslední důvody oněch zjevů a udalostí jsou obsaženy. Ano veškeren pokrok, jímž se doba nynější vším právem honosí, záleží právě v tom, že se přírodovědě podařilo z jednotných zákonů vysvětliti přemnohé zjevy přírodní, jejichž stejnorodnosti dřívější věky pro jejich napohlednou různost ani netušily. Vůbec můžeme práci přírodovědeckou nynější doby nazvati snahou o poznání zákonnosti a touto zákonností o poznání jednotného řádu ve veškerém oboru přírody vládnoucího.

Jako řád, ať jest již jakýkoliv, nedá se mysliti bez zákona, tak také zákon bez řádu jest bezvýznamný.

Je-li k dosažení účelu řádu třeba činnosti jednotlivých jeho členů, kteří náležejí k tomuto řádu, pak musí tito členové vzájemně k němu spolupůsobiti. Toto jest však jen tenkrát možno, když ve své působnosti řídí se zákony přiměřenými účelu, k němuž řád sám svou povahou směřuje. Zákon jest nutně pro řád a řád zase pro účel a proto jest také každý zákon pro účel. Jako není řádu bez účelu, tak také není zákona bez účelu. A proto kdekoliv se s nějakým zákonem potkáváme, jest nám nezbytně z jeho povahy a vlastností souditi na povahu a vlastnosti jak řádu, tak i účelu, k němuž musí každý řád s naprostou nutností směřovati.

A poněvadž zákonnost, jak i materialistická přírodověda jednohlasně učí, všude ve přírodě vládne, jest naprosto nezbytno z této zákonnosti také všude ve přírodě na účelnost souditi. Připouštěti zákonnost a popírati účelnost, jest tolik, jako popírati zdravý rozum lidský, jenž s naprostou nutností musí nějaký účel předpokládati všude, kde různí členové (věci, bytosti) podle jistých zákonů se v jediný ladně sestrojený celek slučují.

Materialistická přírodověda, jež ustavičně hledá zákonnosti ve přírodě, dokazuje každým výsledkem, s nímž se v této příčině potkává, vždy poznovu i proti své vůli, že ve přírodě mimo příčiny účinkující vládnu i příčiny účelné.

II. Účelnost a účelná směrnost a záměrnost ve přírodě.

1. Ve přírodě neústrojně.

§ 100.

Vysvětlivše pojem účelnosti v jeho všeobecném významu, ukažme aspoň některými všeobecnými rysy, že účelnost a účelná směrnost a záměrnost skutečně vládne ve všech třech říších přírodních, v říši nerostectva, v říši rostlinné a živočišné. Kdybychom chtěli podati zevrubný a všestranný důkaz účelnosti ve přírodě vládnoucí, bylo by nám uvážiti všechny jednotlivé zjevy přírodní, což jest jednak v sobě nemožno, jednak vymyká se z rámce práce této. Při tom také opět podotýkáme, že hájíce ve přírodě příčin účelných, nechceme nikterak ani popírati ani podceňovati příčin účinkujících, jak jsme již svrchu naznačili. V této příčině zajisté pobloudila středověká scholastika v době svého úpadku, která odezírajíc více méně ode příčin účinkujících jen ku příčinám účelným ve přírodě obracela zřetel svůj.¹⁾ Jest úplně pravda, že příroda z pouhých účelných příčin nedá se vysvětliti, ale rovněž jest pravda, že k tomuto vysvětlení nestačí také pouze příčiny účinkující. Oboje tyto příčiny se navzájem doplňují a musí proto při zpytu přírodního života přijíti ku stejné platnosti. Empirické přírodovědy mohou, pokud se týče, musí ode příčin účelných odezírat, ale hřešily by proti svému vlastnímu principu, kdyby příčiny tyto ve přírodě buď zcela popíraly aneb je pro-

¹⁾ Zigliara. Summa philosophica. Lugd. 1880. Vol. I. p. 515.; sr. Commer System der Philosophie. Münster 1884. 2. Abth. S. 96.

hlašovaly podle příkladu Bakonova za panny neplodné, které zpytu přírody a života jejího nepřinášejí žádného užitku. Obojí směr, jenž připouští ve přírodě příčiny buď jen účinkující aneb jen účelné, jest výstřední a v této výstřednosti nesprávný. Přednost křesťanské filosofie přede všemi ostatními soustavami filosofskými jak pantheistickými tak materialistickými v tom právě záleží, že se vyhýbá obojí dotčené výstřednosti. Uznávajíc ve přírodě platnost účinkujících příčin ve veškerém rozsahu, ve kterém jich přírodovědy žádají, doplňuje je naukou o příčinách účelných. Kdežto přírodovědy nám toliko ličí, jak přírodní účinkující příčiny působí, dokazuje filosofie křesťanská, proč tak působí. Proto jest zajisté nauka její jen prohloubením a povznesením názoru přírodovědeckého, jenž vysvětluje všechny přírodní zjevy jen ze příčin účinkujících.

Poněvadž ze všech tří přírodních říší stojí říše neústrojná na nejnižším stupni, nejeví se v ní také příčiny účelné tak jasně a zřejmě, jako ve dvou vyšších říších ústrojných. V říši neústrojně není individuálnost jednotlivých bytostí tak určitě vytvořena, jako v rostlinstvu a živočišstvu. Jednotlivé bytosti jeví se tu býti pouhými zlomky celku, v němž své individualnosti více méně pozbývají. Nicméně i tato říše jest úplně účelně zřízena.

Všecky fysické bytosti jsou podrobeny ve svých činnostech fysickým zákonům. Kde však jeví se zákonitost, tam jest také s naprostou nutností předpokládati účel této zákonitosti. Bez účelu není žádné zákonitosti.

Popatřme jen na nejobyčejnější a nejznámější zjevy ve hmotné přírodě.

Jak překrásná harmonie jeví se již v součinnosti fysikálních sil ve přírodě! Síly tyto působí často zcela opačnými směry a přece se mezi sebou neruší, nýbrž toliko mírní a vyrovnávají. Tak záleží na rovnováze síly přitažlivé a odpudivé ve hmotných massách harmonie naší sluneční soustavy a veškerého hvězdnatého nebe a na rovnováze, pokud se týče, na poměru této dvojí síly mezi nejmenšími hmotnými částicemi v nejmenších vzdálenostech působící závisejí různé stavy skupenství. Některé z fysikálních sil jsou tak nepatrný, že při povrchním pohledu se zdá, jakoby ve veliké silové výslednici života vezdejšího byly úplně bez významu. Jiné zase jeví tak ohromné účiny, že na prvý pohled se zdají celý světový pořádek ohrožovati, jako na př. rozličné ohromné erupce na naší zemi, obzvláště však na slunci. A přece zevrubnější zpyt

těchto zjevů dokazuje, že i hrůzyplné síly, které v nich působí, nevystupují z mezí pořádku světovému vytknutých. Žádná síla hmotná, ať působí i v nejzazších koncích světového prostoru, nebo jen v nejmenších molekulárních vzdálenostech, nemůže se měniti. Každá změna porušila by ihned rovnováhu harmonie řádu světového. Čím více věda pokračuje, tím jasnější podává důkaz, jak účelně a moudře říše mechaniky, chemie, fyziologie, psychologie atd. k utvoření a zachování pořádku světového spolupůsobí. Život organický s veškerým nekonečným počtem svých nejrozmanitějších tvarů jest založen na chemismu, a chemismus se všemi svými vnitřní bytostí věcí nejrozmanitějším způsobem vytvářejícími silami opírá se zase o fysikalismus a mechanismus. Přírodní mechanismus jest základem a východištěm všech zjevů přírodních a veškeré jejich vnitřní jednoty a harmonie. Vrcholem přírodního života jest člověk, v němž ústrojnost s duchovostí v nejkrásnější shodě se snubuje.

Všechny vlastnosti hmotných bytostí se vespolek podmiňují a doplňují. Neprostupnost, odpor, setrvačnost, zachování energie, různé stavy skupenství, molekulární skladba hmoty, všeobecná přitažnost, soudržnost, přilnulost, chemická příbuznost a všecky ostatní vlastnosti hmotných těles tak podivuhodně do sebe zasahují, že všecky děje přírodní, od mechanických až do psychických, podle společného zákona velkolepé, všecky naše pojmy přesahující účelnosti vznikají a v jeden harmonický celek se spojují. Kdyby nebyly jednotlivé hmotné prvky opatřeny zvláštními chemickými sympathiemi a antipathiemi, nebylo by ve přírodě nekonečné pestrosti nejrozmanitějších hmotných látek. A poněvadž každý chemický prvek (aspoň virtuálně) dále trvá ve všech chemických sloučeninách, do kterých vchází, jeví se ve přírodě při vši nekonečné rozmanitosti přece zase jistá stálost a nezměnitelnost.

Kdyby vzduch neskládal se z 79 objemových dílů dusíku a z 21 dílů kyslíku, nýbrž naopak z 79 dílů kyslíku a z 21 dílů dusíku, byl by všechn normální živočišný život zcela nemožen. A kdyby neobsahoval v sobě 0.03% kyseliny uhličitě, zničil by všechn život rostlinný. Kdyby však toto kvantum jen o něco málo se zvýšilo, musila by se všechna zvířata, jakož i lidé ihned zadusiti.¹⁾

Kdežto vodík a síra vcházejí ve sloučeninu sirovodíku (H S), plyn to velmi prchavý, snadno zápalný, nemile páchnoucí a jedovatý, pojí se vodík s kyslíkem, jenž síře jest velmi příbuzný, v ne-

¹⁾ Pesch. Welträttsel. 2. Aufl. I. Bd. S. 264 f.

utrální, jasnou, zdravou, všeho zápachu a vší zvláštní chuti prostou vodu, jež jest podmínkou veškerého organického života ve přírodě.

V chemii, praví Liebig,¹⁾ není podivuhodnějšího zjevu nad ornici. Nejjednodušším prostředkem může se každý přesvědčiti, že ornice prosákáním dešťovky neztrácí ani nejmenší částky ze všech oněch látek, kterých pro život rostlinný nezbytně potřebuje, jako jsou draslo, ammoniak, kyselina křemíková a fosforečná. Ani dlouho trvající dešť ornici žádné z těchto uvedených ku vzrůstu a zdaru organického života nezbytných látek neodnímá. Ano, ornice nejen tyto látky pevně v sobě drží, nýbrž jich sobě ještě z dešťovky, je-li s nimi smíšena, přibírá, kdežto jiné látky, které pro rostlinstvo jsou bez významu, jí jednoduše ponechává.²⁾ —

Kdyby při útvaru kůry zemské velké massy kuchyňské soli se byly mezi vrstvami hlíny, sádry a bezvodce (anhydritu) neuložily, neměli bychom nyní laciného, k záživě požitých pokrmů na výsost potřebného všeobecného kořenidla. A kdyby kuchyňská sůl nedala se tak snadno ve vodě rozpustiti, neměla by mořská voda tolik soli v sobě a hniloba její, jež by nutně následovati musila, byla by jak pro mořské živočišstvo tak i pro člověka velice osudná.

A kdo se nepodivuje péči, kterou příroda člověku svými kamenouhelnými ložisky na jevo dává? Kolik příznivých okolností musilo ku proměně vegetativního života v útvar kamenného uhlí spolupůsobiti! Setlélé částky rostlinné, proniklé vodou a proměněné v rašelinné bahno, musily se průběhem času vrstvami hlíny, písku atd. přikryti, aby jsouce ode vzduchu úplně odloučeny, mohly čím dále tím více setlívati. Tlakem na nich spočívajícím ztrácely pak znenáhla pořád více kyslíku a vodíku, tak že z nich konečně zbyl z největší části jen uhlík. —

Těž krystalisace čili uspořádání prvočástek nerostních v podobu pravidelných těles zůstává beze příčin účelných veškeren život ve přírodě ovládajících zjevem naprosto nepochopitelným. Kde jest hledati příčiny, že některé hmotné látky ve stavu plynném aneb kapalném nabývají ochlazováním tvaru krychlového, aneb tvaru šestihranného sloupu na hoře v pyramidu přístřeného atd.? Sami přírodopytci, jenž se snaží všechny přírodní zjevy vysvětlit z pouhé fysické nutnosti přírodních hmotných sil, jsou nuceni vy-

¹⁾ Chemische Briefe. 2. Bd. S. 261.

²⁾ Natur und Offenb. 1887. S. 432 f.

znati, že krystalice jest zjev, jehož přírodověda jak náleží vysvětliti dosud ještě nedovedla. ¹⁾

Jak předůležitý úkol má v hospodářství přírodním teplo! Teplo řídí všechny pohyby jak ve vzduchu tak i ve vodě, podmiňuje všechen život organický. Stav našich řek a jezer závisí v různých ročních počasích na různém stupni tepla. Jest známo, že voda má při $2\frac{1}{2}^{\circ}$ (mořská při $0\cdot4^{\circ}$) největší hutnost. Kdyby zima vodu právě tak jako ostatní tělesa stahovala, zamrzly by všechny naše řeky, potoky až na dno, což by smrt nejen všech vodních zvířat, nýbrž i větší části živočichů na suché zemi žijících mělo za následek. Teplem mění se voda v páry a vystupuje do výšin vzdušných, v nichž se zase sráží a jako dešť, rosa a sníh k zemi padá. Bez této stálé proměny různého skupenství vody byl by na naší zemi život organický naprosto nemožným. ²⁾

Tu také pohledme na rozdělení suché země a moře na povrchu zemském. Aby mírné pásmo na zemi naší dosáhlo co největšího rozsahu, bylo potřebí, aby studené vodstvo z polárních moří k rovníku a horké vodstvo z rovníku k točnám ustavičně proudilo. Tím se temperatura našich moří pokud možno vyrovnává a zároveň hnilobě vod mořských brání. Aby však vody od točen k rovníku mohly prouditi, musily se jednotlivé díly světa tak utvořiti, aby těmto proudům nebránily. Proto se rozkládají od severu k jihu, nechávajice mezi sebou jednotlivým mořím dosti místa, aby od točen k rovníku a naopak své vodstvo mohla zaměňovati.

A co jest teprv říci o světle a jeho zdroji, o slunci, z něhož se nesmírným tokem nejen na naší zemi, nýbrž po celém prostoru všehomíru rozlévá? Uvážíme-li všechny naše pomysly převyšující rychlost, s kterouž se světlo ze slunce šíří celým prostorem světovým, a pomníme-li, že nekonečně malým a rychlým chvějům étherovým, jimiž světlo vzniká, jest oko naše úplně přiměřeně přizpůsobeno dříve ještě, než tyto chvěje v sebe vnímati může, musili bychom se zdravého rozumu úplně vzdáti, kdybychom vnímání světla měli za pouhý nahodilý zjev beze všeho účelného plánu nejvyšší moudré intelligence.

Účelnost ve přírodě zazáří nám ještě ve větším lesku, pozvedneme-li zraku svého k nebi hvězdnatému. Uvážíme-li zjevy pohybu naší sluneční soustavy, shledáme, že slunce stojí právě ve

¹⁾ L. v. Hammerstein. Gottes Beweise. S. 104.; sr. Dr. P. Schanz. Apologie des Christenthums. Freiburg im Br. 1. Th. S. 364.

²⁾ Dr. Paul Schanz Apologie des Christenthums. S. 362 f.

společném ohnisku elliptických drah všech jednotlivých svých oběžnic. A že všechna tato tělesa kolem slunce kroužící ve svých drahách stále se udržují, závisí na rovnováze jejich síly odpudivé ku sluneční síle přitažlivé. Kdyby jejich odpudivá či odstředivá síla byla větší, než síla, kterou je slunce k sobě přitahuje, musila by se ode slunce pořád více do světového prostoru vzdalovati. Kdyby však naopak přitažlivá síla slunce překonávala sílu odpudivou jednotlivých oběžnic, musila by se stále s urychlenou rychlostí ke slunci táhnouti a konečně s ním v jedno těleso se spojit.

Všechny větší oběžnice jako Júpiter, Saturn atd., krouží v drahách skoro kruhových, kdežto menší oběžnice (Merkur, Mars a veškeré planetoidy) obíhají v elipsách (schodnicích) velmi výstředných a valně sklonitých. Mimo to jest pozorovati, že všechny massy větších oběžnic jsou po dvou skupeny (Země s Venuší, Jupiter se Saturnem a Uran s Neptunem). Takový pár oběžnic sdružených projevuje vždy na sobě velikou podobnost a shodu obou členů ve velikosti, hmotnosti, hutnosti a jiných fyzikálních vlastnostech hmotných mass, ze kterých se skládají. Doby oběhu jednotlivých oběžnic přibližují se k jednoduchému poměru. (U Venuše a Země mají se jako 8 : 13; u Saturna a Jupitru jako 5 : 2; u Urana a Neptuna jako 2 : 1.)

Následkem tohoto poměru, v němž doby každého páru oběžnic k sobě stojí, vzniká mezi oběma tak zvané velké období, t. j. čas, po jehož uplynutí rychlosti jejich oběhu se obracejí. Tak na př. při Jupitru a Saturnu činí toto období 930 let. V tomto dlouhém období Jupiter znenáhla svůj běh zastavuje a váhaví, Saturn však urychluje. Jakmile toto období uplynulo, obrací se poměr: Jupiter svůj oběh urychluje, Saturn váhaví. Tak působice na sebe tyto dvě oběžnice v opačném smyslu vespolečně se kolébají. Jsouť jako dvě obrovská váhadla, kteráž se vespolečně v rovnováze udržují.

A totéž platí i o ostatních párech oběžnic.

Tak přibývá výstřednosti dráhy u Venuše s naší Zemí združené, ježto u země jí ubývá, kterýžto poměr, ovšem teprv po tisíciletích, se zase obrátí. I sklonnost dráhy Uranovy ku všeobecné základní ploše všech slunečních oběžnic roste, kdežto sklonnost Neptuna, druha jeho, se umenšuje. I tento poměr se obrátí po předlouhé řadě tisíciletí.¹⁾

¹⁾ Dr. Mat. Procházka. Účelnost ve všemmíru. Časop. kat. duch. 1877. Str. 486 sld.

Ještě zajímavější jest poměr mezi naší zemí a jejím měsícem.

Proč jest země naše od měsíce právě 51.820 mil vzdálena, proč má jen jeden měsíc? Vímet, že měsíc přitažlivostí svou působí na naší zemi odliv a příliv moře, sám pak že přitažlivostí slunce značné poruchy zakouší. Síla prvního účínu stojí v obráceném poměru ku krychli vzdálenosti jeho od země; síla účínu druhého stojí však v přímém poměru ku krychli vzdálenosti přirovnané ku vzdálenosti země od slunce. „Pomysleme sobě,“ praví Mädler, „měsíc, kterýž by jen polovičně tak od nás byl vzdálen, jak náš nynější měsíc, pak by jím osmkrát větší příliv na zemi musil vznikati. Tak na př. v Brestu ve Francii vystoupil by mořský příliv ne jako posavad na 18¹/₂ stopy, nýbrž na 148 stop, v chobotu Fundy (v americkém Novém Škotsku) ne na 60, nýbrž na 480 stop. Příliv tento by nepřestával na tom, aby jen několik pískových ploch na březích splakoval, nýbrž navštěvoval by všechny okolní krajiny a země po každé dvanácté hodině rychlou zátopou. Náramné sem tam se ženoucí peřeje okeanu učinily by všelikou plavbu mořskou, kromě na vodách vnitrozemských, zhola nemožnou; i nevěděli bychom ničeho o Americe, ba ani o Anglicku; obyvatelná část země naší by značně se zúžila. Neobyvatelnými byly by Hollandy, východní Frisie, Meklenbursko a Pomořany, jsouce jen na překážku všelikému obchodu.“

„Pomysleme sobě za druhé, že by souputník země naší ne o polovičku méně, nýbrž dva kráté více byl od ní vzdálen, nežli nyní vzdálen jest. Pak by poruchy, jež by souputník tím utrpěl ve stejném poměru jako ve předešlém případě odliv a příliv, byly osmkráté větší. Pravidelná jeho dráha kolem země byla by zrušena. Souputník křížem krážem na obloze nebeské zmitán jsa, nebyl by s to, aby nám pravidelný postup měn svých ukazoval; zevrubné vypočítání zatmění a jiných úkazů na měsíci bylo by naprosto nemožným.“¹⁾

Ačkoliv naše sluneční soustava jest nade všechny naše pomysly velkolepá, přece proti souboru těles nebeských, které stálícemi slují, jest jen nepatrná.

O stálicích dlouho přírodověda nevěděla nic určitého. Nyní však učí všeobecně, že stálice nejsou vlastně stálicemi, kteréž by stále na jednom místě stály, nýbrž že se též ve prostoru světovém pohybují. A v tomto jejich pohybu panuje pevný postup a pořádek. Mädler se domnívá, že všechny stálice pohybují se kolem

¹⁾ V. Časop. katol. duch. I. c. Str. 488 sld.

společného středního bodu, jehož ve skupině plejad (kuřátek) hledati dlužno. Na tento bod potahovati jest pohyby všech hvězd, jak jednoduchých, tak i po dvou i více združených.¹⁾

Jest tedy souhvězdí plejad, jak praví Pfaff,²⁾ nejen pro naši sluneční soustavu, nýbrž i pro všecku ostatní, mléčnou cestou obklíčenou soustavu hvězd středem a těžištěm všeobecného pohybu. Podle Mädlera jest soustava našich hvězd takto uspořádána: Střed její jest vyznačen plejadami, skupinou to na hvězdy velmi bohatou, těsně seřaděnou, značnými jednotlivými massami vyplněnou. Kolem této ústřední skupiny prostírá se pásmo poměrně na hvězdy chudé, jehož šířka asi šestkráté jest větší, než průměr ústředního souhvězdí (plejad), na to následuje široká, kruhovitá a hvězdami bohatě vyplněná vrstva, po níž se jeví zase pásmo na hvězdy poměrně chudé atd., až konečně nejzazší pásmo jest cestou bílou či mléčnou obepjato a uzavřeno. Jednotlivé, pásmy poměrně prázdnými od sebe oddělené kruhy jsou na jednotlivých místech větším počtem hvězd jako mostem spojeny, a ačkoliv ponejvíce z osamocených stálic aneb z jednotlivých párů hvězd se skládají, jeví přece na některých místech útvary, které hvězdným soustavám různá souhvězdí v sobě zahrnujícím nejsou nepodobny.

Ačkoliv názor Mädlerův, že ve skupině plejad jest hledati onoho ideálního bodu, okolo něhož se veškeré hvězdnaté nebe pohybuje, není ještě nade vši pochybnost postaven, přece má do sebe velikou pravděpodobnost. Mädler chtěje se v tom úplně jistoty dodělati, prozkoumal pohyb všech kolem skupiny plejad umístěných stálic, a výsledek, jehož ze zkumu tohoto při 800 rozličných hvězd nabyt, záležel hlavně v tom, že skutečně hvězdy, které Alcyoně (v plajadech) stojí nejbliže, jevily pohyb zdouhavější, kdežto stálice vzdálenější ukazovaly pohyb mnohem rychlejší. Bohužel nebylo Mädlerovi popřáno, aby také pohyb ostatních stálic od Alcyony nejvzdálenějších byl vyzkoumal a vypočítal. Ačkoliv od časů Mädlerových astronomové s výpočtem a určením pohybu stálic s tímže úsilím, jako Mädler, se nezabývají, přece lze vším právem tvrditi, že Mädlerem položen v této příčině základ, na němž astronomická věda dále pracuje, až podá jednou nezvratný důkaz, že veškero hvězdnaté nebe se všemi svými miliardami stálic okolo jediného bodu pravidelnými drahami se pohybuje. Ale již nyní jest

¹⁾ l. c. Str. 571; srv. Pfaff. Schöpfungsgeschichte. Frankfurt, 2. Aufl. 1877. S. 166 ff.

²⁾ l. c. S. 171.

úplně vědecky dokázáno, že není v celém všemmíru žádné beztvárnosti a bezsouvislosti. Velkolepý celek všehomíru není žádné diversum, nýbrž universum.

Zákon a pořádek vládne právě tak ve světě stálic, jako v naší sluneční soustavě. Veškerá harmonie světové soustavy opírá se o zákon tíže a zákony elektrodynamické, které v celém všemmíru bez výjimky vládou. Bude sice ještě dlouho trvati, než věda astronomická všechny jednotlivé poměry v nesměrné soustavě stálic pozná tak zevrubně a dokonale, jako je dosud v naší sluneční soustavě dokázala. Avšak o skutečném trvání pořádku ve všech prostorách nebeských na pevných základech založeného nelze nyní již pochybovati, a tím jest také naše všeobecné přesvědčení o účelnosti ve všemmíru s dostatek odůvodněno.¹⁾

Kdyby někdo při všem pořádku v soustavě nebeské se domýšlel, že všecken pohyb nebeských těles a pořádek tímto pohybem ve všemmíru založený jest nutným sousledkem zákona gravitačního, podle něhož přitažnost (přítěh) každé hmotné massy stojí v obráceném poměru ku čtverci vzdálenosti, přece by nucen byl vyznati, že i při všeobecné platnosti dotčeného zákona stává nesčíslné množství možností, mysliti si světovou hmotu v nebeském prostoru zcela jinak rozdělenou a v nebeská tělesa zcela jiná v jiných souhvězdích a skupinách s jiným pohybem vytvořenou.

Proto nelze tvrditi, že nynější světový pořádek se vyvinul s fysickou nutností z původní prahmoty na základě pouhých fysických sil podle nezměnitelných zákonů působících. Poněvadž však důmyslnými astronomickými výzkumy jest dokázáno, že by při jiném rozdělení a uspořádání světové hmoty, než-li jest nynější, nastati musil úplný převrat a konečné zničení nejen naší sluneční soustavy, nýbrž i veškeré soustavy nezměrného světa stálic, není možno, nynější pořádek světový míti za účín pouhé fysické nutnosti beze všeho účelného plánu příčiny intelligentní.

Slovutný přírodopysce Pfaff²⁾ pojednává o uchýlkách oběžnic ode dráhy přísně elliptické, praví velmi případně: „Tolik jest jisto, že uchýlky (od běhu elliptického) vzájemnou přitažností oběžnic způsobené se rozdělením mass v jednotlivých oběžnicích a jejich vespolnými vzdálenostmi zase téměř vyrovnávají. A právě toto vypočítání odchýlek a jejich vyrovnání, které po jisté době nastoupiti musí, bylo svorníkem (závěrečným kamenem) soustavy Koperni-

¹⁾ Časopis kat. duch. r. 1877, str. 573 sled.

²⁾ Pfaff: Schöpfungsgeschichte S. 104.

kovy, která jsou z počátku důmyslnou a pro svou jednoduchost velmi pravdě podobnou hypotézou, Keplerem, Newtonem a Laplaceem stala se pravdou exaktní . . . Toto dotčenými čtyřmi slavnými muži dobyté poznání podivuhodného zařízení všehomíru náleží bez odporu k nejkrásnějším a nejvelebnějším pravdám, jejichž uskutečnění kdy duch lidský ve přírodě shledal a kdo jest nepředpojat, usměje se nad tím, kdož by v tomto zřízení jen vládu pouhé náhody shledával právě tak, jako nad tím, jenž by o pravdě těchto vědeckých výsledků pochyboval.“ A proto překrásně praví kan. Mat. Procházka: „Ký div, že už prostý rozum, an tuto do očí bijící pravidelnost, zákonitost, velkolepost i velebnou harmonii všech částek světohodin pozoroval, v nich úmyslný a účelný plán spatřoval a pranic nepochyboval, že stává nejvyšší bytosti, která tento plán vymyslíla a jej tak krásně, tak moudře a velkolepě provedla. Nebes obloha majestátná do nekonečna se táhnoucí byla mu nejvýbornějším symbolem této nekonečné majestátné bytosti. Každá hvězda na nebi zářící byla mu plamenným písmenem, jež mu o Bohu vypravovalo, každý růžový paprsek, jímž vycházející slunce oblaka nachedem oblévá a hory zemské pozlacuje, byl mu zrcadlem nekonečně větší krásy a veleby Boží a celé noční nebe, tonoucí jako nadzemský palác nesmírné velikosti v moři stříbrovlných světél, bylo mu nemožnějším hlasatelem slávy Tvůrcovy. Nebo soudil zcela správně podle zdravé logiky: Vymahá-li už bídný stroj hodinek vodních aneb sypacích rozumného strůjce, jak rozumný, moudrý musí býti strůjce či původce oněch velkolepých světohodin, dle nichž všechny hodiny lidské se říditi musejí, mají-li dostáti účelu svému.“¹⁾

„Účelná harmonie jeví se však netoliko ve zřízení naší sluneční soustavy a hvězdnatého nebe, nýbrž jest také ve veškerém životě přírodním patrná. Jaké to na př. velemoudré zřízení, že den s nocí se střídá, a jak jednoduchým prostředkem jest účel tento proveden! Ana země okolo vlastní osy za 24 hodin jednou se otočí a spolu od západu k východu koluje, přivozuje se tím nevyhnutelně potřebné střídání se dne a noci t. j., rozdíl mezi časem, kdy slunce na obzoru se objevuje a předměty v kruhu tom jsoucí osvětluje a zahřívá, a mezi časem, kdy slunce nám viděti nelze; nebo proto, že veždy jen část země ke slunci obrácena přímočarnými paprsky slunečnými osvětlena bývá, druhá pak od slunce odvrácená část ve stínu stojí, musí při tomto otáčení se země od západu k východu kruh osvětlený ustavičně od východu k západu postupovati, při

¹⁾ V. Časopis. kat. duch. 1870. str. 164. sld.

čemž obyvatelé na západu osvětleného kruhu východ slunce, obyvatelé na východu osvětleného kruhu západ slunce spatřují, ježto obyvatelé v prostředku osvětleného povrchu země poledne a jejich protinožci půlnoc mají. Jak krásné a spolu jak jednoduché to zařízení!“

„Kdoby v tom neměl spatřiti úmyslný, velemoudře vypočítaný plán, aby tvorové zemští denním světlem k činnosti rozčileni a ku práci uschopněni byli, temnem nočním pak k odpočívání přinuceni byvše opět v síle své se zotavovali? Moudrost tohoto zřízení dovršuje se tím, že přechod z denního světla v temnou noc a na obrat není náhlý a rychlý, nýbrž že refrakcí čili lámaním paprsků slunečních, při čemž částice vzduchu větší menší díl na ně padlého světla nazpět odrážejí, opozďuje se při soumraku západ slunce a zrychluje se ráno východ jeho, čímž se jednak škodlivý vliv náhlého přechodu odvarovává, jednak den sám se prodlužuje, tak že v celku jest na zemi více dne nežli noci.“

„Než ještě jeden blahý účinek vyplývá z rotace země naší. Obdávát ji, jak známo, obor vzdušný, bez něhož by na zemi žádného života nebylo, i obdává ji v dobře odměřené rozsáhlosti, hustotě a výši. Jelikož vzduch při otáčení se země okolo vlastní osy se sice spolu se zemí otáčí, ale jí s touž rychlostí, s jakouž se sama točí, následovati nemůže, vznikají tím tak nazvaní passátní (východní) větrové, kteříž i jiné druhotné větry přivozují. Byť by větrové někdy škodlivě buráceli, přece jest nám s vděčností uznati, že zdravotnímu stavu všeho na zemi živoucího nad míru napomáhají. A spolu jaká to podivu hodná, vypočítaná moudrost zrcadlí se v dobře odměřené rozsáhlosti, hustotě a výši vzduchu! Kdyby, dí Mädler, vzduch ve své rozsáhlosti pětkrát převýšil poloměr země, byl by obrat rotací zemskou způsobený tak náramně silný, že by vyšší vrstvy vzdušné od země odletěly a ve prostoru světovém se rozptýlily; a kdyby nižší vrstvy vzduchu nebyly hustější a větší spousty vzdušné se netlačily k zemi, byl by sám život na zemi nemožným. Nezračí-li se tedy i zde dobře vypočítaný velemoudrý plán svrchované intelligence?“¹⁾

A jak ohromnou důležitost má elliptická dráha, kterou naše země kolem slunce kolotá! Elliptickým oběhem kolem slunce podmiňují se přemnohé důležité změny v životě země naší. V protivách přísluní a odsuní (perihelia a aphelia) leží prvé příčiny nekonečné rozmanitosti, kterou shledáváme na př. na povrchu země v útvarech

¹⁾ L. c. Str. 176. slů.

kůry zemské, ve tvarech rostlinných organismův a zemských živočichů atd. Spolu jest elliptická dráha naší země kolem slunce tak utvořena, že ekliptika (t. j. plocha elliptické dráhy země) nestojí kolmo na ose země, nýbrž tvoří s ní úhel, jenž průběhem mnohých tisíciletí mezi 21° — 28° kolísá, nyní však $23^{\circ} 27'$ čítá.¹⁾ I v tomto sklonu ekliptiky jeví se plán vyšší intelligence, poněvadž na něm založeno střídání se počasí ročních a rozličné osvětlení jednotlivých částí povrchu zemského. Tím, že osa země kloní se ku ploše její elliptické dráhy, dopadají sluneční paprsky na týž bod zemského povrchu v rozličných ročních dobách pod rozličnými úhly a zahřívají jej v různých dobách v rozličném stupni. Kdyby osa země ku své ploše stála kolmo, nebylo by ve prostřední teplotuře toho neb onoho místa žádné podstatné změny, následovně nebylo by také ani léta ani zimy. Na veškeré zemi měl by po celý rok jak den tak i noc stejnou délku a krajiny pod rovníkem byly by úplně vypáleny. Krajiny od něho vzdálené byly by věčným sněhem a ledem pokryty a jen nepatrná část mírného podnebí hodila by se za přibytěk lidský. Větší část země by buď pro přílišné vedro aneb pro ohromnou zimu neměla žádného organického života a nehostila ani živočichův ani lidí.

Kdyby sklon ekliptiky byl větší než nyní, na př. kdyby místo $23^{\circ} 27'$ čítal 45° , táhlo by se horké pásmo od rovníka na obou stranách až k paralelnímu kruhu 45° a obě chladná pásma sahala by od 45° až do 90° , t. j. až k obojí točně a na zemi nebylo by žádného mírného pásma, pásma to pro život lidský a jeho všestranný vývoj nejdůležitějšího.²⁾

Nepanuje-li i v tomto zřízení, ve sklonu ekliptiky, dobře promyšlený a vypočítaný plán, jenž jen od nejvyšší intelligence pochoditi může? A mimo to jest tu také na zřeteli míti, že toto zřízení jest ve přírodě stálé. Byť i úhel sklonu ekliptiky průběhem mnohých a mnohých tisíciletí mezi 21° a 28° (podle Mädlera mezi $21\frac{1}{2}^{\circ}$ a $27\frac{1}{2}^{\circ}$) kolísal, přece se kolísavost a měnivost ta pohybuje v mezích poměrně úzkých a podle zákona kompenzačního se zase vyrovnává.³⁾

Lze tyto a podobné zjevy, kteréž v nesčetném množství ve přírodě se naskytají, vysvětliti z pouhých sil účinkujících fysické nutnosti podrobených? Toť ona na výsost důležitá otázka, v níž

¹⁾ Klein: *Astronomie*. 8. Aufl. Leipzig 1893. S. 177.

²⁾ *Časop. kat. duch.* I. c. str. 271.

³⁾ *L. c.* str. 272.

křesťanská filosofie z konců se přiči nauce moderní materialistické přírodovědy. Hmotné živly, tak učí tato přírodověda, jsouce již svou přirozenou povahou na sebe odkázány přitahují a odpuzují se nejrozmanitějším způsobem a jsou touto vzájemnou součinností příčinou všech oněch zjevů, které světový pořádek podmiňují. Světový pořádek jest účinem pouhých sil účinkujících.

Než kde má tato vzájemná součinnost světových živlů poslední příčinu? Odkud pochází, že působí všechny síly přírodní harmonicky stejným způsobem a směrem? A působí-li různým, ano zcela opačným způsobem, jak lze vysvětliti, že se neruší, nýbrž i tenkrát, když se berou ve svých činnostech cestami a směry nejrozmanitějšími a sobě na prvý pohled nejprotivnějšími, přece konečně ve svých cílech se scházejí a tak navzájem při dosažení těchto cílů co nejúčinněji a zároveň co nejharmoničtěji se podporují? Kde jest hledati posledního důvodu, že všechny světové bytosti ve svých činnostech zcela harmonicky v sebe zasahují, že změna bytosti jedné jest příčinou, že i druhá bytost svůj stav, své místo, svůj poměr k ostatním bytostem podobně pozměňuje? Odkud pochází, že táž fysická zákonitost ovládá veškero dějstvo přírodní? Snad z pouhých mechanických činností? Ale v těchto činnostech netkví prazádná příčina, proč se některé hmoty hledají, jiné zase od sebe vzdalují a to vždy v určitých poměrech. Hmoty jakožto hmoty jsou ku každé přitažnosti (přibuznosti) a odpudivosti zcela nelíšny. Příčina všech těchto přerozmanitých a přece vždy pravidelných zjevů může jedině v jejich účelu býti obsažena.

Poněvadž tělesa mají ten neb onen účinný způsobiti, proto musí tak neb onak činna býti. Poněvadž na př. nemají tělesa nebeská v prostoru světovém beze všeho plánu a pořádku směry nejrozmanitějšími lítati, nýbrž jsou určena, aby v úplné harmonii se pohybovala, proto stojí v rovnováze jejich pohyb odstředivý a dostředivý. Poněvadž naše oko má vnímati různé barvy, proto jest ve svém zřízení a ve své smyslové činnosti úplně přizpůsobeno chvějům étherovým nejrozmanitější rychlosti. Kde jest tedy hledati důvodu nutnosti, se kterou síly přírodní pravidelně působí a kterou přírodním zákonem nazýváme? Zajisté nebude nikdo tato nutnost míti za pouhý mechanický resultát zjevů předchozích. Vždyť již tyto dřívější zjevy byly též nutnosti podrobeny! Mimo to jest tato nutnost, jak již řečeno, jen podmíněčná, t. j. síly přírodní musí tak, jak nyní působí, jen tenkrát působiti, mají-li touto působností směřovati k nynějšímu svému účinu. Tedy jen účinný fysických sil

podmiňuje jejich pravidelnou, nezměnitelnému fysickému zákonu podrobenou působnost. Z čehož patrno, že zákonitost a nutnost hmotných činností jest toliko prostředkem k účelu. V účelu, jemuž slouží, má tedy svou dostatečnou příčinu. Kyslík a vodík mají každý pro sebe svůj význam ve přírodě, ale jsou také vzájemně pro sebe určeny, aby se vespolek spojovaly a živému tvorstvu vodu poskytovaly. Mathematically zcela určité poměry, v nichž se tyto dva živly ve vodu slučují, jsou nám patrným důkazem, že účel této chemické sloučeniny — voda všemu ústrojenstvu ve přírodě tak důležitá — veškeren pochod, v jakémž se kyslík a vodík ve vodě spojují, již apriorně určoval a řídil. A co platí o této chemické činnosti kyslíku a vodíku, platí o každém ději přírodním. Každý zahrnuje v sobě již apriorně jistý směr jen k jednomu určitému účínu. Směr tento jest v každé činnosti hmotné obsažen. Že však každá hmotná bytost jen jedním určitým způsobem jest činna, to musí míti svou dostatečnou příčinu. A příčina tato nemůže býti jiná, než dosažení jistého účelu. Kdyby světové bytosti nesměřovaly svými činnostmi k určitým účelům, neměla by veškera nutnost a pravidelnost dějstva přírodního žádného dostatečného důvodu. A proto musí ve všech činnostech hmotných účelné příčiny právě tak působiti, jako příčiny účinkující podrobené nutnosti fysikálních zákonů.¹⁾

Nebude nepadno, všeobecně udati cíle, k nimž směrnost hmotných činností ve přírodě zřízena jest.

Každá hmota snaží se předně zaujati jistý prostor, z něhož vypuzuje každou jinou hmotu, která do něho vniknouti usiluje. Rozsažnost hmoty v prostoru (rozprostrančenost) má její neprostupnost za následek. Hmota snaží se dále zachovati svůj původní stav. Je-li v klidu, nepočne nikdy sama od sebe se pohybovati, k tomu třeba zevnějšího popudu vnější síly. A naopak, je-li v pohybu, nezastaví se též sama od sebe, i k tomu jest potřebí vnější síly. A konečně snaží se o své zvláštnosti s jinými hmotami se sdíleti. Tot jsou tři hlavní cíle, k nimž veškera činnost hmotných bytostí směřuje. A tato trojí směrnost jest základem a podmínkou všeho řádu světového. A poněvadž příroda ve všech svých činnostech řídí se těmito cíli ještě před jejich dosažením, — neboť svými činnostmi jich teprv dochází — jest nezbytno přírodu sobě mysliti jakožto soustavu nejrozmanitějších prostředků k uskutečnění

¹⁾ Pesch. I. c. S. 395 ff; srv. Dr. Franz Erhart. Mechanismus u. Teleologie. Leipzig 1890. S. 24 ff.

jistých ideí zřízenou. Kdyby běhu přírody neovládaly idey a neřídily ho k určitým cílům, veskeren světový pořádek zůstal by duchu lidskému na věky temnou záhadou. Že ve přírodě rozumný pořádek vládne, toť děj samozřejmý, kterého proto nikdo, tedy ani materialistická přírodověda nemůže popírati. Kde však pořádek, tam také účel a cíl tohoto pořádku. Aby však členové tohoto pořádku skutečně došli cíle, který jim příslušnost k tomuto pořádku ukládá, musí se řídit ve svých činnostech zákonem cíli přiměřeným. Než všechny tyto v pojmu pořádku obsažené momenty předpokládají s náprostu nutností rozumný plán, v němž ideálně předjato vše, co v pořádku pak konkrétně se uskutečňuje. Poněvadž však ideální, rozumný plán pořádku, který ve světě jest uskutečněn, nedá se odvoditi ze světové hmoty, nezbyvá, než útočiště bráti k inteligenci nadsvětové, která světový plán ještě přede vznikem světa pojala a zařídila podle něho pořádek, jak se nám nyní všude ve všemíru jeví. Poněvadž však příroda jakožto dílo všemoudré a všemohoucí bytosti Božské musí cíle sobě vytknutého dosíci, — kdyby ho nedosáhla, spadla by vina na samého Boha, jenž buď nevěděl aneb nedovedl přírodu hned na počátku tak zaříditi, aby cíle svého skutečně došla — musí také její jednotlivé bytosti podle své povahy tak býti zřízeny, aby s úplnou jistotou k neprostřednému cíli svému spěly a tak svým způsobem spolupůsobily k dosažení cíle celému všemumíru vytknutého. Proto musí hmotné bytosti ve svých činnostech býti také vesměs podrobeny hmotné nutnosti. Kdyby s touto nutností nepůsobily, byly by již přirozeně neschopny, by došly cíle, k němuž byly určeny. A proto mechanistický přírodopis vede zcela nutně k teleologickému názoru světovému. Tím jest již překonán čirý a výlučný mechanismus, jenž ve přírodním životě vidí jen lokální pohyb. Nábor teleologický nepopírá nikterak v dějstvu přírodním pohybu tohoto, ale podrízuje jej vládě příčin účelných.¹⁾

2. Ve přírodě ústrojně.

§ 101.

Účelnost a účelná směrnost ještě jasněji se jeví v říši organické.

Kdežto všechna účelnost v říši neústrojně směřuje ku předmětům vnějším, má v ústrojenstvu za účel vznik, rozvoj a rozplod vlastního organismu.

¹⁾ Pesch. I. c. S. 360 ff.; E. Domst Vorges: Cause efficiente et cause finale. Paris 1888., p. 121, 599.

Kde působí účinkující příčiny, tu vytvářejí části celek. Kde však účel vládne, tu se tento poměr obrací. Celek vytváří ze sebe části. 1) Celek, tak říkáje, bdí nad vývojem a výtwarem svých částí. Každý organismus chová v sobě svůj vlastní organisační plán. A tento plán jeví se na venek zvláštní organoplastickou silou, kterou mnohý ústrojenec může sobě nahraditi i celé údy, jichž násilně byl zbaven. Uřízne-li se zahradnímu hlemýždi (*Helix pomatia*) hlava, brzo mu narůstá nová i s týkadly a ostatními ústrojími. Ztratí-li rak buď nohy aneb klepeta, nabývá zase nových, které ztracené úplně nahrazují.

Jednotlivé části každého organismu nevyvíjejí se o sobě a pro sebe, nýbrž zároveň s ostatními částmi. Proto vládne mezi nimi na všech jednotlivých stupních jejich vývoje úplná souměrnost a harmonie. Podle toho, jaký úkol mají v hotovém organismu, přicházejí k platnosti již v průběhu svého vývoje.

Žádná část není druhé části na závadu a na překážku. Žádná z nich není organismu zbytečná, všechny se na vzájem doplňují, všechny mají své zvláštní důležité úkoly, které ke způsobu života, který ústrojenec vede, stojí v mathematicky úplně vypočítané proporci. Tak směřují u ryby vsecky údy její, žabra, ploutve, ocas atd. k životu ve vodě, u dravce k pronásledování, uchvacování a rozdracování kořisti. Podle toho jsou zřízeny jeho drápy, kly a vsecky ostatní údy tělesné. Přírodověda má úplně pravdu, praví-li, že živočich, poněvadž má údy toho neb onoho rázu, vede také těmto svým údům přiměřený život. Ale tím neřeší otázky, odkud a k čemu má právě tyto údy, které jsou jen jistému způsobu života přizpůsobeny. Pohledme na př. na motýla, jak se z vajíčka, housenky a pupy vyvíjí. Na každém z těchto různých stupňů svého vývoje má různé orgány, které jsou pro něj na tomto stupni bez významu, pak-li odezřeme ode příštího tvaru, v něž se má proměnit. Ve vajíčku jsou již obsaženy zárodky krátkých noh a přádelných a žvýkacích orgánů pro housenku, v housence jest mastná látka pro pupu, v pupě zárodky křídel a dlouhých noh pro motýla. 2) Jak jest možno zneuznávat, že tyto pochody k potřebě budoucí směřují?

Podobné poměry, které při housence, pupě a motýlu pozorujeme, dějí se při všech výše organisovaných zvířatech, jak ptácích tak i ssavcích, s tím toliko rozdílem, že změn těch tu tak snadno

1) Trendelenburg. Logische Untersuchungen. 2. Bd. S. 19.

2) Dr. Karl E. von Baer Reden. Braunschweig 1886. S. 53, 58.

nepozorujeme, poněvadž se ve vnitru vejce, pokud se týče, ve vnitru lůna mateřského dějí a toliko po dobu embryonálního vývoje trvají. Počátek tohoto vývoje pochází z oplozené bunice, která ve svém prvém vzniku tak jest malá, že jí nelze neozbrojeným okem ani pozorovati. A přece se ze zárodečné nepatrné bunice vyvíjí celý podivuhodný organismus s veškerým množstvím svých nejrozmanitějších údů. Vývoj organismu z původního zárodku děje se takovým způsobem, jako by v rostlině, pokud se týče, v živočichu sebevědomý a rozumný stavitel seděl, jenž z látek, které v organismu nalezá a které sobě ze vnějšku přibírá, tvoří prvotný zárodek, zárodek tento rozčleňuje a rozvětňuje, až z něho konečně celý organismus se všemi jeho jednotlivými údy vytvoří.

Rostlina jest organismus, jenž jednou svou částí, kořeny, do země se ponořuje a tu se nejrozmanitějším způsobem rozčleňuje, aby tu potřebnou potravu v sebe přijímala, druhou však částí do výše se pne, aby vzduch a světlo v sebe ssála. Do vzduchu se povznášející část jest u většího počtu rostlin opatřena kolínky, které stonku větší síly dodávají a tak jej uschopňují, že nepříznivým vlivům větru může vzdorovati. Květ a plodidla nejsou než posledním vývojem listových okruží. V semeni, k jehož vytvoření veškeren rostlinný vývoj spěje, jest již celý příští organismus obsažen. Nej důležitější částí zralého semene jest klíček, jenž jest ostatně již malou mladistvou rostlinkou, ze kteréž se za příhodných okolností (za dostatečného tepla, světla, vlhka) nová rostlina téhož druhu vyvíjí. Na klíčku rozeznávati obyčejně pníček a kořínek, jakož i jeden, dva neb více listků, kteréž klíčními listky čili dělohami slují. Vloží-li se sémě do vlhké půdy, prodlužuje se kořínek a vniká hlouběji do země. Klíční listky vyrůstají ze země, zelenají se a tvoří prvé lupeny vznikající rostliny. Stonek, jehož v semeni ani nelze pozorovati, prodlužuje se a dělí se v několik částí, kolínky od sebe rozdělených, až konečně celý vývoj květem a plodem se dovršuje a ukončuje.¹⁾

Uvážíme-li vývoj tento od semene, které bylo vloženo do země, až k novému semeni, které ze květu uzrálo, vidíme zcela patrně, že jej ovládá a řídí určitý plán. Poněvadž v semeni jest celá rostlina ve vloze již obsažena, dříve než se z něho vyvinula,

¹⁾ Dr. Karl E. v. Baer, op. c. S. 194; srv. Natur u. Offenbarung. 1894. Zweckmässige Einrichtungen für die Befruchtung u. Frucht der Pflanze. Von P. Martin Gander. O. S. B. S. 385 ff.

směřuje plán tento vždy k něčemu budoucímu. A proto organického života nelze bez účelné směrnosti ani pomysli. 1)

Ještě patrněji jeví se tato účelná směrnost ve vývoji živočišstva.

Uvažme jen na př. vývoj kuřího vejce. Vejce ve vaječniku skládá se pouze ze žloutku, ve kterém však jest již zárodková bublina obsažena. Toto vaječnickové vejce jest uzavřeno v blánitém vaku, jež v dalším postupu svého vývoje protrhuje a vniká do nálevkovitého počátku vejcevodu. Nato se utvoří kolem žloutku tak zvaná blána Dutrochettova, pak vznikají šňůry, které udržují žloutek uprostřed vejce, později usazuje se bílek a to nejprvé hustší kolem žloutku, pak řídkší, jež se uzavírá blanou papírovou a konečně skořápkou vápenitou.

Na svrchní části žloutku pozorovati tak zvané očko zárodkové. Toto očko má, bylo-li vejce zúrodněno, jen jednu střední skvrnu, v opačném případě mnoho skvrn roztroušených.

Rozvoj zárodkového očka počíná částečným rýhováním žloutku, jehož střední část bledne a nabývá podoby baňkovité. Ostatní část žloutku jest jen potravou vzrůstajícímu zárodku. Po rýhování utvoří se na obvodu žloutku tři blánité vrstvy, v nichž a to ve vnější vzniká pokožka, v ústřední smyslové nervstvo, žlázy a cévy a ve vnitřní pokožka vnitřní a střeva. V jedné čáře splývá vnější a prostřední vrstva a tvoří sloupec rosolový jakožto počátek páteře. V dalším pochodu rozvoje jeví zárodek ohyb šijový, jež jest uzavřen v mázdře ovčí a spojen na břiše se žloutkem a s cévnatou mázdrou močovou. 2)

Na obou stranách páteře tvoří se dva záhyby, které se znenáhla v rouru mění. Vnitřní stěna této roury se ode vnější odděluje a přechází v hlavě v mozek, v trupu v míchu. Tím jsou nejhlavnější části ptačího organismu v zárodku vytvořeny a zdokonalují se pořád více, až kuře se ze skořábky vylíhne.

Že nenáhlý vývoj kuřete z vejce se řídí na výsost účelným a rozumným účelem, jest tak samozřejmo, že jest zbytečno, tuto

1) Srv. Natur u. Offenbarung. 1882. Wunder des Pflanzenlebens. Von Dr. v. Schütz. S. 147 ff.; 1889. Die zweckmässige Einrichtung der Achsenorgane der Pflanze, von Martin Gander O. S. B. S. 459 ff; 513 ff; 599 ff; a od tébož autora: Die zweckmässige Gestaltung des Pflanzenblattes v ročníku 1892. Str. 577 sled. a 671 sled. a Zweckmässige Einrichtung der Blüte v r. 1893, str. 129 sled.

2) Dr. Karl. E. v. Baer op. c. S. 195; sr. Dr. A. Frič. Přírodopis živočišstva. Praha. 1875, str. 340 sld.

pravdu obšírně dokazovati. Jen na některé nápadnější momenty v tomto vývoji chceme upozorniti.

Nejpodivuhodnější zjev poskytuje oko. Ačkoliv sluneční světlo na jeho vznik a vývoj nikterak nepůsobí, přece se tak vytváří, aby je mohlo vnímati. Mimo to počíná vznik a vývoj jeho nepoměrně brzo, mnohem spíše než vývoj okončin, což zajisté nebude nám s podivením, uvážíme-li, kolik rozmanitých částí oko v sobě obsahuje. Aby se tyto části, jako rohovka, duchovka, zřítelnice, blána cevnatá s černou hmotou slíznatou, blána bílá a síťová, hmota skelná v zadní komoře oka, přední komora se hmotou vodnatou, čočka atd. mohly utvořiti, musil si vyvíjející se zárodek prvé potřebné k tomu látky ze žloutku a bílku připravit. Již rozmanitost chemických pochodů k utvoření těchto látek nezbytných přesahuje všecky naše pomysly. A co teprv říci o processu samém, jehož se zárodek podjati musil, než vývoj na výsoť komplikovaného ústrojí očního dokonal!? A veškeren tento vývoj děje se v každém vejci téhož druhu vždy naprosto týmž způsobem a postupem.¹⁾ Ostatní části hlavy, jako na př. zobák, vznikají mnohem později, než oči.

A jak podivuhodně vznikají též ostatní údy těla ptačího!

Když již páteř v hlavní podstatě se vytvořila, vznikají po obou jejích stranách stěny, na nichž brzo pozorovati po dvou nádorech, prvních to počátečních okončin. Přední z těchto nádorů rostou zvolněji a tvoří křídla, zadní vyvíjejí se rychleji a mohutněji a přecházejí v nohy.

Zatím co kuřeti narůstají křídla a nohy, vzniká také jeho zobák, jenž na konci končí tvrdým a poměrně ostrým hrotem. Jak důležitý jest pro kuře tento útvar zobáku k dokončení jeho vývoje ve tvrdé vejci skořábce!

Když jest kuřátko již vyvinuto a svůj dosud stažený krk natahuje, zaryje ostrým svým zobákem do tvrdého obalu, jenž pak již nemá dosti síly, aby tlaku hlavy dále vzdoroval, a proto se prolomí a kuřátku východ z jeho dosavadního vězení umožní. Sotva však kuře ze skořábky se vylíhlo, stává se onen ostrý hrot na zobáčku zcela zbytečným a proto mizí.

Již vejce samo jest tak zřízeno, že své zárodečné očko vždy na horu obrací, ať se jím jakkoliv kroutí. Toto zřízení působí, že vznikající zárodek jest vždy k tělu vysedající slepice obrácen a tak vždy pravidelně zahříván. Okolnost ta jest obzvláště důležitá pro vejce, která se kladou do velmi jednoduchých hnízd, aneb na holou

¹⁾ Dr. Joh. Ranke. Der Mensch I. Bd. S. 134.

skálu, jak se u některých ptáků brodáků děje. Slepice nemůže skály dostatečně zahřáti, stačí však ku přiměřenému zahřívání zárodku ve vejci k jejímu tělu obráceného.

A toto zřízení záleží ve zcela jednoduché mechanické úpravě vejce.

Otevřeme-li velmi opatrně slepičí vejce, vidíme, že ze žloutku jak k ostřejšímu tak i tupému konci vejce vedou dvě točené šňůrky. Bílek, jenž neprostředně žloudek a tyto šňůrky obkličuje, jest pevnější a tužší, než na jiných místech, nejzažší však jeho vrstva, která se neprostředně skořábky dotýká, jest úplně tekutá. Dotčenými šňůrkami jest žloudek v tekutině bílkové k oběma koncům skořábky tak připevněn, že na straně, na které se zárodečné očko jeví, nalezá se jeho menší a lehčí část, než na straně opačné. Následek toho jest, že při každém obrácení vejce těžší část žloutku vždy padá dolů, lehčí však se zárodkem vystupuje nahoru a tak dotýkajíc se neprostředně těla slepice na vejcích sedící stejnou měrou se zahřívá.¹⁾

A jaká na výsost důmyslná proporce vládne mezi jednotlivými údy každého organismu! A což ještě je podivuhodnější, jest úplně symmetrický vývoj této proporce. Již v lůně mateřském vyvíjejí se jednotliví údové každého zvířete tak, jak jeho fyzický tvar žádá. A bylo-li zvíře zrozeno, postupuje ve svém vzrůstu podle téhož zákona, který již v lůně mateřském jeho embryonální vývoj a výtvar řídil. Tato proporce jest podle matematického výpočtu zcela přizpůsobena všem oněm rozmanitým fyziologickým funkcím, které v životě zvířete všem jeho jednotlivým údům konati bude. Když na př. sochař chce z beztvárného kamenného balvanu zhotoviti sochu, musí si prvé učiniti model týchž rozměrů, v jakých sochu samu chce vytvořiti. A než počne v balvan dlabati a rýti, určuje si v něm jisté pevné orientující body, kterými se při veškeré práci řídí, aby neporušil přirozené úměrnosti mezi jednotlivými částmi a údy sochy. Kdyby tak nečinil, nezhotovil by sochu, představující osobu lidskou, nýbrž pouhou karikaturu. A této úměrnosti musí ještě bedlivěji dbáti, má-li zhotoviti kopii některé již existující sochy, jen ve větších rozměrech. A proto musí každý sochař (podobně jako i malíř) velmi dobře znáti anatomickou stavbu lidského těla. A i kdyby byl ve svém umění mistrem na slovo vzatým, přece se mu sotva kdy podaří, aby zhotovil sochu anatomicky naprosto bezvadnou. Znalci umění řeckého a římského tvrdí, že ani nejkrásnější sochy, které se nám zachovaly,

¹⁾ Dr. Karl E. v. Baer l. c. S. 199.

nejdou prosty všech vad anatomických. A přece pokládají se sochy tyto, jako na př. Medicejská Venuše, Farneský Herkules, Belvederský Appolo, Umírající šermíř atd. dosud za nedostížné vzory umění sochařského. A nedovede-li ani nejgeniálnější umělec úplně napodobiti úměrnost těla lidského, ačkoliv vzor její má před očima, jak jest možno mysliti, aby se organismus zvířecí ze svého beztvárného zárodku vyvinul pouhou činností mechanických sil beze všeho účelného, veškeren vývoj ovládajícího plánu?

Uvážíme-li, že zárodek při vzniku svém jest tak malý, že ani pouhým neozbrojeným okem nemůže býti pozorován a že teprv později nabývá určitějšího tvaru, a přirovnáme-li jej k úplně vyvinutému organismu, jak ohromný pozorujeme tu rozdíl! Ačkoliv různá vejce ssavců na prvním stupni embryonálního vývoje téměř ničím se od sebe neliší, přece jest v každém hned při vzniku jeho celý tvar jeho druhu zcela určitě a přesně preformován. Než však se ssavec ze svého vejce v lůně mateřském vyvine, musí vejce jeho procházeti nesčetnými proměnami, až dostoupí onoho stupně vývoje, na němž se stává samostatného života schopným. A tento pochod a postup zárodku od pouhého hmotného bodu až k úplně vyvinutému organismu jak nesčetný počet nejsložitějších fyziologických, chemických a fysikálních výkonů zahrnuje v sobě! A tyto nejrozmanitější výkony směřují s nejvyšší pravidelností v nejkrásnější harmonické součinnosti k jedinému jen cíli, k vytvoření živočišného organismu a k uschopnění jeho ku zvláštnímu životu, jenž jeho druhu jest vlastní. Poněvadž však vývoj tento děje se jen znenáhla, zahrnuje v sobě nesčíslný počet přechodných tvarů, které jsou všemu empirickému zpytu nepřístupny. ¹⁾ Až dosud podařilo se vědě pozorovati a popsati jen nejhlavnější fase tohoto vývoje. Ale kdyby jí bylo i možno vystihnouti všechny tyto nesčetné přechodné změny, přece by nám toliko podala vysvětlení, jak se tento vývoj děje, ale nikterak, proč se takto děje. Poněvadž však embryonální vývoj postupuje nade všechny naše pomysly a představy rozumně, nestačí na jeho vysvětlení pouhé hmotné mechanické příčiny, jak materialismus míní.

Úměrnost, která vládne mezi jednotlivými údy každého organismu, jsouc úplně podle budoucích jejich činností vypočítána, může býti dílem jen rozumné příčiny, která každému zvířeti určitý způsob života určila a podle toho také jeho ústrojí zřídila. A poněvadž příčina tato všechna jednotlivá zvířata plozením do

¹⁾ Ranke, l. c. S. 142. ff.

života uvádí, musila již zárodku vštípiti plastickou sílu, kteráž by z něho celý organismus se všemi jeho jednotlivými údy podle ideálního typu jeho druhu vytvořila.

Ale nejen všechny údy každého organismu souborně stojí k sobě v poměru nejkrásnější harmonie, nýbrž i každá jeho část o sobě jest co nejrozuměji zřízena. Tak jest kostra těla zvířecího nedosažným vzorem pro každý umělý mechanismus. Cuvier podal důkaz, že kostra svou symmetrickou stavbou představuje nám ideál nejdokonalejší architektiky.

Jako kostra tak i tkanina svalstva jest co nejmoudřeji zřízena. Každý ze svalů, jichž lidské tělo na př. čítá 320, skládá se z tenkých, jednoduchých, jen drobnohledem viditelných tak zvaných prvotných vláken, která se zase v silnější vlákna — ve vlákna druhotná — slučují. Vlákna tato se dále ještě spojují a tvoří tak zvané svazečky, ze kterých konečně svazky vznikají. Každý sval jest takto složen z několika větších svazků, které leží buď rovnoběžně vedle sebe, aneb se spojují v rozličných větším dílem ostrých úhlech.

Svaly jsou na konci opatřeny šlachami, kterými jsou ku kostře připevněny. Mimo to stojí svaly i mezi sebou různými šlachami a svazy ve spojení. Tímto svým organickým spojením poskytují tělu plnost, oblost a což obzvláště na váhu padá, neobyčejnou sílu, pohyblivost a pružnost.

Harmonická součinnost svalstva vzněcuje a zvyšuje veškery výkony tělesné, jako pohyb, dýchání, zažívání, vyměšování látek zbytečných a škodlivých, tlukot srdce, oběh krve atd. Totéž říci o tepnách, žilách a střebavkách: mléčnicích a miznicích v těle živočišném. Jakou to podivuhodnou rozvětvenost a složitost a při tom přece zase úplně harmonickou spojitost a sjednocenost jeví všechny tyto rozmanité krvovody těla živočišného! Jako ve přírodě vody v mořích, v těchto ohromných vodojemech, se shromažďují a odtud parami do vzduchu vystupují a pak jakožto dešť na zemi padají a v potocích a řekách zase do moří se vracejí, tak proudí krev ze srdce, této krevní nádržky pro veškero tělo, do tepen, z těchto vlévá se vlásečnicemi do žil, ze kterých pak zase do srdce se vrací. Všechny ústroje tělesné udržují se ve svém trvání a ve své pravidelné činnosti jen tím, že krev ustavičně každému jednotlivému údu docela podle jeho zvláštního určení potřebné látky přivádí. V kostech ukládá fosforečné vápno, ve svalech dusík, ve slinových žlázách slinu, v uších vosk ušní, v nehtech a vlasích

látku rohovou, ve žlučném měchýři žluč, v mykteru (ve slinici břišné, Bauchspeicheldrüse) šťávu mykterenovou, v ledvinách moč; ve střevním průchodě (kyšce) sliz střevnou, v plicích kyselinu uhličitou atd. A to činí krev vždy v pravý čas, v potřebném kvantu a v takovém chemickém sloučení, jak toho ten neb onen úd vzhledem k výkonům, které pro celý organismus koná, právě potřebuje.¹⁾ Avšak krev by nemohla konati těchto služeb jednotlivým údům, kdyby jí srdce ustavičným stahováním a roztahováním v pravidelném oběhu neudržovalo, kdyby plíce bez přestání neoddechovaly, kdyby žaludek pravidelně nezažíval a nerv sympathycký ustavičně nervů motorických a těmito nervy svalů srdečných, plicných, střevných atd. v pohybu neudržoval.²⁾

Každý úd živočišného těla má svůj přiměřený účel, k němuž jest nade všechny naše pomysly důmyslně sestrojen. Ale i ty části lidského těla, které na prvý pohled žádnou zvláštní ústrojností se nevyznamenávají, jako na př. jednotlivé kosti, jeví při místnějším ohledání tak mistrovské zřízení, že v nás až úžas budí.

Uvažme na př. stehenní kost lidského těla. — Kost tato jest duta a jest proto při vši síle a pevnosti mnohem lehčí, než kdyby byla massivní. Ale co jí zvláštní pevnosti dodává, jest zřízení stěn její vnitřní dutiny. Roura kosti stehenní jest uvnitř na hořejším a dolejší konci opatřena zvláštními, v pravidelných křivkách sestavenými trámky a závorničky, které jsou tak zřízeny, že zcela přesně souhlasí s oněmi konstrukcemi, které ze zákonů mechaniky nutně vycházejí, položí-li se do počtu tlačící a tažné síly podle míry zátěže (Belastung) na stehenní kost působící a vyšetří-li se přímky tlaku a tahu uvnitř této kosti. Plastická síla lidského těla přivádí na stehenní kosti k platnosti ona důmyslná pravidla moderní mechaniky, podle kterých naši inženýři, ovšem způsobem jen nedokonalým, budují různé železné konstrukce při mostech, skřípcích a t. d.³⁾

Toto podivuhodné zřízení stehenní kosti teprv v poslední době pozoroval Dr. J. Wolf a uveřejnil o něm obsírné pojednání v padesátém svazku Virchowova Archivu.

Že na vysvětlení tohoto zjevu mechanické přírodní síly nestačí, toť věc evidentní. Beze příčin účelných všude ve přírodě vládnoucích

¹⁾ Löhner. Naturwissenschaft und Culturleben. Hannover 1859. S. 70.

²⁾ Ranke. Der Mensch. 1. Bd. S. 30 ff.

³⁾ Hartmann. Philos. des Unbew. edit. cit. 1. Bd. S. 163.

zůstane důmysl konstrukce stehenní kosti záhadou naprosto nepochopitelnou.

Neméně účelně jest zřízena každá zvířecí okončina. Popatřme jen na nohu koňskou. Vyvinutý její prst, na jehož kopytem popnutou špičku kůň došlapuje, není, jak by se na prvý pohled zdálo, pouhým kusem bezcitného rohu, nýbrž skládá se asi z 500 tenkých lupenů látky rohové, z nichž lupen k lupenu zcela přiměřeně přiléhá. Ještě větší počet podobných rohových vrstev má v sobě kopyto samo. Kůň odpočívá tímto způsobem na tolika elastických pérech, kolik rohových listů počítá noha jeho, a péra tato, jichž v celku jest na 2000, konají nejen koni, nýbrž i jezdců služby neocenitelné.

A jaké divy obsahují v sobě různé výkony života organického! Pohledneme-li místněji na život organický, vidíme všude, že přírodní nutnost jest účelnosti podřízena. Příroda neústrojná musí každé rostlině potřebnou potravu poskytovat. A co zde především jest nápadno, jest okolnost, že každá rostlina ze země, ve které roste, bere si právě ty chemické prvky a látky, ze kterých se její jednotlivé části skládají. Každá rostlina zapouští své kořeny tak hluboko do země, jak ku svému životu potřebuje, a přitom hledá vždy směrů, kde nejméně překážek nalezá. Mimo to povznáší se se svým stonkem a svým listím do vzduchu a obrací se ke slunci. Listí náleží proměňovati šťávu potravní z kořenů přijatou a stonkem dále rozváděnou. Za tím účelem přijímá potřebné plynovité látky ze vzduchu a vydává ze sebe zbytečné plyny a páry malinkými otvory, jež obyčejně průduchy slují. Jmenovitě ssaje v sebe za světla kyselinu uhličitou a vydychuje navzájem kyslík. Že skladby a rozklady hmotných látek v organismech namnoze podle jiných zákonů se dějí, než sloučeniny, pokud se týče, rozklady minerální, jest všeobecně známo. Na této různé zákonnosti sloučenin neorganických a organických zakládá se rozvrh chemie neorganické a organické.

Také živočich upravuje si potravu, kterou ve přírodě nalezá, jak jeho organismus toho žádá. Za tím účelem ji žvýká, rozkusuje a smíšenou se slinou uvádí do jícnu, který ji polyká a žaludku odevzdává.

Toto polykání potravy žádá ústrojů nad míru důmyslně zařízení.

Z úst vniká potrava do dutiny hltanové, která přechází v zadu v jícen, v předu v průdušnici. Otvor průdušnice jest opatřen

příklopem. Nad těmito dvěma otvory jsou v dutině hltanové a to v jejím stropě nozdry, vnitřní totiž otvory nosní. Aby sousto neupadlo do průdušnice, uzavře se při každém polknutí otvor její příklopem či jazýčkem, tak že sousto přes příklop hltanový jako přes spuštěný můstek do jícnu se svezí. A aby při polykání nemohlo sousto vzhůru do nozder zablouditi, tomu brání opět přepona patrová.

V okamžiku totiž, kdy sousto z dutiny ústní do dutiny hltanové vstoupí, uzavře se příklopem hrtan a přepona patrová se ohrne vzhůru a nazpět a uzavře otvory nozder. —

Abý každé sousto jícnem do žaludku vpravené přišlo ve styk se sliznou žaludkovou blanou, posetou nesčíslnými žlazami, které žaludkovou šťávu v jednotlivá tělesná ústrojí odvádějí, jest žaludek ve stálém pohybu, který vzniká střídavým stahováním obdélných a kruhovitých vláken a který se nazývá hýbáním stílavým.

A jak důležitý úkol v zažívání koná zmíněná šťáva žaludková! Šťáva tato jest čistá, bezbarvá tekutina zákyslé chuti, která v sobě chová zvláštní ústrojnou zaživací látku, tak řečeny pepsin, jímž potrava v chymus se proměňuje. Bez pepsinu jest všecko trávení a zažívání zhola nemožno. —

Trávení není však ještě v žaludku ukončeno, nýbrž pokračuje ve střevech, která jsou opatřena podobnou zaživací silou, jako žaludek. Vrátníkem vychází strávenina ze žaludku do dvanáctníka a odtud do střeva tenkého, kdež působením žluči a sliny břišní mění se v chylus, jehož výživných látek střebavky a krevnice v nesčíslném množství zde umístěné vyssávají a krvi přivádějí. Konečně vchází strávenina všech výživných látek prostá do konečníka, odkud z těla vychází.¹⁾

Uvážíme-li pokrm a nápoj, kterého člověk požívá, a přirovnáme-li k němu různé části a údy lidského těla, ve které se mění, jak nevýslovně zložitým processem musí tu látky do lidského těla vcházející procházeti, než dosahují účelu svého! Kolik přerozmanitých a přesložitých ústrojů spolupůsobí tu harmonicky v tomto výživném pochodu těla lidského! Ačkoliv věda všemožně se namáhá, aby vystopovala a popsala výživný process tento, přece se jí dosud nepodařilo, do všech záhybův a oklik jeho nahlednouti. Upozorňujeme jen, že lékařská věda na př. dosud neví, k čemu slezina v lidském těle slouží. A veškera tato podivuhodná součinnost nejrozmanitějších

¹⁾ Hyrtl: Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Wien 1867. 10. Aufl. S. 616 ff.

údů lidských, směřující k vývoji a zachování lidského života, má býti účinem pouhých mechanických, úplně slepě působících sil hmotných?!

Podobně složitý jest process, jímž dýchání a plazení se děje.

Ještě větší divy v sobě chová soustava nervová, která činnost všech ostatních ústrojů každého živočicha řídí a život a zdraví jeho podmiňuje.

Soustava nervová dělí se na soustavu živočišnou a rostivou čili vegetativní (sympathickou).

Soustava živočišná skládá se z mozku, míchy a nervů z ní vycházejících. Soustava tato řídící duševní stránku života lidského, podmiňuje s vědomím spojené projevy citu a pohybu.

Nervstvo rostivé vládne tajuplným výkonům, které se z vlády vědomí a vůle vymykají, jako jsou přerozmanité výkony výživy.

Každá nervová soustava má část ústřední a část obvodní.

Ústřední část soustavy živočišné jest mozek a mícha, část obvodní jsou bílé, měkké provazce, které v tenoučce nitky se rozvětvují a nervy slují.

Ústřední část soustavy vegetativní skládá se ze dvou podél páteře od prvního obratle šíjového až ke kostrči se táhnoucích provázků, které na některých místech se spojují v uzliny, tak zvané pletěze uzlinové (plexus gangliosi) a odtud pak nervy do rozličných částí těla vysílají.¹⁾

Nervy živočišné jsou oblá aneb trochu sploštěná, celistvá, bílá, z nervoviny (Nervensubstanz) a několik mázder složená, provázkovitá tělesa, která přechoasto se rozvětvující zabíhají do všech údů těla a končí v tenoučcích, zraku neozbrojenému neviditelných nitkách. Běh jejich jest z pravidla přímočárny, zřídka kdy křivý a doprovází obyčejně cévy, zvláště cévy tepny. Každý nerv skládá se z jednotlivých vláknitých svazečků, z nichž každý opět složen jest z tenoučcích vláken zvláštním spojivem sloučených. Spojivo toto přecházejíc v pevnější mázdru obejímá konečně rourovitě celý nerv a sluje ponervici. Vlákná nervová jsou dle počtu svého spojena ve svazečky buď původní, neb řady druhé, třetí atd.

Rozvětvení jest u rozličných nervů též rozličné. Některý nerv se rozvětvuje brzy po svém odloučení ode svého ústředí, jiný činí tak teprv na konci svém. Opětné spojování (anastomosis) větví nervových děje se dosti často a záleží v tom, že svazečky dvou neb i více nervů, pokud se týče, jejich větví v téže pochvě běží

¹⁾ Ranke: Der Mensch. I. Bd. S. 29 ff.; sr. Dr. Vladisl. Šír: Tělo- a zdravotná věda str. 102 sláá.

vedle sebe nepronikajíce se vespolek, jako se při cévách stává. Na některých místech spojují, splétají a křížují se vlákna rozmanitým způsobem a tvoří tak zvané pletěze nervové (plexus nervosi), které bývají někdy vyplněny uzlinami, což obzvláště v pletězích menších se jeví.

Nervy živočišné jsou vodiči dojmů. Dojmy vycházejí buď ze středu, t. j. z mozku a rozvádějí se od tohoto středu obvodně do dalších končin jednotlivých ústrojův; anebo naopak vycházejí z obvodových těchto ústrojův a mžikem unášeny bývají k mozku. Nervy, které vnější dojmy k mozku donášejí, slují nervy čijící, nervy pak dojmy vnitřní ode středu mozku do jednotlivých údů vedoucí slovou nervy hýbavé. Je-li nerv čijící něčím podrážděn, působí pocit, na př. pocit barvy, zvuku, bolesti, byl-li podrážděn nerv hýbavý, působí pohyb, na př. stáhnutí svalův atd.¹⁾

Činnost nervstva v těle zvířecím jest tak nekonečně složitá a rozmanitá, že se dosud vědě nepodařilo, po všech cestách a stezkách jejích temných a tajuplných zátočin ji vystopovati. Ale tolik jest úplně jisto, že věda, čím více do těchto zátočin vniká, tím jasnější podává důkaz, že činnost nervová nedá se naprosto bez účelného plánu vysvětliti.

Pohledme na př. jen na tak svané bezděčné pohyby v životě živočišném.

Moderní fyziologie nazývá pohyby bezděčnými (reflektorickými, zvratnými) ty, které ústřední nervové ústrojí (mozek s míchou) byvši čijícími nebo vegetativními nervy vzrušeno, hned po tom beze všeho vědomí a beze vsí rozvahy hýbacími nervy ve svalech působí.²⁾

Neprostředné, smyslným dojmem způsobené bezděčné pohyby záležejí v tom, že příslušné čidlo přichází do takového postavení a do takového napjetí, jakého k postřehnutí vnějšího předmětu na smyslovou mohutnost působícího jest potřebí. Jakmile se člověk nějakého předmětu dotkne, ihned své prsty přiměřeně pohybuje, jakmile něco ochutná, ihned slinu v ústech vylučuje, slyší-li za sebou nenadále nějaký zvuk, mimovolně se obrací tam, odkud zvuk se dotýká sluchu jeho, představí-li se nějaký předmět zrakům jeho,

¹⁾ Ranke: l. c. S. 31.

²⁾ Wagner's: Handwörterbuch der Physiologie Bd. II. S. 542. Artikel „Nervenphysiologie“ von Volkmann. Co Dr. Eug. Kadeřávek ve své Psychologii str. 273. praví o bezděčných pohybech, že nevycházejí z ústředních ústrojů mozku a míchy, nesrovnává se s naukou moderní fyziologie.

ihned se čůčka očí jeho vzdálenosti a duhovka jeho světlosti přizpůsobuje atd.

K nejdůležitějším reflektorickým pohybům velikého mozku, následujícím na dojmy smyslové, náleží onen odstředivý proud, jenž pozornost naši podmiňuje a všechny poněkud jen jasnější postřehy naše umožňuje. Tento pohyb následuje na popud, kterého nervy čidel působením vnějších hmotných předmětů zakoušejí.

Je-li však mozek jinak již zaměstnán, že nemůže na tento popud reagovati, stává se, že člověk nepozoruje předmětu na jeho zrak působícího, neslyší zvuku sluchu jeho se dotýkajícího atd. V tomto případě pravíme, že něco přehledl, přeslechl. Není-li však člověk jinak zaměstnán, pak každý předmět na jeho smysly působící zcela bezděčně jeho pozornost vzbuzuje.

Bezděčné pohyby jevíme obzvláště tenkrát, hrozí-li některému našemu údu, nebo vůbec celému tělu nějaké nebezpečí. Letí-li nám nějaký předmět do očí, mimovolně je přimhuřujeme, hlavou, ano celým tělem se mu vyhýbáme, nebo mu ruku nastavujeme. Podobně chráníme od úrazu jiných údův, ano i cizích předmětů. Padá-li sklenice se stolu, u kterého sedíme, mimovolně po ní rukou sáhne, abychom ji zachytili. Tento pohyb jest právě tak bezděčný, jako když před kamenem naproti nám hozeným stranou uhneme. Kdyby nebyl bezděčný, nýbrž následoval teprv na rozvahu a soud: „nyní letí proti mně kámen; aby mě neporanil, musím mu hlavou, po případě celým tělem uhnouti,“ zajisté bychom se svým rozhodnutím přišli z pravidla pozdě.

Nejpodivuhodnější reflektorické výkony jeví se obzvláště ve složitých pohybech, jimiž člověk usiluje zachovati rovnováhu těla svého při chůzi, jízdě, tanci, tělocviku, klouzání, padání atd. Kdykoliv člověk uklouzne a již již k zemi padá, mimovolně a bezděčně tělo své do takového postavení uvádí, aby své těžiště uprostřed zachoval. Podobně si počíná, jde-li po uzoučké lávce atd. Je-li člověk nucen skočiti přes široký příkop, jednoduchým pohledem na šíři jeho poznává, mnoho-li svalové síly má potřebí, aby jej na druhou stranu přeskočil. A všechny tyto a podobné výkony dějí se mnohem snáze, jistěji i elegantněji, než pohyby, které člověk koná teprv po rozumné rozvaze. Ano rozvaha a vědomí jest namnoze těmto pohybům jen na závalu. Proto jde osel a mezek po nebezpečné cestě mnohem jistěji, než člověk, jenž o nebezpečí sobě hrozícím uvažuje. Také náměšičník v bezvědomém stavu chodí a

leze zcela bezpečně po místech, kde by při jasném vědomí zcela jistě zahynul. Neb vědomá rozvaha má často za následek, že se člověk rozpakuje nevěda, co má činiti, a tak se s rozhodnutím opozdívá aneb úmysl svůj jen s nejistotou vykonává, kdežto činnost bezděčná s úplnou jistotou k cíli svému směřuje a k němu také vhodné prostředky volí. Také předcítání a hra na klavír může se bezděčně dít, když člověk při čtení neb hře na jiné věci myslí. Ano stává se, že hudebník někdy v rozespalém, nevědomém stavu klavírní komposice lépe přednáší, než při úplném vědomí.

Ve svých gymnasiálních studiích měl jsem spolužáka, jenž se matematikou velmi rád zabýval. Jednou jsme dostali od profesora A. domácí úlohu, se kterou jsme si nevěděli rady. Zmíněný spolužák počítal o ní pozdě do noci, nemohl však ku správnému výsledku dospěti. I nechal úlohu nevypracovanou na stole a odebral se na lože. Jaké však bylo ráno jeho překvapení, když přišel ke stolu a úlohu vlastní rukou rozřešenou na něm shledal! Musil tedy v noci ve spánku vstáti, rozžehnouti světlo a úlohu vypracovati. — Zjev tento nedá se zajisté jinak vysvětliti, leč z činnosti bezděčné, kterou spolužák jmenovaný, nejsa ve spánku žádnými cizími vlivy a dojmy vyrušován, zcela mechanicky formulku z formulky dovozoval, až úlohu rozřešil. — Zkušenost dokazuje, že často jediný impuls vědomé vůle stačí k vykonání dlouhé řady periodicky se opakujících pohybů, která potud trvá, pokud novým impulsem nebyla přerušena. Tak na př. kdykoliv chei jíti na procházku, stačí jediný úkon vůle pro celou chůzi. Na procházce samé, ať jdu sám aneb ve společnosti přítele, nemyslím již dále na pohyby nohou, pokud se týče, celého těla. Pohyby tyto dějí se tu zcela bezděčně. Podobně se děje i při jiných činnostech našich, na př. při řeči. Kdyby ku každému jednotlivému úkonu těchto činností bylo potřebí zvláštního vědomého impulsu, brzo bychom při těchto činnostech podlehli únavě a ochabnutí, jako se nám dalo, když jsme ve mládí svém počali se cvičiti ve psaní, v počítání, v cizích jazycích atd.

Když člověk delším cvikem osvojí si zručnost a hbitost v nějaké činnosti, na př. ve psaní, nemyslí již při psaní slov na jednotlivé písmeny, nýbrž pouhý pojem či představa v tom neb onom slovu obsažená vede zcela mechanicky ruku jeho. Tak se stává, že může člověk psát a při tom na zcela jiné věci mysliti, aneb zároveň s někým rozmlouvati. Podobně se děje při každé umělé a řemeslné činnosti. Všecky tyto činnosti záležejí více méně v pouhých reflektorických či bezděčných pohybech. Ano můžeme

řící, že není ani jediného vědomého pohybu, jenž by zároveň nebyl spojen se přemnohými bezděčnými pohyby. Kdykoliv chci na př. mluvit, kolik bezděčných svalových pohybů jest tu potřebí, o nichž nemám ani nejmenšího vědomí!

Ve všech těchto případech jest zcela patrné, že vzrušení sensitivních nervů se přenáší na nervové ústředí v mozku a míše a odtud pak přechází na nervy motorické a jeví se pohyby svalovými. Takto vykonává nervové ústředí samo tyto pohyby, vědomá vůle se o ně nestará. A ačkoliv tyto bezděčné úkony se u člověka vymykají z vědomých impulsů jeho vůle, — u zvířete rozumí se to samo sebou — přece jsou vždy úplně rozumné a účelné. Jak možno tuto jejich rozumnost vysvětliti z pouhých mechanických, zcela slepě působících sil, jest naprosto nepochopitelné. Při tom jest také uvážiti nekonečnou rozmanitost a pestrost těchto úkonů. Nejsou dva lidé na světě, kteří by měli úplně stejnou chůzi, stejný hlas, stejné písmo atd. Kdežto mechanické síly, jsouce nezměnitelným fysickým zákonům podrobeny, mají ve veškerém přírodním oboru jen jeden účín, — kámen padá na každém místě povrchu naší země týmž směrem ku středu země, světlo, zvuk šíří se všude stejnou měrou atd. — jsou bezděčné činnosti živočišstva tak nekonečně rozmanité, že na př. při každém pohybu ruky, nohy atd. příslušné svalstvo zcela jinak činno jest. A přece veškerá tato nekonečná rozmanitost slouží vždy jednomu účelu. Každý živočišný organismus jest již tak zřízen, že všechny pohyby, úkony, činnosti, jimiž se rozplozuje, vyvíjí, na životě zachovává, od hrozcích nebezpečí se chrání, jeví s úplnou jistotou, čehož bez účelného plánu v něm uskutečněného a provedeného ani pomysliť nelze.¹⁾

A co o bezděčných činnostech platí, jest také říci o pohybech automatických jak v říši živočišné tak i rostlinné.

Jak podivuhodně jest u každého zvířete zařízen proces dýchací, jenž oběh krve a tímto oběhem veškeren animální život podmiňuje! Vdychováním bývá zdravý vzduch do plic vehnán, vydechováním touže cestou vzduch zpotřebovaný zase z plic vyveden. Hlavní úlohou dýchání jest, aby černá krev se vzduchem do styku přišla a k výživě těla opět schopnou se stala. Za tou příčinou tepna plicní, která ze pravé komory srdce vychází a krev černou do plic vede, rozvětňuje se tu v nejtenčí větvičky, tak zvané vlasečnice. Vlasečnice obklopují a jako jemná síť opřádají

¹⁾ Srv. Hartmann, l. c. S. 113 ff.

sklípký plicní a přecházejí zde v počátky žil plicních. Černá krev touto vlasečnitou sítí protékajíc vyměňuje svůj uhlík a vodík za kyslík, jenž ve sklípkách plicních jest umístěn. Touto výměnou zčervená krev a stává se užitečnou a sbíhá se opět z nesčetných tenoučných vlasečnic ve větvičky větší, až konečně žilami plicními do levé síně srdeční se vlévá, odkud pak dále po celém těle se rozvádí.¹⁾

Také v říši rostlinné pozorovati jest celé množství automatických účelných pohybů.

Pohleďme jen na tak zvaný heliotropismus. Poněvadž každá rostlina listy svými kyselinu uhličitou ze vzduchu za spolupůsobení slunečního světla v sebe přijímá a na vzájem kyslík zase vydychuje, obrací je (listy) ke slunci tak, aby co nejvíce slunečních paprsků na jejich hořejší stranu naráželo. Za tím účelem obrací již stopkovitou část čili řapík svých listů tak, aby jejich plocha čili čepel naproti slunci co nejpríznivější polohy nabyla, a když jí pozbyla, zase jí nabyla. Ano sama matečná lodyha již tak ze semene vyrůstá a se vyvíjí, aby obratu svých příštích lupenů ku světlu slunečnímu nepřekážela.

Abyste však listy samy co možná nejvíce světla slunečního v sebe ssáti mohly, za tím účelem vykonávají nejrozmanitější pohyby, při kterých buď svou světlou aneb stínnou stránku, buď hořejší neb dolejší, buď pravou neb levou polovici svého řapíku dovnitř aneb na venek zahybují a zakřivují. Je-li potřebí, otáčí se i kolem osy svého řapíku. Někdy mohou listy obyč a zkrivení, jehož mají potřebí, aby svou od světla odvrácenou hořejší stranu zase obrátily ku světlu, jen tím způsobem provesti, že na straně sluncem ozářené napřed zvolněji a později teprv rychleji rostou, než na straně stinné.²⁾

Že při těchto mnohonásobných pohybech listů rostlinných síly mechanické a chemické působí, nebude zajisté nikdo popírati, ale že by dotčené přerozmanité obraty a ohyby, na nichž život rostliny závisí, byly účinem pouhých těchto sil beze všeho rozumného účelu působících, toť myšlenka tak absurdní, že její nerozum při prvním pohledu již každému do očí bije.

¹⁾ Šír. l. c., str. 76; srv. Hyrtl. l. c. S. 666 f; Natur u. Offenbarung 1886. Teleologische Beziehungen in den Färbungsgesetzen der Insectenwelt. Von E. Wasmann S. J. S. 321 ff.

²⁾ Hanstein. Der Protoplast. Heidelberg. 1886. S. 270. Srv. Pesch, l. c. S. 253 f.

Účelnost ve přírodě dokazuje také přirozená léčivá síla, již zvířata jsou opatřena.

Touto silou hojí, pokud se týče, opravují zvířata všechny rány a poruchy, které buď na svém těle aneb na svém příbytku z jakékoliv příčiny utrpěla.

Porušil-li někdo ptáku hnízdo, pavouku síť, hlemýžďovi domek, housence závitek, ptáku peří, opravují zase škodu, která jejich příští existenci buď ohrožuje aneb znesnadňuje. Ano tato léčivá síla má tím větší a podivuhodnější účiny, čím zvíře níže stojí.

Rozřízne-li se nezmar (hydra) na několik částí, z každé části vzniká nový živočich. Podobně vyvíjí se u ploštěnek (planaria torva) nové zvíře z každého odkrojku, činí-li jen $\frac{1}{10}$ — $\frac{1}{8}$ díl celého zvířete. Také u červů kroužkovitých (Annelides) děje se rozmnožování nejen vejci, nýbrž také dělením, jež se však na přičítání musí. I když se červům těmto vezme hlava aneb ocas, narostou obě tyto části zase znova. Spallanzani pozoroval, že u mloků čtyři okončiny se svými 98 kostmi a ocas se svými obratly ve třech měsících šestkrátě poznovu narůstají.¹⁾

Všeobecně lze v říši živočišné pozorovati, že každý ústrojenec vynakládá na náhradu ztraceného údu tím více síly, čím jest tento úd důležitější pro život jeho. Tak narůstá červu uříznutá hlava dříve než ocas, u ryby se nahrazují odňaté ploutve v té pořadě, jak jsou jí k plování potřebny, tedy na prvním místě ploutev ocasní, pak ploutve břišní a konečně hřbetové. A když síla organická nestačí k náhradě údu v jeho normálním stavu, přece i z údu znetvořeného, který na místě jeho narůstá, prokmitá vždy hlavní tvar či typus druhu, ku kterému příslušné zvíře náleží. Naroste-li na př. hlemýždi na místě uříznuté hlavy hlava nová, má místo dvou tykadél jen jedno, toto má však zato dvě oči. Čím více jest nějaký úd vydán v nebezpečí poškození, tím snáze připouští novou náhradu. Proto na př. tak snadno narůstají hvězdicím (Asteroidea) jejich ramena, pavoukům nohy, hlemýžďům a broukům tykadla a hmatadla, ješterkám ocasy. Obyčejně mívá každý úd jistý kloub, z něhož regenerace nejsnáze vychází. Stane-li se však, že poškození údu stalo se při jiném kloubu, pak zvíře poškozený úd až k dotčenému kloubu od sebe odvrhuje. Tak činí na př. krabi (Oxistomata) a pavouci.

Ještě podivuhodněji jeví se regenerační síla u sumýšů (Holothurioidea) v jižním moři u ostrovů Filipinských zjištěných. Tito

¹⁾ Hartmann, l. c. S. 127.

ostnokožci živi se piskem koralovým. Byli-li z moře vyloveni a vloženi do čisté sladké vody, vytlačují ze sebe svou kyšku (Darmkanal) s plicemi a ostatními ústroji s kyškou souvisejícími a tvoří si ihned vnitřnosti nové, změněným poměrům přiměřené.

Čím více po stupnici živočichů vystupujeme, tím více přírodní léčivé síly ubývá, až konečně v člověku dochází stupně nejnižšího. Ale přece i na těchto nejvyšších stupních života zvířecího síla tato zcela patrně se jeví.

U ssavců bylo často pozorováno, že čočka z jejich oka vyňatá byla za nějakou dobu novou nahrazena. Také u lidí na zákal operovaných někdy se čočka úplně regeneruje.

Ostatně není třeba na důkaz této přírodní léčivé síly na tyto neobyčejné a mimořádné zjevy se odvolávati. Každá sebe menší rána říznutím způsobená vydává svědectví pro tuto sílu.

K zahojení každé rány říznutím způsobené jest na prvním místě potřebí, aby proříznuté cévy co nejspíše a nejlépe se ucply. Zatím účelem sedá se vyteklá krev a tvoří zátku cévu uzavírající. Zátka tato musí později krví býti resorbována. Asi za dvanáct hodin vylučuje ze sebe rána bílou tekutinu (tak zvaný plastický výměšek), která ihned hustne a mění se v blánovitý neprůhledný novotvar, jenž ránu uzavírá a znenáhla se svaly řezem od sebe oddělenými srůstá. Tento novotvar není žádnou beztvárnou látkou, nýbrž tkaninou, jež s buničnou tekutinou, která z rozříznutých svalových stěn vytéká, hojně jest smíšena. A tkanina tato jest matičnou půdou, z níž každý organický novotvar, jako svalstvo, cévy, šlachy, nervy a kůže vyrůstá, až svaly srostou a rána se úplně zacelí.

Také jest na výsosť zajímavo, jak si organismus pomáhá, nemůže-li na př. zlámaná kost úplně srůst a se zahojiti.

Je-li zlomenina jednoduchá, t. j. dotýkají-li se zlomené plochy, nastane zánět okolních částí a pak kosti samé. Následkem zánětu vypotí se plastický výměšek, který se konečně v kost (spojidlo, kallus) promění. —

Nedotýkají-li se zlomené části, utvoří plastický výměšek na konci každé zlomené části obal či kapsli, která svými cévami zlomenou kost s okolními měkkými částmi v organické spojení uvádí. Je-li kost rourovitá, utvoří se z morku na obou koncích zátka, jež obě roury uzavírá. Současně, co obaly obou konců kostí tvrdnou, a v huspeninu a konečně v kost samu se mění, absorbuje morek obě zátky kostní roury na obou koncích uzavírající.

Nemohou-li vůbec zlomené části srůsti, pak se na koncích zaokrouhlují a spojují se mezi sebou buď šlachami, které na obou zlomených částech se utvoří, anebo tak zvanými lichými klouby, t. j. jeden konec zlomené kosti vytváří se v dutinu, do které druhá zlomená část svým zaokrouhleným koncem zapadá. Oba konce zlámaniny, kloubová koule s jedné a kloubová pánev s druhé strany, jsou pak šlachovou či svazovou kapslí spojeny a aby se o sebe nemnuly, docházejí z měchýře mezi nimi nově utvořeného potřebného mazu.¹⁾

Podobný proces se děje při vymknutí kostí, které nebylo správně napraveno.

Na výsost podivuhodný jest proces, který se v lidském těle děje, kdykoliv některé sekrece nenalezají přirozeného otvoru. To lze pozorovati již při všech přirozených sekrecích, jako při slzách, slině, žluči, moči atd. Nemohou-li svými obyčejnými otvory z těla lidského se vyměsiti, otevrou si průchody (tak zvané píštěle) na nejbližších, pokud se týče, na nejpříhodnějších místech, kterými vycházejí z lidského těla potud, pokud jejich normální otvor není, jak náleží, zase upraven. Tyto abnormní otvory podobají se úplně otvorům přirozeným, což se tím stává, že na stěnách jejich se sklípkovitina proměňuje v blánu sliznou, již vyměšované nezdravé látky nemohou pronikati. Někdy si musí tyto látky mnohými ústroji cestu raziti, než se na venek dostanou, na př. z játer do žaludka neb do střev, aneb bránicí (Diaphragma, Zwerchfell) do plic. Tu zajisté se nedá z pouhých fyzických, mechanicky působících sil vysvětliti, proč hnis právě jen tím směrem, jenž jest zdraví těla nejpříhodnější, si z těla na venek cestu razí, proč jen tímto směrem sklípkovatinu svalstva rozkládá a v tekutinu proměňuje a při tom ještě otvor, jež si takto tvoří, uvnitř sliznicí opíná, aby ostatního svalstva na svém průchodu nenakazil.

Ještě nápadnější jest tento zjev při vnitřní nekrosi (sněti či mrti kosti). Odumírá-li vnitřní vrstva kosti, tvoří se otvory na vyměšování hnisu v její vnější vrstvě, a když i tato odumfela, pak vznikají tyto otvory v nově se tvořící, odumírající části obkličující kosti a to hned od počátku jejího vzniku, při čemž žádného hnisání v ní pozorovati nelze. Tyto otvory jsou uvnitř hladkou blanou potaženy a prodlužují se v píštěle či střily (Fistl), jimiž se hnisavé látky až na povrch těla odvádějí. Tyto střily zůstávají

¹⁾ Hartmann: l. c. S. 132 f.

potud otevřeny, pokud nějaká kůstka v nově utvořené kosti hnisá a hojí se samy, jakmile zmíněná kůstka byla odstraněna.¹⁾

Snad žádná část lidského těla nevyznamenává se tak přesnou exaktností, jako právě konstrukce kloubová. A přece při tom pozorujeme na druhé straně patrnou volnost, s níž jednotlivé klouby daným poměrům se přizpůsobují. Nicméně šetří lidské tělo ve všech svých kloubech co nejpřesněji všech zákonů mechaniky. Kloubové poměry jednotlivých kostních konstrukcí jsou však tak složité a rozmanité, že se k lidské kostře žádný sebe umělejší a důmyslnější mechanický stroj nedá přirovnati. Proto mechanice lidského těla při výtvaru jeho kloubů nestačují jednoduché mechanické konstrukční tvary, jako válec, válcová výseč, koule, koulová číška či mísa, kteréžto tvary v našich mechanických strojích shledáváme. V lidském těle není téměř nikde ani tak zvaného šarnýrového pohybu, ani pohybu mathematicky pravidelné koule ve přiměřené pánvi. Co při prvním pohledu upomíná na válec anebo na válcovou výseč, jeví se při místnějším zpytu býti skladbou nejrozmanitějších základních konstrukcí, mezi nimiž vedle válce a válcových výsečí také šroub a matice se objevují. Na místě kloubové koule a kloubovitě vykrojených kloubových pánvi ořešců (Nussgelenke), kterých se v mechanických strojích používá, naskytují se v lidském těle v tak zvaných koulových a ořešcových kloubech části přiměřených, na výsost složitých rotačních ellipsoidů (schodničníků). Tím docházejí jednotlivé údy lidského těla téměř nekonečné pohyblivosti a nabývají tak schopnosti k nejrozmanitějším výkonům, kterých život lidský při své nevystihlé mnohotvárnosti nezbytně žádá.²⁾ A nejsou-li pouhé mechanické hmotné síly s to, aby bez rozumné je vedoucí a řídicí příčiny zbudovaly nejjednodušší mechanický stroj, jak jest možno jen rozumně pomysleti, že by tělo lidské se svou schopností k nesčetným výkonům bylo pouhým účinem přírodních mechanických sil zcela nutně beze všeho rozumného účelu působících? —

Jako jest každý zvířecí organismus zcela účelně zřízen, aby rostl, se vyvíjel a na životě se zachoval, tak jest také uschopněn, aby se rozplozoval a tak svůj druh stále udržoval. A zřízení toto jest tak podivuhodné a tajuplné, že až dosud vědě se nepodařilo odhaliti a vysvětliti všecka ta nesčetná tajemství, jež pohlavní pojímání a páření v sobě kryje. Již rozdíl mezi mužským a ženským po-

¹⁾ Hartmann: l. c. S. 133 f.; Živa. Ročník II. (1896). Fysiologie a účelnost. Str. 33 sládk.

²⁾ Ranke: l. c. S. 414.

hlavím, který u všech výše organisovaných živočichův existuje, a který jest nejpodstatnější podmínkou všeho pohlavního plození, jest zjev, který se nedá vysvětliti z pouhých mechanických fysických sil beze všeho účelného plánu působících. Proč z téhož úkonu soulohu, pokud se týče, pojímání a páření se rodí individuum někdy mužského, někdy ženského rodu, dosud věda nevystihla. Ano i poměr počtu jedincův obojího pohlaví zůstává v každém druhu v celku beze změny, a na otázku, proč se tak děje, nemá věda, která účelnost ve přírodě popírá, žádné odpovědi. A pak, jak moudře se jeví říje u každého zvířete! Dostaví se v jistou dobu, jež jest úplně přiměřena jak způsobu jeho života tak i ročnímu počasí a životním podmínkám na tomto počasí závislým. Také doba březí jest u každého zvířete zvláštním způsobem jeho života podmíněna. A jak těsně jest říjnost každého zvířete ohraničena! Jakmile zvíře ji ukojilo, necítí dále jejího mocného ostnu. Příroda sama vykázala mu jisté meze, jichž zvíře nemůže překročiti. Jen tak se stává, že se každý druh stále a pravidelně rozplozuje.¹⁾

3. Zvířecí pud důkazem účelné záměrnosti ve přírodě.

§ 102.

Poněvadž život přírodní dostupuje v živočichu nejvyššího svého vrcholu, proto také i účelnost, jež veškeré přírodě vládne, dochází v něm nejdokonalejšího svého výrazu, jeví se jakožto účelná záměrnost. A tuto záměrnost pozorujeme především co nejpatrněji v pudech zvířecích, jimž proto zvláštní pozornost jest nám věnovati.

Abychom do vnitřní povahy a bytnosti těchto pudů vnikli, jest nám ze přirozenosti lidské vycházeti. Ačkoliv člověk duchovým životem svým nekonečně nade zvíře jest povznesen, jest přece právě tak, jako každé zvíře životem smyslovým (živočišným, animálním) opatřen. A poněvadž život smyslový u člověka a u zvířete jest specificky týž, musí se též stejně jeviti. Z té příčiny můžeme směle z povahy smyslového života u člověka na povahu téhož života u zvířete souditi.

Jest známo, že člověk dlouhým cvikem nabývá rozličných zručností řemeslných a uměleckých. Když se počíná hoch nějakému řemeslu učiti, nedovede ze začátku ani přiměřených nástrojů vhodně do rukou vzíti, a každý výkon, jímž učení své počíná, jest spojen

¹⁾ Srv. F. Bettex. Natur und Gesetz. Biefeld Leipzig. 1897 S. 94 ff.

s nemalou námahou. Teprv později, když již po delší dobu bedlivě a pozorně byl pracoval, nabývá menší aneb větší zručnosti v řemesle svém. A když se řemeslu zcela vyučil, tu již nemá potřebí, aby při každém jednotlivém výkonu jasně a zřejmě mysl svou k němu obracel. Často bývá zcela jinými myšlenkami zabrán a přece koná zcela řádně práci svou. Tu nahrazuje dobytá hbitost a zručnost úkonnou pozornost řemeslníkovu. Podobně, jako člověk, jest i zvíře mnohými zručnostmi opatřeno, s tím toliko rozdílem, že člověk si je musí teprv dlouhým cvikem opatřovati, kdežto zvíře má je již vrozeny. A zručnost tuto, jíž zvíře od přirozenosti k jistým činnostem směřujícím k zachování buď individuálního života aneb života celého druhu jest opatřeno, nazýváme zvířecím pudem.

Každý živočich jest již přírodou obdařen zručnostmi, jimiž přiměřenou potravu sobě vyhledává, hnízdo sobě staví, v jistých dobách do jiných krajín se stěhuje atd. Na důkaz uvedeme jen některé případy.

Jakmile kůře ze skořábky se vylihne, ihned rozeznává svoji potravu ode všeho, co by mu škoditi mohlo. Každý pták staví již první hnízdo tak, jak jeho přirozenosti a způsobu života jest přiměřeno a to i tenkrát, když ještě nikdy dříve neviděl, z jakých látek se skládá a jakým způsobem jest zbudováno.

Pouhý pohled na přirozeného nepřítele naplňuje zvíře nepokojem a strachem a pudí je, aby se před ním zachránilo. Jakmile kvočna spatří luňáka ve výši nad sebou se vznášejícího, ihned dává kuřátkům, která okolo ní se batolí, výstražné znamení a svolává je pode svá ochranná křídla. A to činí kvočna i tenkrát, když ještě nikdy luňáka neviděla, rovněž jakož i kuřátka k ní útočiště berou, i když nikdy ještě před tím výstražného toho hlasu neslyšela.¹⁾ A s jakou jistotou poznávají své nepřátele, s takou zručností a dovedností hledí se před nimi ukryti aneb v útěku spásu nalezi. Také hrabání, jež na př. u druhu kuřího záhy se objevuje, jest následkem vrozeného pudu. Zajímavý pokus v té příčině podnikl dr. Allen Thompson. Týž nechal několik kuřat vylihnutí na koberci, na němž pak ještě několik dní byla chována. Kuřata nejevila žádné náklonnosti k hrabání; jakmile jim však nasypal na koberec něco písku, ihned počala jej rozhrabovati.²⁾ Dá-li se myš ke kotěti záhy matce odňatému, které před tím

¹⁾ Altum „der Vogel u. sein Leben.“ 5. Auf. Münster 1875. S. 215.

²⁾ Vesmír, ročn. 15. čl.: „O pudu zvířecím“ od F. Kafky, str. 18.

ještě nikdy myši nevidělo, ihned lze pozorovati, jak se kotě ježí a jak vrčí způsobem zvláštním, zcela rozdílným od podobného projevu při hraní aneb při krmení. Přírodozpytec Schneider pozoroval kdysi, jak želva se namáhala, by rozkousla ulitu (Schneckenhaus), v níž se poustevnícký rak (Pagurus Bernhardus) zdržoval. Jak známo, zalézá rak tento do prázdných ulit mořských plžů, aby se každého úrazu uchránil. Jakmile se želva ulity chopila, zalezl rak do ní a ani se v ní nehýbal. Želva nemohouc ulity rozkousnouti, upustila na chvíli od svého úmyslu a hledala jiné potravu. Rak vystrčil ihned klepeta a chtěl z ulity uteci. Jakmile jej však želva spatřila, chopila se znovu ulity a snažila se svými čelistmi ji rozdrtit. Přestrašený rak schoval se zase a seděl tiše v ulitě. Konečně se přecť želvě podařilo ulitu na jednom místě prokousnouti. Jakmile poustevník ucítil nebezpečí sobě hrozící, vylezl z ulity, hledě na zem se dostat. Želva majíc další kousání za zbytečné, pustila ulitu a chtěla raka téměř již vylezlého se zmocniti. Toho okamžiku použil ustrašený rak a skryl se mezi větším kamením. Želva ještě ode svého úmyslu neupustila. Ještě několikráte se pokoušela zmocniti se raka v kamení skrytého a teprv po opětných marných pokusech vzdala se úmyslu svého.

Kutilka písková (*Ammophila sabulosa*, die Sandwespe), jež jest našim domácím včelám aneb obecným vosám velmi podobna, žíví svou ponravu jistou housenkou, kterou, poněvadž nemá síly ji usmrtiti, musí napřed aspoň ochromiti. Housenka tato má však nervová ústředí po všech devíti člancích těla svého rozdělena. Aby tedy celou housenku umrtvila, co činí kutilka? To, seč by sotva byl i nejučenější a nejzkušenější universitní professor fyziologie. Svým žihadlem píchne do každého článku a to právě do bodu, v němž se všechny jednotlivé jeho nervy sbíhají. A když tuto operaci devětkrát po sobě se vši precísností vykonala a tak housenku vši pohyblivosti zbavila, popadne ji za šíji a zavlče ji do hnízda své ponravu.¹⁾

Často se stává, že zvířata nemohou na předchozím stupni svého života míti ze zkušenosti ani nejmenšího ponětí o budoucím účelu, k němuž svou činností směřují, a přece se s účelem tímto nikdy neminou. To platí hlavně o všech přerozmanitých projevech pudu zvířecího, na kterých závisí jak individuální tak i rodový život každého zvířete. Zjevy tyto lze pozorovati nejen u zvířat dorostlých, nýbrž již také u mláďat.

¹⁾ F. Duilhé de Saint-Projet: *Apologie des Christenthums* (Übers. von Carl Braig). Freiburg im Br. 1889 S. 363.

Včely na př. snášejí v létě med pro příští zimu, již nikterak neznají. Jak každý včelař ví, zmírají včely, které přezimovaly, jakmile z nasazeného červa nové pokolení se vylíhlo. A ani toto první pokolení zimy se nedočká, poněvadž věk včely v době letní přes šest neděl z pravidla nikdy netrvá. — Hmyzové kladou svá vajíčka právě na ta místa, kde jejich ponravy dostatečnou výživu nalezají, ačkoliv sami zcela na jiných místech žijí a jinou potravou se živí. Tak na př. španělská moucha (*Lyssa visicatoria*), jejíž ponrava může se toliko v bunicích medových plástů vyvíjeti, klade svá vajíčka do kalíškův oněch květů, z nichž včely med snášejí. Ponravy v kalíškách vylíhnuté zachycují se včel med hledajících a dostávají se tak do buníc medových, kde úplného vývoje docházejí. Poněvadž však hmyz tento nikdy neviděl, kde jeho rodielé vajíčka položili, a jaká potrava na nižších stupních jeho vývoje jest mu nejužitečnější, jest nemožno nějakou rozumnou rozvahu při něm předpokládati. — Housenka bourovce hruškového (*Saturnia pyri*) zhotovuje sobě z pevných chlupů závitek, ježž na jedné straně otvorem opatřuje. Poněvadž tyto chlupy jsou přes otvor jen jemnými nitkami spojeny, dají se ze vnitřku velmi snadno rozhrnouti, a motýl může beze vší obtíže vylezti, kdežto zevnější tlak chlupy vždy těsněji svírá a tak každému živočichu vchod do závitku zamezuje. Tomuto tak vhodnému zařízení závitku, jež vývoj motýla z housenky podmiňuje, nemohla se housenka přiučiti ode svých rodičů, kteří v době, když housenka závitek buduje, jsou již dávno mrtvi. Tohoto umění nemohla sobě osvojit ani dlouhým cvikem, poněvadž dílo jen jednou koná, ani zkušeností a napodobováním cizích vzorů, poněvadž žije úplně osamoceně. A proto nezbyvá, než předpokládati vrozený pud, jímž bourovec nevědomě sice, ale úplně účelně koná vše to, co jeho životu a vývoji jest nutno a prospěšno.

Nejznamenitější příklady podivuhodného pudu u hmyzu pozorovati lze u vos duběničvých, u nichž se dokonce setkáváme s rodozměnou. Dva různé rody doplňují se navzájem svou instinktivní činností. Rod jeden klade vajíčka na př. do listů, kde vznikají duběnky, z nichž vyvinuje se rod druhý, jenž však klade vajíčka svá jinam, na př. do pupenců, kde vznikají duběnky jiné, z nichž líhne se opět rod prvý. Každý tento rod ocituje se ve zcela jiných poměrech životních: jeden jest samobřezný, druhý se páří.¹⁾

¹⁾ Vesmír. I. c., str. 18 sld.

Aby se zvíře změněným životným poměrům, do kterých bylo uvedeno, mohlo přizpůsobiti, musí jeho pud do jisté míry býti proměnlivý a ohebný. V této příčině vypravuje přírodopysce Huber ze života včel velmi zajímavý případ. „V zimě spadl včelám plást nedobře připevněný ke dnu, na němž stanul v poloze souběžné s ostatními plásty. Včely nemohly prostoru mezi svrchním krajem plástu a stropem vyplniti, nemajíce k tomu v nepříznivé zimní době dostatečného vosku a nechtějíce k tomu užiti svých zimních zásob medových. Aby přece spadlý plást upevnily, ohlodaly vosk z okrajů delších buněk na ostatních plástech a upevnily spadlý plást velkým počtem voskových provázků k pláštům sousedním a ke stropu; některé z těchto provázků byly podporami, jiné závěsy a jiné příčnými trámcí s podivuhodným důmyslem rozdělenými. Avšak nejen to; včely poučeny byvše touto nehodou hleděly se zajistiti pro každý podobný případ a proto i ostatní plásty, které dobře ještě byly upevněny, při stropě sesílily a vespolek k sobě upevnily. A práci tuto vykonaly v polovici ledna, kdy včely jinak nepracují a jen v chomáči při stropě se drží.“¹⁾

Jindy učinil Huber pokus, že včelám při stavbě plástu v cestu postavil skleněnou plochu. Včely, aby se jí vyhnuly, byly nuceny ohnouti plást v pravém uhlu a připevniti ho k sousední dřevěné stěně. Při tom stavěly buňky voštinové na straně vypouklé větší, na straně druhé menší, tak že tyto byly třikráte až čtyřikráte menšího průměru, dle toho, jak ohyb plástu toho žádal. Avšak nejen hořejší průměr buněk byl těmto změněným okolnostem přiměřen, nýbrž i jejich část základní a tudíž i celý jejich tvar, tak že buňky na vypouklé části plástu byly jehlancovité, hrotem ku mezistěně plástové obrácené, kdežto buňky duté části byly rovněž jehlancovité, avšak užším koncem na venek ústící.²⁾

Jasný příklad podobné změny pudu podává také stavební pud mravenců, kteří se přizpůsobují všem okolnostem, budující svá nepravidelná hnízda z látky jakékoliv a na místě, které se jim za tím účelem nejlépe hodí.

Proměnlivost a ohebnost pudu lze pozorovati obzvláště u ptactva a to ve způsobu, jakým svá hnízda staví. Tak na př. náš domácí vrabec staví na stromech hnízdo kryté, při stavění vyhledává chráněných dutin, kdež si zřizuje hnízdo velmi

¹⁾ V. Vesmír, I. c. str. 255.

²⁾ L. c.

nedbale. Často vezme také zavděk s hnízdem, které laštovka opustila.

Podobně se chová zlatohlávek, jenž v hustém listí buduje si hnízdo otevřené, pohárovité, na místě však méně chráněném hnízdo kryté, s otvorem postranným.¹⁾

Při této měnivosti a ohebnosti pudu, kterouž každé zvíře v jistých mezích vzhledem k různým poměrům životným jest opatřeno, může se také státi, že zvíře se těmito poměrům jen nedokonale přizpůsobuje a tak samo sobě záhubu strojí. Nieméně jsou tyto případy proti pravidelnému a zcela účelnému působení vrozeného pudu jen výjimkou. Tak moucha masařka klade vajíčka z pravidla do zahnilého masa, ale někdy také do květu smrdutky (*Stapelia hirsuta*), jejíž zápach jest podoben zápachu nahnilého masa. Podobně se stává, že moucha domácí klade někdy vajíčka do šňupavého tabáku.

Co jsme na těchto několika případech ukázali, platí o všech činnostech pudových. Zvíře jedná účelně, avšak této účelnosti není si vědomo. Nejedná tedy podle úvahy a rozvahy, jak člověk činívá, nýbrž vlastní svou přirozeností bývá puzeno, aby své činnosti řídilo k cíli, jehož celá přirozenost jeho žádá, a volilo zároveň prostředky, které k němu také neomylně vedou.²⁾

Že však veškery na pohled sebe rozumnější a rozvážnější výkony živočišného života dějí se úplně nevědomě a bezděčně beze vší soudnosti, vysvítá z toho, že zvířata i tenkrát pudem svým ve svých činnostech se řídí, když tato činnost jest úplně bezúčelná a zbytečná. Slepice hrabe po potravě na př. nejen na hnojišti, nýbrž také tenkrát, když stojí na hromadě pšeničné. Veverka skrývá v kleci potravu svoji právě tak, jak činila, dokud ještě byla na svobodě. Podobně i bobr jeví v zajetí právě jako na svobodě pravou manii ku stavbě, každý kousek dřeva, každou třísku atd. snáší bez ustání na jedno místo, ačkoliv námaha jeho jest úplně marna. Podobně všechna ostatní zvířata.

Z toho také dále vysvítá, že účelnost, s jakou pudů zvířecí působí, jistými hranicemi jest obmezena a vyměřena. Jen ty činnosti jsou účelné, kterých jest zvířeti k zachování života individuálního a druhového nezbytně potřebí. Ve všem ostatním, co tento dvojitý obor přesahuje, jest úplně nerozumno. Kvočna pozná ihned

¹⁾ L. c. str. 256.

²⁾ Hartmann: Philosophie des Unbewussten 9. Aufl. 1. B. Berlin 1882, S. 68—99.

každého dravce i v nejvyšší výši a úzkostlivě varuje před ním kuřat svých. Dá-li jí však hospodyně místo jejích vajec vejce kachní, sedí na nich právě tak, jako na svých, ano i tenkrát něčeho neví, když se jí místo vajec vejčité kousky křídly do hnízda vloží. Křeček rozkousá každému ptáku, kterého chytne, křídla, aby mu neuletěl. Nalezne-li však někde ptáka již mrtvého, poláme mu křídla právě tak, jako ptáku za živa chycenému. Vybere-li kdo mladé ptáky a postaví-li je v kleci na místo, kde bylo hnízdo, krmí je staří jen potud, pokud výživy jejich na svobodě mají potřeby. Uplyne-li doba tato, ihned je opustí a už se o ně nestarají, nepomyslí na to, že v kleci sobě potravy nenaleznou.

Poznává-li člověk budoucí děje a události života přírodního, poznává je toliko z návěstí přítomných, z nichž uzavírá a soudí na to, co z těchto návěstí musí v budoucnosti nutně následovati. A co se vlastností a činností přítomných věcí týká, ty poznává jen vlastním pozorováním a zkušeností.

U mnohých zvířat však lze pozovati poznání budoucích, jejich života týkajících se dějů beze všech přítomných premis, jakož i poznání prospěšné aneb škodlivé povahy věcí beze vší zkušenosti. Příklad prvního poznání poskytuje na př. pud roháčuv (*Lucanus cervus*), jímž si skrýší v zemi ku svému zakuklení vyhrabává. Kukle samičí vyhrabává si dutinu právě tak velkou, jak jest sama, kdežto kukle samčí, ačkoliv velikostí svou od kukle samičí se neliší, dělá si skrýší ještě jednou tak velkou, aby po své proměně v roháče měla pro své parohy dosti místa. V tomto případě nemůže larva roháče samečka ze přítomných svých vlastností nikterak souditi na délku svých příštích parohův a přece si vyhrabuje dutinu své příští délce přiměřenou. Podobných případů lze v životě zvířecím pozorovati nesčetné množství.

Že zvířata vše, co jest jim prospěšno aneb škodlivě ihned beze vší předchozí zkušenosti poznávají a podle toho se také ve svých činnostech řídí, dokazuje na př. fretka (*Mustola furo*) a lesní káně (*Buteo vulgaris*), které zcela jinak se chovají, když jednak slepýše (*Anquis fragilis*) jednak zmiji (*Vipera berus*) napadají, a to i tenkrát, když před tím ještě žádného exempláře ani slepýše ani zmije neviděly. Slepýše jakož i všech ostatních nejedovatých hadů chopí se právě tak, jak se jim namanou, kdežto ku zmiji se blíží s největší jen opatrností a hledí především její hlavu potříti. Jak lze tento zjev vysvětliti? Jedovatosti zmije nemohou ani fretka ani káně znáti ze zkušenosti, když ještě žádné zmije před tím ne-

viděly. Zevnějšek zmije, jenž se neliší valně od slepýše, nemůže býti též dostatečným důvodem tohoto nápadného chování.¹⁾ A proto nezbyvá, než příčiny těchto zjevů hledati ve vrozeném pudu, jímž zvíře za dané příležitosti zcela bezděčně poznává, co mu prospěšno aneb nebezpečno, a podle toho také své chování zařizuje.

Podobná opatrnost, s jakou si fretka a lesní káně počínají naproti zmiji, byla také pozorována u vosí káně (*Pernis apivora* Wespenbussard), která vosy, včely a podobný hmyz jedovatým žihadlem opatřený teprv tenkrát požívá, když se jí podařilo, žihadlo z těla odstraniti.

Že zvířata nebezpečným sobě bytostem, i když jich dříve neznala, ihned se snaží uniknouti, jakmile je zoči, pozorováno na př. u mladého tetřeva již desátého dne po jeho narození. Jakmile zaslechl hlas ve blízké kleci uvězněného jestřába, zděšeně jako šipka odletěl na druhou stranu své klece a zaslechnuv znova hlas jeho, skryl se do kouta, kdež delší dobu skrčen prodlel.²⁾

Jak podivuhodné vědomosti zvířecí život mnohdy předpokládá, vidíme obzvláště na kukačce (*Cuculus canorus*). Samička, jak známo, sama vajec nevysedá, nýbrž klade je, a to každé zvláště, do hnízd nejmenších hmyzožravých ptáků, jako jest na př. zlatohlávek. Poněvadž těmto malým ptáčkům není možno, aby mimo svá vlastní mláďata vykrmili a vychovali také velikého žrouta žežulčina, vyhazuje kukačka, když snáší vejce ve hnízdo pěstouna svého budoucího mláďete, několik jeho vajíček do hnízda již snesených. Jest zajisté již podivuhodno, že žežulka jakožto pták hmyzožravý svá vejce klade zase jen do hnízd ptáků hmyzožravých a to ještě takových, jejichž vejce co do barvy jsou jejímu vejci podobna. Kdo řekl kukačce, že hnízdo ptáka, do něhož v jeho nepřítomnosti své vejce snáší, náleží právě hmyzožravci? Ačkoliv kukačka jest vzhledem k vlhku a zimě velmi choulostiva, přece klade svá vejce často do hnízda pěnice černohlavé (*Sylvia atricapilla*), které jest tak jednoduše zbudováno, že každá i sebe menší zima a vlhkost je proniká, a které následovně žádnému jinému mláďeti mimo mláďe pěničino a žežulčino neposkytuje ochranného útulku.

Kdo řekl kukačce, že její mláďe není chladu- a zimomorno?

Poněvadž kukačka se živí chlupatými housenkami, jichž ku své výživě velikého množství zpotřebuje, má velice vyvinutý žaludek, zato však tak slabá a útlá roditelka, že samička může snést týdně

¹⁾ Hartmann: l. c. S. 83.

²⁾ Vesmír l. c. str. 18.

jen po jednom vajíčku. V celku snáší jich za léto jen asi šest, tak že mezi snesením prvního a posledního vejce doba až šesti neděl uplyne. Poněvadž však kukačka při způsobu své výživy tak dlouho nemůže seděti, ponechává toto dílo ptákům jiným.¹⁾

Kdo řekl kukačce prvníce, když prvé vejce snáší, aby je do hnízda jiného ptáka vložila? A proč neopustí ptáci, jimž kukačka své vejce přinesla, ihned hnízda svého, kterého se jinak pravidelně vždy vzdalují, jakmile při svém návratu něco podezřelého na něm pozorují? A s jak tklivou láskou a hrdinnou obětovností pečují cizí tito živitelé a vychovatelé o mládě žežulčino! Když nemohla jednou pěstounka svého žravého chovance nasytiti, pozvala si čtyři plisky (konipásky), aby ji v tomto nesnadném díle pomoc poskytly. — Co to rozumné rozvahy jeví se v tomto způsobu, kterým kukačka o vysezení svých mláďat se stará a tak svůj druh stále udržuje?²⁾ A podobná důmyslnost jeví se v životě i jiných živočichů.³⁾

Věru až úžas budí geniální důmysl, s jakým včela své voskové bunice staví!

Jak známo, staví včela vždy bunice šestihranné. Dá se však mathematicky vypočísti, že při žádném jiném tvaru bunice nelze prostoru, který plásty v úlu zaujímají, lépe využití a při tom nejméně vosku spotřebovati, jako právě při tvaru šestihranném. Bunice okrouhlé aneb osmihranné zanechaly by mezi sebou mnoho prázdného prostoru, kterého by včely nijak vyplniti a vůbec použiti nemohly. Kdyby však byly trojhranné aneb čtverhranné, pak by se zase velice vzdalovaly ode tvaru kruhového. Tak by žádaly v poměru ku svému obsahu více povrchní plochy a nebyly by za přibýtek pro mladé včely vhodně upraveny.

Včela volila ve své šestihranné bunici ze všech možných tvarů tvar nejen sobě, svému vlastnímu životu, nýbrž naprosto nejvhodnější a nejprospěšnější.

A jak důmyslně teprv jest dno každé buňky zařízeno!

Včela staví na každém plástu dvě vrstvy buněk proti sobě. A jak tu si zase důmyslně vede, aby prostoru při nejmenší potřebě vosku co nejlépe využítokovala!

1) Stimmen aus Maria Laach. Das Kukuksei und seine Räthsel. 1894.

2) König: Das Zeugnis der Natur für Gottes Dasein. Freiburg im Br. 1870. S. 15 ff.; Natur und Offenbarung Münster 1882. Bd. 28. Heft II. článek Tümlerův: Aufgabe und Zweckmässigkeit der Raubthiere in der Schöpfung.

3) Natur und Offenbarung. 1894. Die Brutzeit der Vögel. Von B. Tümler. S. 513 ff. u. 604 ff.

Aby voštiny, jsou-li medem zcela vyplněny, se neprotrhly, musí býti jednotlivé bunice poměrně co nejpevněji k sobě připojeny, a zejména musí jejich dna, kde se bunice obojí strany, pravé a levé, o sebe opírají, obzvláště solidně býti zařízena. Kdyby dna tato byla plochá, snadno by se protlačila, kdyby však byla okrouhlá, pak by se mnoho prostoru zbytečně zmařilo. Proto je staví včela ve formě trojhranných tupých pyramid, jejichž povrch se skládá ze tří kosočtverců. Každý kosočtverec spočívá dvěma stranami na dvou stranách šestihranného buničního sloupu, druhé dvě strany stýkají se se příslušnými stranami svých sousedních kosočtverců. Tak právě vzniká tupá tříhranná pyramida.

Mysleme si vrstvu buníc na pravé straně plástu. Poněvadž všechny bunice na této straně zakončují se proti vrstvě buníc na levé straně tupými tříhrannými hroty, vznikají mezi těmito hroty na levé straně prázdné prostory, které rovněž třemi kosočtverci jsou obklíčeny a proto tvoří také tupé trojhranné pyramidy. A do těchto prázdných pyramid zapadají zase bunice protější levé vrstvy plástu. Buňky obou těchto opačných vrstev jsou tak proti sobě postaveny, že hroty pyramid jedné strany jsou zapuštěny do prostorů, které mezi hroty tří pyramid protější strany vznikají, čili jinými slovy: táž soustava kosočtverců, která pravé buňky uzavírá, jest v jiné kombinaci také závěrem buněk levých. Tím, že každá bunice se opírá svou pyramidou o tři strany protějších buníc, nabývá zvláštní pevnosti a způsobilosti k odporu, tak že poměrně dosti značnou váhu medu snese, i když se plást ploše položí.

Než jak musí zmíněné kosočtverce býti sestaveny, aby pyramidy z nich vzniklé potřebovaly co nejméně vosku, ale při tom přece co možná nejvíce medu v sobě obsahovaly?

Kosočtverec, jak známo, má čtyři úhly, z nichž dva protilehlé jsou tupé, ostatní dva rovněž protilehlé jsou ostré. Dva vedlejší úhly na téže straně kosočtverce rovnají se vždy dvěma pravým čili 180° . Kolik tedy stupňů musí míti protější úhly tupé, a kolik úhly ostré?

Rozřešením této otázky zabýval se již v minulém století známý přírodopyskec Réaumur. Vyměřiv velmi pečlivě úhly, které včela tvoří na kosočtvercích svých pyramid, našel, že tupé úhly mají po $109^\circ 28'$, ostré však po $70^\circ 32'$. Také jiný přírodopyskec, jmenem Maraldi, našel svým měřením tytéž úhly. Nyní však předložil Réaumur učencům své doby tento úkol: „Jest dána šesti-

hranná nádoba, kterou uzavírají tři kosočtvercové plochy. Jak veliké musí býti jejich úhly, aby při nejmenší spotřebě látky, na př. vosku co možná největší prostor zaujímaly?“

König, nejslovutnější matematik tehdejší doby, rozřešil tento úkol tím způsobem, že tupé úhly vypočítal po $109^{\circ} 26'$ a ostré po $70^{\circ} 34'$. Tak shledán mezi stavbou včely a mezi mathematickým výpočtem této stavby rodil 2'.

Kdo z obou se mýlil, a kdo měl měl pravdu? Réaumur, jenž empiricky vyměřil dotčené úhly na $109^{\circ} 28'$ a $70^{\circ} 32'$, aneb König, jenž apriorně mathematickým výpočtem určil je na $109^{\circ} 26'$ a $70^{\circ} 34'$? Skotský matematik Maclaurin nechtěje věřiti, že by se byla včela zmýlila, počal po znovu počítati, dospěl však k téměř výsledku jako König, že se včela při stavbě pyramid, jimiž své buňky uzavírá, mýlí.

Mezi tím se ztroskotala na břehu Skotském anglická loď; jak kapitán tak i mužstvo se zachránilo. Při soudním vyšetřování, kteréž na to bylo zavedeno, ukázalo se, že kapitán byl omylem v logarithmických tabulkách při výpočtu a určení stupně délky v blud uveden. Uslyšev o tom Maclaurin našel také ve svých logarithmických tabulkách tentýž omyl. Poopraviv jej podrobil úhly na kosočtvercích pyramid buničných novému výpočtu a shledal, že tyto pyramidy tenkrát co nejméně vosku žádají a co největší prostor zaujímají, čítají-li jejich tupé úhly po $109^{\circ} 28'$ a ostré po $70^{\circ} 32'$ právě tak, jak včely své pyramidy budují.¹⁾

Kdežto včela koná jen stereometrické konstrukce, zabývá se zobonoska (*Rhynchites betulae*), brouk to, jenž k nosatcům (*Curculionida*) náleží, řešením početních úloh differentciálních a integrálních.

Brouku tomuto jest pečovati o potomstvo za nejobtížnějších okolností.

Předně klade jen malý počet vajíček, která jsou ještě na výsoř choulostiva a citliva, tak že ani vedra ani vlhka nesnesou. Pak jich musí chrániti ode mnohých nepřátel a škůdců, kteří stále o jejich bezživotí usilují. A poněvadž červi jeho jsou slepí, mus se také starati, aby se vylíhli na místech, kde by v neprostředné blízkosti dostatečnou potravu našli. Za tím účelem klade vajíčka

¹⁾ L. v. Hammerstein. S. J. Gottes-Beweise. Trier. 1892. S. 132 ff.; Natur u. Offenbarung. 1883. Mechanisch Erklärung der Bienenbauten. Von E. Wasmann S. J. S. 740 ff.

na listí březové. Aby jich však ani sluneční paprsky nezničily ani ptáci nesezobali, svíjí březový lupen v pravidelný kornout.

Než dílo toto není pro slabého broučka tak snadné. Ode hrotu ku stonku nemůže list svinouti. V tomto případě bylo by mu otočiti střední žebro listu, a k tomu jeho slabé síly nestačí. Ale snad by mohl kornout potřebný vyrobiti si tak, že by spojil k sobě obě polovice listu podél středního žebra jeho? Ani s toto dílo nejsou síly jeho. A kdyby se mu i podařilo list tímto způsobem svinouti, zůstal by zelený a svěží a neposkytoval by vhodné potravy červům jeho, kteří zeleného listí nesnesou. Co činí tedy zobonoska?

Překouše list na příč, ale tak, že prostředního žebra nechává. Jinak by spodní část padla k zemi a zhněla. Ale jak činí tento příční řez, aby z listu pravidelný kornout mohla vytvořiti? Kdyby jej učinila přímočárně, kruhově aneb ellipticky, nikdy by kornoutu nevytvořila. A proto činí řez dotčený tak, jako by kraj listu pokládala za evolventu a dle počtu diferenciálního a integrálního její evolutu v list zařezávala. Tak působí, že svinovací čáry stojí kolmě ku kraji listu a zároveň také tvoří přímky k evolutě. Podle tohoto zákona činí na pravé straně listu od jeho kraje ku střednímu žebrou řez asi ve způsobu stojacího S, na levé straně však ve způsobu ležacího S. Po tomto proříznutí otočí obě polovice listu od kraje až ku středu a učiní z nich pravidelný kornout, jehož konec či hrot jest obrácen ke stopce, otvor však k oběma dolejšími polovicím proříznutého listu. Aby však otvorem tímto do kornoutu žádný nepřítel vniknouti nemohl, ohne špičku listu a učiní z ní příklop či víko, jímž kornout úplně uzavře. Tak opatřuje zobonoska svým červíčkům zcela bezpečné a pohodlné přístřeší.

Aby však malí červi měli dostatečnou potravu, zařezává list, je-li malý, blíže stopky, je-li však velký, činí řez blíže jeho hrotu. Je-li veliké horko, zařízne i do středního žebra, aby se kornout utrhl a do chladné trávy spadl. Jinak by musili červi přílišným vedrem zhynouti. Je-li však deštivo a chladno, pečuje, aby kornout na kmínku viseti zůstal. Kdyby za takového počasí kornout na zemi spadl, musila by vajíčka, pokud se týče, červi chladem a deštěm zahynouti a zhníti.¹⁾

Uvažujeme-li tento věru podivuhodný způsob, jakým zobonoska pro svůj plod přístřeší buduje a o jeho výživu a vývoj se

¹⁾ Wasmann: Trichterwickler. S. 6. ff. sr. v. Hammerstein, l. c. S. 135 ff.; Natur u. Offenbarung 1883. Der Trichterwickler. Ein Bild aus dem Instinktleben der Thiere. Von Erich Wasmann. S. 1. ff.

stará, tu' nemůžeme nepozorovati důmyslu a bystrozraku, jakého ani člověk není schopen. Člověk nabývá svých vědomostí jen zkušeností a studiem, kdežto tento nepatrný a neúhledný nosatec se všemi vědomostmi, jimiž své umělecké dílo buduje, již se rodí. Ačkoliv nikdy kornoutu neviděl, přece jej tvoří s největší přesností. Při čemž jest přede vším na zřeteli míti, že jest sice snadno ze kruhové evoluty příslušnou evolventu sestrojiti, ale nikoliv naopak. K vypočítání a určení evoluty ze příslušné evolventy jest potřebí na výsoť komplikované aplikace počtu differencialního na geometrii. Nahodilé rozřešení tohoto problematu má, jak praví Wasmann S. J., do sebe jen tak nepatrnou mathematickou pravděpodobnosť, že se úplně rovná nice. Rozumné však vypočítání a určení jeho žádalo by učenosti Huygensovy, k níž by učenost všech předchozích učenců v oboru tomto přistoupiti musila. Kdo by však ze kruhové evolventy chtěl vypočísti a určití evolutu a výpočtu tohoto bez učení, rozvahy a cviku prakticky použiti, jak zobonoska činí, teť by musil míti rozum v pravdě obrovský. ¹⁾

Nedošli bychom konce, kdybychom chtěli všechny případy zde uvesti, které účelnost pudu zvířecího dokazují. O tomto tématě jedná již celá literatura. ²⁾ A proto případy uvedené musí nám postačiti.

Poněvadž vše, co ve přírodě jest aneb se děje, má svou dostatečnou příčinu, nemůže ani pud zvířecí bez této příčiny se mysliti. Toť pravda samozřejmá. Než kde hledati příčiny této? Na otázku tuto přírodopytci a filosofové jinak a jinak odpovídají. Všechny tyto různé názory lze však ve tři hlavní věty zahrnouti.

a) Buď povstaly pudy přirozeným chovem v bojě o život, jak darwinovci učí, aneb b) zvířata sama jsou bytostmi intelligentními, aneb konečně c) mají poslední důvod ve příčině intelligentní mimosvětové.

¹⁾ Wasmann l. c. S. 12.

²⁾ Zde toliko uvedeme: Dr. Hagemann: Menschen- u. Thierseele. Natur u. Offenb. 1888. S. 2 ff. Schmick: Geist oder Stoff. 3. Aufl. S. 70 ff.; Antworten der Natur von C. H. 2. Aufl. Graz 1893. S. 81 ff.; Karel Starý: Malice lidu, ročn. VIII. č. 5. str. 114 sl.; E. Wasmann. S. J. Die Psychologie in Eismers „Entstehung der Arten.“ (Natur u. Offenb. 1889. S. 288); téhož: Die sklavenhaltenden Ameisen. (Natur u. Offenb. 1889. S. 471); Schopp, S. J.: Der Lehnhans, sein Nest und dessen Inquilinen (Natur u. Offenb. 1888. S. 187); J. Klika: Brouci, str. 188; téhož: Motýlové, str. 17. Stimmen aus Maria Laach. Bd. 25. S. 272. Natur u. Offenb. 1889. S. 437 ff., 290 ff.; 1890. W. Marshalls Leben u. Treiben der Ameisen von Wasmann, S. J. S. 361 ff.; a v ročníku 1884 od téhož autora: Der Eichenzweigsäger und sein Kunsttrieb; eine Biologie mit Reflexionen.

ad a) Že zvířata ve veškerém svém životě řídí se pudy, toť zjev, jehož nikdo popírati nemůže a také nepopírá. Rozdíl však mezi filosofií peripatetickou a moderními materialistickými soustavami jeví se jen ve způsobu, kterým se původ těchto pudových činností vysvětluje. Moderní, darwinskými zásadami řídicí se filosofie vysvětluje pudy zvířecí podobným způsobem, jakým dovozuje z nižších tvarů tvary vyšší a dokonalejší. Pudy tyto prý se vyvinují dvoji cestou :

1. Vznikáním a děděním jistých náklonností a zvyklostí, z nichž ony, které jsou zvířeti na prospěch, s větší silou se zachovávají a zdokonalují. Pudy takto vzniklé nazývají darwinisté pudy prvotnými. Mimo to vyvinují prý se pudy také

2. děděním původně intelligentních návyků, které však častým opakováním, čili krátce řečeno, ustoupením intelligence staly se automatickými. Pudy tyto jmenují druhotnými.¹⁾

Ve skutečnosti prý se zřídka přihází, že by některý zvířecí pud vzniknul jen jedním z těchto způsobů, spíše prý jest jisto, že původ svůj bere obojím způsobem, jež přispívá tak k výsledku společnému. Tak prý mohou dědičné náklonnosti a navyklé činnosti, jež nebyly nikdy intelligentními, jež však pro svou prospěšnost a užitečnost přiměřeným výběrem byly stále zdokonalovány a upevňovány, býti podkladem pro další jejich vyvíjení a zdokonalování přispěním intelligence. Ale také naopak zvyklosti původně intelligentní prý se po ustoupení intelligence dále vyvíjely tímž postupem, jakým se vyvíjejí pudy prvotné.²⁾

Příklad, že prvotný pud mění a zdokonaluje se inteligencí, podává prý na př. housenka, jež před svým zakuklením upřádá si hedvábné pletivo, na němž by kukli mohla zavěsiti; dáme-li ji do krabičky pokryté musselinem, ihned prý pochopí, že přípravné ono pletivo jest zbytečno a zavěsí pupu svou na musselinu. Nemůže prý býti pochybnosti, že sprádání dotčeného pletiva jest výkonem pudu prvotného, neboť ze zkušenosti nemůže housenka věděti, jakých potřeb bude míti kukle její. Sem prý také náleží příklad, jež vypravuje přírodopysce Knight o ptáku, který hnízdl na výhřevně zahradnické. Týž prý brzo poznal, že za dne stačí vejcem teplo výhřevny, v noci však, kdy teplota ve výhřevně klesne, že nutno jest, aby na vejce se sám usadil. Tyto a podobné případy

¹⁾ Vesmír, I. c. str. 219.

²⁾ Vesmír, I. c.

jsou prý důkazem, jak snadno a rychle prvotné pudy inteligenci mohou se měniti.

Příkladem smíšení opačného, t. j. smíšení pudu prvotného se dřívějším pudem druhotným jest prý na př. severoamerický jeřábek. Pták tento robí si přímo pod povrchem sněhovým chodbu, v jejímž konci se bezpečně ukrývá. Kdyby nějaký čtvernohý nepřítel vniknul do chodby, potřebuje jeřábek prorazití tenký její strop a jest zachráněn. Tato činnost amerického jeřábka zajisté prý vznikla působením intelligence za účelem ochrany.

Časem se ukázalo, že chodba pod vrchem ve sněhu vyhrabaná velice jest prospěšna jak na zachránění jedinců tak i celého druhu. Přirozeným výběrem zdokonalil a ustálil prý se proto původně intelligentní nápad tou měrou, že se stal všem jedincům tohoto druhu návykem dědičně společným.¹⁾

Tento názor o zvířecím pudu jest nynějším přírodopýčům a filosofům, kteří stojí na stanovisku darwinském, bezmála společný.

Než nebude nesnadno dokázati, že i v tom případě, kdybychom všechny hlavní zásady darwinské připustili, vznik a dědičná ustálenost zvířecího pudu podle nauky darwinské samé bez rozumné účel-
nosti nedá se naprosto vysvětliti.

Uvažme za tím účelem tak zvaný prvotný a druhotný pud zvířecí podle terminologie darwinské.

Pud prvotný vzniknul prý v boji o život tím, že vlastnosti a činnosti, jež zvířeti nad jeho soutěžícími soupeři v nějaké příčině byly na prospěch, se v jeho potomstvu přirozeným chovem zachovávaly a zdokonalovaly, až konečně po nesčetných generacích se proměnily ve stálou vlastnost celému druhu společnou.

Že vývoj a ustálenost zvířecího pudu tímto způsobem bez rozumnosti nedá se naprosto mysliti, ukáže jednoduchý počet pravděpodobnosti.

Podle názoru Darwinova vyvinuly se pudy zvířecí k výživě a rozplozování směřující právě tím způsobem, jako všechny ostatní vlastnosti zvířecí, totiž pouhým množením a zdokonalováním oněch nahodile vzniklých činností, které v boji o život zvířeti nad jeho soupeři nějaký prospěch poskytl²⁾.

Mohutnění a konečné ustálení činností pudových dělo se jen znenáhla, právě tak jako mohutnění a zdokonalování celého orga-

¹⁾ L. c. str. 220.

²⁾ Darwin: Ursprung der Arten. Deutsche Übers. von J. V. Carus. 7. Aufl. Stuttg. 1884. S. 281 ff.

nismu zvířecího. A poněvadž vývoj tvarů vyšších ze tvarů nižších závisel na nesčetných příznivých okolnostech, které musily po veškeru dobu, pokud tento vývoj trval, současně a to vždy jedním směrem, totiž ode stupně nižšího ke stupni vyššímu, spolupůsobiti, byl také vývoj mohutností pudových podmíněn nesčetnými nahodilými okolnostmi, které rovněž stále k jednomu a témuž účelu, ku vzniku a ustálení mohutností pudových, musily směřovati. Poněvadž však tento stálý postup činností zvířecí až k ustálení nynějších pudů zvířecích jest jen jeden případ z nekonečně mnoha jiných možných případů, rovná se pravděpodobnost tohoto případu zlomku, jehož čitatel znamená jedničku, jmenovatel však číslo nekonečné. Poněvadž však zlomek $\frac{1}{\infty}$ rovná se 0, jest zhola a naprosto pravdě nepodoben případ, aby pouhou náhodou nějaká zvířecí činnost na př. u ptactva stavění hnízd, po nesčetnou řadu let stále jedním určitým směrem a způsobem se tím způsobem zdokonalovala, až konečně se z ní vyvinula nynější jeho pudová činnost, již každý druh svým zvláštním způsobem své hnízdo si buduje.¹⁾ A proto vznik zvířecích pudů podle nauky Darwinovy nedá se pouhou působností vnějších účinkujících příčin nikterak vysvětliti. Nedá se naprosto mysliti, aby u každého zvířete ze všech nekonečně mnohých pro vznik pudů buď úplně lhostejných aneb i nepříznivých případů nesčetněkrát po sobě za nejrozmanitějších okolností pouhou náhodou se opakoval vždy jen ten případ, který zdokonalení a ustálení pudové činnosti byl přízniv.

A proto i kdyby se darwinismu kdysi podařilo, což ostatně již nyní sama přírodověda na mnoze za holou nemožnost pokládá, všechny jednotlivé zásady a zákony, na kterých svou theorii buduje, zcela nezvratně dokázati, tolik lze přece s naprostou jistotou tvrditi, že vývoje organického života a jeho činností z pouhých mechanických sil beze všech příčin účelných nikdy nevysvětlí. Veškerá jeho snaha v této příčině zůstane na věky marna. Nikdy člověku se zdravým rozumem nenamluví, nikdy ho nepřesvědčí, že se z nepořádku pořádek, z neladu lad, ze zmatku harmonie, z nerozumu rozum sám sebou pouhými slepě působícími mechanickými silami vyvinul.

ad b) Že pouhé mechanické síly a slepá náhoda vzniku pudových činností nevysvětlují, připouštějí ostatně sami stoupenci nauky darvinské. A proto dovozují, jak jsme svrchu viděli, tak zvané druhotné pudy z konů intelligentních, které se

¹⁾ Dr. Const. Gutberlet: Die Metaphysik. Münster. 1890. S. 128 ff.

pak u toho neb onoho zvířecího druhu stálým opakováním staly zcela automatickými, podobně jako asi u člověka, jenž dlouhým cvikem v jednom a téže tělesném výkonu nabývá často takové zručnosti a hbitosti, že dovede, na př. jako Robert Houdin, při hře míčem čtyři míče najednou chytati a přitom ještě v knize čísti.¹⁾ Jak si však představiti tyto intelligentní kony, které jsou základem a východištěm pudů druhotných, toť ovšem nesnadně říci, a bezpochyby nemají ani stoupeneci Darwinovi o této inteligenci zvířecích konů žádného jasného ponětí. Tuť jest jen dvojí možnost. Buď jsou tyto intelligentní zvířecí kony s jasným rozumovým poznáním spojeny — a v tomto smyslu, jak připadá, darwinisté této inteligenci rozumějí — aneb se dějí nevědomě pouze podnětem vnitřního smyslu a vnějších smyslných postřeh a představ. Běře-li se intelligence v prvním smyslu, stojí zvíře na témže stupni rozumného života, jako člověk. Tím však již darwinisté zcela patrně připouštějí, že v pudech zvířecích nejeví se toliko slepý mechanismus, nýbrž rozumnost, kteráž svým činnostem různé cíle vytýká a k jejich dosažení potřebné prostředky volí. Že však tímto názorem opouštějí již stanovisko výstředního darwinismu a aspoň co do jedné části zvířecích pudů mimo mechanicky účinkující příčiny uznávají také ještě příčiny rozumně účelné, leží na bílé dni.

Běře-li se však dotčená intelligence v tom smyslu, že záleží jen ve smyslných vnitřních popudech a zevnitřních smyslných postřehách a v jednání tomuto smyslovému poznání přiměřeném, pak se darwinisté vracejí v náuce o zvířecích pudech k názoru scholastickému, který životu zvířecímu nepřipisuje žádných automatických výkonů, nýbrž učí, že zvíře svými pudovými, ze smyslného poznání vycházejícími činnostmi uskutečňuje nevědomě sice, ale jistě účely, jež mu vyšší intelligence vyměřila.

Život zvířecí bez účelných příčin, které veškeru přírodu od nejmenšího nerostu až do nejdokonalejšího živočicha a konečně i člověka ovládají a její mechanické, slepě působící příčiny k rozumným účelům řídí, zůstane vždy temnou, nerozřešitelnou záhadou. Kdo popírá účelné příčiny v životě zvířecím tak jasně zářící, tenť vůbec života zvířecího nepochopí a nevysvětlí, aneb jest nucen připisovati zvířatům život rozumný ve pravém a vlastním smyslu slova a tak všechna jednotlivá zvířata prohlašovati za bytosti osobní, rozumem a svobodnou vůlí opatřené.

¹⁾ V. Vesmír, I. c. str. 158.

Není-li ve přírodě žádných účelných příčin, pak věru nezbyvá, než každé organické bytosti, a to již rostlině a tím více zvířeti, úplný duchový život připisovati. Ano v tomto případě překonávají mnohá zvířata svou rozumností samého člověka. Kdežto člověk ví jen to, čemu se dlouhou námahou naučil, přináší každé zvíře téměř veškeren poklad svých vědomostí již s sebou na svět. A tyto vědomosti jsou často tak podivuhodny, že člověk jen po dlouhém, bedlivém pozorování jejich života dovede jeho mnohých, na výsost důmyslných činností vystopovati.

Ačkoliv mnohá zvířata a to, co obzvláště zde jest pozoruhodno, i zvířata níže organisovaná, podivuhodným důmyslem jsou obdařena, přece nelze jim rozumu ve formálním smyslu připisovati.

Rozum jest mohutnost, kteráž svou vnitřní přirozeností směřuje k poznání pravdy vůbec. Ačkoliv jest mohutnost tato u bytostí konečných rovněž jen konečna a proto oboru pravdy ve veškerém jeho rozsahu a dosahu nemůže úplně obsáhnouti, přece jest do jisté míry universální, t. j. není obmezena jen jedním směrem poznání, nýbrž může ve svém zpytu pravdy všemi možnými směry pokračovati a postupovati. Tato universálnost jest charakteristickou známkou každého rozumu. I kdyby rozum lidský stál na nejnižším stupni dokonalosti, i tu zcela patrně svou universálnost jeví. Přirovnejme život na př. afrického křováka k životu i nejchytřejšího zvířete, třeba kukačky, včely a zobonosky, jak ohromný rozdíl na prvý pohled bije nám do očí! Bytost rozumem obdařena jest právě pro svou universalnost pokroku a zdokonalení schopna, jak o tom i život každého křováka zcela jasně svědčí.

Jinak však i u zvířete. Kdežto jednak jeví vědomosti; které vědomosti i největšího učence daleko převyšují, znajíce často zcela určitě věci budoucí bez jejich přítomných příčin aneb povahu a činnost bytostí přítomných beze vší předchozí zkušenosti, jak jsme to na příkladech svrchu uvedených viděli, jest přece jinak zase vší rozumné rozvahy prosto. Všechny vědomosti, kterými jsou zvířata opatřena, jeví se vždy jen dvojím směrem, majíce za účel buď zachování bytu a života jednotlivcův aneb celého druhu. Všeho, čeho za tímto dvojím účelem věděti potřebují, vědí již od přírody s naprostou určitostí, snadností a precisností. Zvíře nepřemýšlí, nerozvažuje a nerozjímá, co jest mu za dané příležitosti činiti a čeho se mu varovati, aby sobě potřebnou potravu zaopatřilo, od nepřítelů život mu ohrožujícího se zachránilo a pro svá mláďata bezpečný příbytek zbudovalo. V této příčině povznáší se nad člověka ne-

výslovně výše. Avšak ve všech těchto příslušných činnostech nejeví žádného pokroku, žádné zdokonalitelnosti. Může se sice změněným poměrům a podmínkám životním poněkud přizpůsobiti, avšak i tato přizpůsobitelnost má jisté meze a hranice, kterých nemůže překročiti. Nikdy se na př. neaklimatizuje lev na severní točně a sob na rovníku. A kdyby změněné životní podmínky i sebe větší změnu života jednotlivých zvířat měly za následek, nikdy ještě nepozorováno, že by jeden druh zvířecí osvojil si naprosto způsob života druhu jiného. Každý druh zvířecí i kdyby ve svém životě dvěma uvedenými směry člověku vynucoval pravý úžas, přece i tu jeví úplnou ztrnulost a ztuhlost. Všechn pokrok jeho jest jen mimotný a nahodilý, vnějšími okolnostmi vynucený. A i tento zdánlivý pokrok mizí, jakmile zvíře do svých dřívějších, sobě přirozených poměrů se vrací

Z těchto důvodů jest zhola nemožno, zvířeti rozum připisovati. Přírodopytci, kteří tak činí, jako na př. Brehm a mnozí jiní, činí tak proto, poněvadž na svém stanovisku materialistickém všechn podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem popírajíce musí zvíře člověku co nejvíce připodobňovati a přizpůsobovati. A proto prohlašují každou účelnou činnost v životě zvířecím zároveň již také za subjektivně sebevědomou a rozumnou, při čemž však úmyslně mlčením pomíjejí všecky ty ohromné rozdíly, které každého i sebe níže postaveného člověka i od nejchytřejšího zvířete liší. Poněvadž jsme o rozdílu mezi člověkem a zvířetem již ve traktátu o „Darwinismu“ obšírněji pojednali, přestáváme zde na těchto všeobecných poznámkách.

Nemůže-li se však zvířecí pud vysvětliti ani naukou darwinskou ani naukou o rozumnosti zvířat samých, nezbyvá, než poslední důvod jeho rozumné účelnosti dovozovati z transcendentální příčiny, z bytosti Božské vševědoucí a všemohoucí, jak křesťanská filosofie učí.

ad c) Pudové činnosti, jimiž zvíře jak o sebe tak i o svůj druh pečuje, nejsou tedy projevem jeho vlastního rozumu. A proto jest zvíře v pravém smyslu slova bezrozumno. Avšak z toho neplyne, že nemá žádného poznání.

Zvíře jsouc (právě jako člověk) životem smyslovým opatřeno, má proto také poznání smyslové. O tom nemůže nikdo ani pochybovati. Jen Cartesius se domníval, že jest zvíře pouhým a čirým automatem, jenž nemá žádné samovolné a bezděčné činnosti,

nýbrž že toliko vnějšími příčinami jako každý jiný mechanický stroj do činnosti bývá uváděno.

Bezděčná činnost, již každé zvíře jeví, předpokládá nezbytně přiměřené poznání. Mohutnosti smyslové jsouce právě tak, jako u člověka, v sobě zcela neurčity, mohou k nesčetným předmětům svými činnostmi směřovati. Aby však k nějakému předmětu skutečně směřovaly, jest nezbytno, aby zvíře tento předmět právě nějak postřehlo. Bez této postřehy není u něho žádná činnost možná.

Filosofie aristotelsko-scholastická poznání, jež jest zvířatům vlastní, dopodrobna vysvětluje. Podle její nauky má zvíře

a) smyslové poznání, které ze vnějších smyslů vychází. Zvíře vidí, slyší, čichá, chutná a cítí. A proto vším právem připisujeme zvířeti názory všech hmotných předmětů, které na jeho smysly působí. Ovšem není toto poznání u všech zvířat stejné. Čím dokonalejší jest ústrojí toho neb onoho zvířete, tím jest také jeho smyslové poznání jasnější a úplnější. Ano mnohá zvířata převyšují smyslovým poznáním samého člověka, jako na př. orel zrakem, pes čichem.

b) Mimo vnější poznání připisuje scholastika také zvířatům poznání vnitřního smyslu. — Zvíře postřehuje smyslné předměty nejen tenkrát, když a pokud na smysly jeho působí, nýbrž poznává je i tehdy, když již smyslům jeho přítomny nejsou, představuje je sobě tak, jak je vidělo, slyšelo, čichalo atd.¹⁾ Zvířata mají představy smyslných předmětů, na které smyslově nazírala.

c) Utkvěla-li představa ve zvířeti dosti živě, pamatuje se na ni ještě po delším čase. Zvíře má proto i paměť, kterouž představy jednou utkvělé pozdějšími však zapuzené a potlačené dovede si zase představití. Ovšem že tato poměť jest úplně bezděčná, řídí se úplně zákony psychofysickými.

d) Ano zvířata jsou také opatřena obecným smyslem, jenž jest takorůžka zdrojem a kořenem všech ostatních jednotlivých smyslů. Tímto smyslem jsou zvířata také s to, aby všecky jednotlivé postřehy buď ze smyslů vnějších anebo ze smyslu vnitřního pocházející v jednotném společném středu soustřeďovala a spojovala. Tentýž vnitřní poznávací princip, jímž laň zelenou, rosou svlaženou trávu jakožto chutnou poznává a pocituje, působí také, že ji poznává také jakožto zelenou. A týmž vnitřním principem, jímž si na

¹⁾ V. Schröder van der Kolk: Seele und Leib. Braunschweig. 1865. S. 76.

trávě pochutnává, pozoruje také ihned nebezpečí, které jí náhlým objevem myslivce kolem jdoucího hrozí.

e) Mimo poznání uvedené má zvíře v jistém smyslu také mohutnost soudnou (facultatem aestimativam s. judicatoriam). —

Tato mohutnost soudná naskytá se buď v širším, aneb v užším smyslu.

Ve smyslu širším znamená onu mohutnost, jíž zvíře představy jak jednotlivé, tak i obecné vespolek spojuje. Tak na př. spojuje zajíc obecnou představu člověka, kterou v sobě chová, s jednotlivou představou myslivce, kterého vidí, a proto ihned, jakmile jej spatří, strachem utíká.

Ve smyslu užším jest soudnost onou mohutností, jíž zvíře poznává, co mu užitečno a prospěšno, co škodlivé a nebezpečné. A právě v této soudné mohutnosti jeví se na pravém místě účelná záměrnost života zvířecího.

Každé zvíře poznává již napřed, co chce, proč činnost svou jeví, a co jest zároveň podnětem, pro který bezděčně tuto činnost jeví. A poněvadž účel svých činností poznává, poznává také prostředky, které k dosažení dotčeného účelu jsou buď nezbytné aneb aspoň užitečné. A toto platí nejen o zvířatech dokonalejších, nýbrž i o těch, která na nižších stupních dokonalosti stojí. Tak na př. mladý polní králik, jenž ponejprv kolčavku spatří, poznává v ní hned svého nejuhlavnějšího nepřítele a hledí se před ní ukryti. Jakmile žízňavý skot spatří vodu, ihned k ní běží, aby žízeň ubasil. Co se nižších druhů týká, vypravuje na př. H. G. Bronn, že pozoroval v atlantickém oceanu, jak jistý druh medús (Quallen) svoje chapadla až na 36 stop po své kořisti vyhazoval, s obratností hadí okolo ní ovíjel a pak zase až na několik palců stahoval, by se tak kořisti své chopiti mohl.¹⁾ — Z těchto příkladů, jichž nesčetný počet lze uvesti, jest patrno, že zvíře účel své činnosti dříve ještě, než ji počíná jeviti, zcela jasně poznává; kdyby králik nepoznával nepřítele svého, zajisté by se nesnažil ukryti se před ním, kdyby medúsa kořisti své nepostřehovala, nehleděla by se jí zmocniti chapadly svými.²⁾

Tu však není třeba podotýkati, že poznání účelu, k němuž zvíře svou činností směřuje, není sebevědomé. A proto zajisté dotčená medúsa u sebe neuvažuje a nesoudí: „Abych se chopiti

¹⁾ Die Klassen und Ordnungen der Strahlthiere. Leipzig und Heidelberg 1860.

²⁾ Viz: C. Berthold: die Herrschaft der Zweckmässigkeit in der Natur. Görreagesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 2. Vereinschrift für 1877. Köln S. 57.

mohla kořisti, jež v jisté vzdálenosti ode mne se naskytá, jest mi chapadla moje až k té vzdálenosti roztáhnouti, kořist jimi ovinouti, a pak zase stáhnouti.“ A housenka bourovce hruškového také u sebe nepraví: „Brzy se stanu nehybnou kuklí a budu vydána každému nebezpečí. Abych se na životě zachránila, zapředu se. Poněvadž však jako motýl ze zámotku žádným mechanickým ani chemickým prostředkem (jako jiné housenky) nenaleznu východiště, musím si volný otvor ponechat. Aby jim však moji nepřátelé do závitku nevnikli a mě nezničili, uzavru si jej chloupky, které sice sama ze vnitřa snadno rozhrnu, které však z venku jako klenba budou odpor klásti každému útoku.¹⁾

Všechny popudové činnosti následují zcela samovolně a bezděčně na postřehu účelu, podobně jako u člověka, jenž ihned, jakmile žízeň pocituje a sklenici vody vedle sebe na stole vidí, po ní sahá a k ústům ji pozvedá.

Než jaké jest poznání účelu, s nímž se v životě zvířecím setkáváme?

Účel uvádí bytost do činnosti jen potud, pokud bytost tato účel poznává a jej pochtívá (appetit). Předmětem však této pochoti (appetitus) může býti jen dobro. Proto jest s pojmem účelu pojem dobra nerozlučně spojen. Jako v životě rozumovém jestota vůbec jest předmětem spekulativního poznání, tak jest dobro výmezem či terminem, k němuž praktický rozum svým poznáním směřuje. Dobro theoreticky či spekulativně poznané jest předmětem, jehož rozum praktický činností svou dosíci se snaží.

Úplnou obdobu máme v životě zvířecím. Místo rozumu theoretického jest zvíře poznáním smyslovým obdařeno, a rozum praktický zastupuje tak zvaná mohutnost soudná (vis aestimativa), o níž jsme se s vrchu zmínili. A jako rozum praktický člověku káže, co jest mu činiti a čeho jest se mu vystříhati, aby došel cíle sobě vytknutého, podobně poznává zvíře dotčenou mohutností soudnou dobro a zlo, jež jest jeho životu jak individuálnímu tak druhovému buď prospěšno nebo záhubno. Ovšem u člověka jest rozum praktický spojen se sebevědomím, tak že dobro účelu sebevědomě poznává a prostředků přiměřených a vhodných k dosažení jeho rovněž sebevědomě a proto také svobodně užívá. Jen všeobecná směrnost rozumu lidského ku poznání jestoty čili pravdy a rozumu praktického čili vůle ku chtění dobra jest člověku, jak jsme již viděli, nutna.

¹⁾ Hartmann: Philosophie des Unbew. 1. Bd. S. 79.

Podobně také u zvířete. I zvíře směřuje přirozeně svým činnostmi k dobru. Tato směrnost jest však jiná, než u člověka.

Člověk máje rozum a svobodnou vůli, může sebevědomě pravdu poznávati a svobodně dobro chtíti. Při tom se však stává, že někdy pokládá blud za pravdu a místo dobra touží po zlu. Jinak u zvířete. Jsouc opatřeno poznáním jen smyslovým, které nutnosti, jest podrobno, nemůže se v tomto poznání mýliti, a poněvadž i pochotť, již k dobru přirozenosti své přiměřenému směřuje, opírá se jen o smyslové poznání a následovně jeví se s touže nutností, jako smyslové poznání samo, proto se nemůže též s cílem minouti. A mýlí-li se zvíře v té neb oné příčině, děje se to jen výminečně a omyl tento má svoji příčinu buď v cizích mu poměrech, do kterých bylo uvedeno, a kterým se nemůže přizpůsobiti, aneb ve vnějším lichém zjevu škodlivých mu předmětů, kterých nedovede ode předmětů sobě užitečných rozlišiti.

Jak jsme již v Ontologii¹⁾ ukázali, jest trojí dobro rozeznávati, a to rozkošné, příslušné a užitečné (bonum delectabile, honestum et utile).

Je-li něco pochotno toliko pro požitek a zábavu, kterou poskytuje, sluje dobrem rozkošným, jako na př. může býti požívání pokrmu a nápoje.

Něco může býti bytosti také žádoucné a pochotno (appetibile), poněvadž její přirozenosti jest přiměřeno. Toto dobro nazývá se dobrem příslušným, jako jest na př. pro člověka zdraví a t. p.

Dobro užitečné konečně není žádoucné pro sebe samo, nýbrž jen pro jiné dobro, k němuž dopomáhá, jako na př. lék vzhledem ku zdraví.

Uvážíme-li jen povrchně pudy zvířecí a způsob, jakým se jeví, snadno se přesvědčíme, že zvíře na prvém místě hledí pudu svému vyhověti proto, poněvadž toto vyhovění jest pro něho s nějakou rozkoší spojeno. Zvíře hledá ve všem, co činí, nějakého ukojení, nějaké rozkoše. Trpí-li hlad aneb žízeň, aneb nemůže-li vyhověti pudu pohlavnímu, působí mu tento stav pocit nelibosti. A proto přirozenost sama je bez ustání pudí a nutká, aby se zbavilo a zhostilo tohoto nepříjemného pocitu. Ačkoliv někdy rozkoše, která v ukojení pudu jest obsažena, ještě ani nezná, přece již samo zbavení se nelibého pocitu, jenž je vyrušuje ze příjemné nálady, jest pro ně dobrem rozkošným a lahodným. Zvíře nepožívá pokrmu

¹⁾ V. Str. 379.

a nápoje za tím vědomým účelem, aby rostlo, na živu se zachovalo a tak mohlo dojíti účelu, jemuž jeho přirozenost jest přiměřena, nýbrž činí tak proto, aby se zbavilo nemilého a trapného pocitu hladu a žízně; o všech ostatních účelech pokrmu a nápoje nemá při tom ani nejmenší potuchy.

Avšak rozkoš, jež v ukojení pudu namnoze jest obsažena, ne vysvětluje ještě všech zjevův a záhad pudu zvířecího.

Často se stává, že zvíře hovic pudu svému nejen při tom nepocituje žádné rozkoše a libosti, nýbrž opačně vydává se v nebezpečí vlastního života. Spatří-li kvočna, že luňák střemhlav na její mláďata se vrhá, nedbá bezpečnosti svého života, nýbrž zapomínajíc úplně na sebe, počíná s luňákem boj i na život a na smrt, jen aby malých kuřátek před ním zachránila. — Pavouk ne souká vláken z bradaviček jen za tím účelem, aby jich vyprázdnil, když jsou pavučinnou látkou přeplněny a tak si připravil rozkoš s tímto vyprázdněním spojenou, nýbrž činí tak i tenkrát, když jeho bradavičky nejsou zmíněnou látkou přeplněny. Neboť kdykoliv mu něco síť poškodilo, opravuje ji potud, až se úplně vysílí a zhyne. — Podobně i jiná zvířata. V jejich nitru musí na jisté postřehy a pocity vznikat i zvláštní pudy, jež ukojení žádají. A tyto pudy nejsou ničím jiným, než svrchu dotčenou soudnou mohutností, jež zvíře neodolatelně k některým činnostem pudí a od jiných zase odvracuje.

Neprostředným účelem všech činností zvířecích jest ukojení vnitřních popudů, které v něm vnější postřehou aneb vnitřním pocitem vznikají. Zvíře baží netoliko po tom, co jest jeho vnějším smyslům příhodno, nýbrž hledá také ukojení svých vnitřních popudů.

Poslední však účel, k němuž veškeren život zvířecí směřuje, záleží v sebezachování. Poněvadž však zachování jedince jest ve přírodě zároveň prostředkem k zachování celého druhu, proto ve případech, kde druh jest ohrožen, ustupuje pud po sebezachování pudu po zachování druhu.

Ale jak dospívá zvíře ku poznání toho, co mu působí buď rozkoš a libost aneb nelibost a odpor? Toť další otázka, která se tu namítá.

V novější době měli mnozí za to, že představy, jimiž se zvíře ve svém pudovém jednání řídí, jsou mu vrozeny. O vrozených představách u zvířete neví však ničeho filosofie peripatetická. Avšak tyto představy nemohou také ve zvířeti vznikat pouhou činností v nějších smyslův, a za tou příčinou nazývali také

scholastikové představy libosti a nelibosti „species insensatas“ (představy nesmyslovými), ne snad proto, že smyslovému poznání nejsou přístupny, nýbrž z té příčiny, že nevznikají ve zvířeti ze smyslů vnějších, nýbrž toliko ze smyslu vnitřního.¹⁾

Kdykoliv zvíře nějaký předmět postřehne, nemá toliko představy tohoto předmětu, nýbrž postřehne zároveň také dojem, jaký předmět tento na jeho pochoť (appetitus) činí. Vidí-li slepice zrno, zároveň pocituje také dojem, který postřeha tohoto zrna na ni činí. Poněvadž však její pochoť potravy tak jest od přírody zřízena, že onen dojem postřehnutým zrnem v ní vznícený příjemně na ni působí, hledí zrna se zmocniti a takto nepříjemného pocitu hladu se zbaviti.

Jakmile včela spatří medonosnou květinu, ihned se v ní pud ku snášení medu do úlu vzbuzuje. Příměrný vztah této postřehy k pudu samému jest již ve přirozenosti její obsažen. Z čehož však nelze souditi, že vztažnost postřehy k pudu záleží jen v pouhé nějaké tělesné dispoici. Uvážíme-li na př. tělesné ústrojí ptáků, především ústrojí jejich zobákův a noh, zajisté z pouhé povahy tohoto ústrojí nevysvětlíme veliké rozmanitosti jejich hnízd, rovněž jako nevysvětlíme z pouhého ústrojí hlasového pestrosti zpěvu jejich. Často jest také pozorovati, že zvířata při různém ústrojí mají stejné pudy. Tak na př. snáší křeček své zimní zásoby v torbách, hraboš polní činí totéž, ačkoliv nemá toreb. Pudy zvířecí předpokládají mimo ústrojí tělesné zvláštní psychickou dispoici, t. j. zvláštní směrnost k určitým výkonům animalního života. Proto mají zvířata již od přírody k jistým činnostem zvláštní náklonnost a náchylnost, kteráž sice v tělesném ústrojí má svůj přirozený podklad, avšak jedině z tohoto podkladu se nedá vysvětliti. —

Přehlédneme-li dosavadní rozbor otázky o dobru rozkošném v pudu zvířecím, jest patrné, že pud zvířecí se zakládá 1. na zvláštním psychicko-fysiologickém zřízení zvířecího ústrojí, 2. na pocitu rozkoše aneb nelibosti a za 3. na zvláštních popudech, které buď pouhými pocity subjektivních stavův aneb doteknutím aneb postřehou vnějších předmětův aneb vnitřními představami v paměti utkvělými ve zvířeti vznikají. —

Přikročme již ke druhé otázce, v jakém poměru stojí zvířecí pudy k dobru příslušnému (bonum honestum).

¹⁾ S. Thom. I—II. qu. 9. art. 2.

K rozřešení této otázky pohledněme na člověka a na jeho poměr k tomuto dobru.

Člověk jsa rozumem obdařen může příslušnost (honestatem) čili řádnost a příhodnost nějakého skutku poznati a ji svobodně podnětem své činnosti učiniti. Tím dochází „bonum honestum“ mravní ceny. Proto jest u člověka rozeznávati mezi „bonum honestum naturale“ a „bonum honestum morale.“

Člověk jsa jako zvíře bytostí smyslnou, jest také schopen činností číře smyslových, kteréž právě tak jako u zvířete směřují k dobru jeho smyslné přirozenosti přiměřenému a příhodnému. Za tou příčinou jest také toto smyslné dobro pro člověka dobrem přirozeně příslušným (bonum honestum naturale), nikoliv však ještě mravním. Cítí-li člověk hlad anebo žízeň, mimovolně snaží se pokrmem a nápojem tohoto nemilého pocitu se zbaviti. A poněvadž člověk přirozeně opatřen jest pochotí, již pochtívá, co jeho přirozenosti jest přiměřeno, jest dobro přirozeně mu příslušné zároveň také dobrem rozkošným. Tím, že člověk nemilého pocitu hladu, žízně, únavy atd. zbaviti se chce dobrem rozkošným, pochtívá také dobro své lidské přirozenosti příhodné a příslušné (bonum naturale honestum). Poněvadž však pocht tohoto dobra příslušného jeví se v oboru smyslného života jen nevědomě a bezděčně, jest také toto dobro pro člověka jen materiálně (přirozeně) příslušno; aby bylo příslušným zároveň také formálně (mravně), k tomu jest již potřebí rozvahy rozumové, již člověk soudí, že nejí a nepije jen proto, aby se pokrmem a nápojem zbavil nelibého pocitu, nýbrž aby také své síly osvěžil a tak k další nutné práci se stal schopným.

Dobro přirozeně příslušné má pro život lidský velikou důležitost. Neboť ono není toliko předmětem nejnižších mohutností animálních, pudu totiž potravního a pohlavního, nýbrž mnohých vyšších a šlechetnějších citů lidských, které často, poněvadž veliké oběti člověku ukládají, i ctnostmi býti se zdají. Dlí-li matka dnem i nocí u nemocného dítěka svého, zapominajíc úplně na své vlastní zdraví, vyhovuje často jen přirozenému pudu přírodou samou mateřskému srdci vstípenému, jenž matku pudí, by se sama za blaho dítěka obětovala. Tato přirozená láska mateřská, není-li povznesena podnětem vyšším, není ještě ctností ve mravním smyslu. Totéž platí o všech vášních (trpnostech)¹⁾, které ve člověku beze všeho jeho svobodného spolupůsobení vznikají, jako jsou na příklad

1) V. Gury vyd. 5. v Řezně. Str. 10.; S. Tom. De anima lib. 5. cap. 5. n. 1.

vášeň (trpnost) sebelásky, ctižádosti, zlosti, uctivosti, soustrasti, lítosti po spáchaném špatném skutku, spokojenosti po každém skutku dobrém atd. Všecky tyto vášně vznikají v člověku bezděčně beze všeho jeho přičinění. Dobro přirozeně příslušné, k němuž vášně dotčené směřují, stává se dobrem mravním teprv tenkrát, když člověk obrací své činnosti k dobru tomuto sebevědomě podle zákona mravního. Dokud však vášně zcela nevědomě po dotčeném dobru touží, jest ono jen dobrem přirozeně příslušným, není však dobrem mravním ve vlastním smyslu slova.

Z této úvahy nebude nesnadno vysvětliti, v jakém smyslu zvíře ve svých pochotech dobra přirozeně příslušného jest si vědomo.

Zvíře, jsouc rozumové rozvahy neschopno, řídí se ve všech svých úkonech pouhými slepými (nesebevědomými) pudy, jimiž se snaží, aby se buď nějaké trapné nelibosti zbylo aneb nějaké příjemné rozkoše nabylo. A poněvadž dobro rozkošné slouží zároveň zachování jak individuálního života zvířecího tak i celého druhu, jest též vždy dobrem přirozeně příslušným. Zvíře snažíc se dosíci dobra rozkošného, dochází touže snahou zároveň dobra přirozenosti své příslušného, ačkoliv této příslušnosti a prospěšnosti není si vědomo.

S obojím tímto dobrem souvisí konečně dobro užitečné.

Dobro užitečné, jež ve prostředku k nějakému cíli potřebném záleží, může se jak k dobru příslušnému tak i rozkošnému vztahovati. Můžeť bytost různých prostředků užívati buď aby dosáhla dobra přirozenosti své příhodného a přiměřeného aneb aby sobě nějakou rozkoš a příjemnost opatřila. A vztah dobra užitečného jak k dobru příslušnému, tak i rozkošnému může býti dvojitý: vědomý a nevědomý. Člověk může dobra užitečného za dotčeným dvojitým účelem užívati jak nevědomě, tak i vědomě, což s dostatek každému jest známo.

Že zvíře nevolí vědomě prostředků k dobru příslušnému a rozkošnému, o tom nemůže býti ani nejmenší pochybnosti. Avšak namítá se otázka, postřehuje-li zvíře prostředek konkrétně jako prostředek k tomu neb onomu účelu nezbytný aneb užitečný?

Že nemá zvíře abstraktního poznání prostředku jako prostředku a že ho ve představě své neliší od účelu, toť leží na bíle dni. Přece však přemnohé zjevy života živočišného jasně svědčí, že zvíře

konkrétně při mnohých prostředcích postřehuje, že jsou toliko prostředky k dalšímu cíli vedoucími. A proto pozoruje-li, že mu nemožno dosíci účelu, nevolí také prostředků k němu nezbytných. Prostředky samy o sobě bez účelu nemají pro ně často žádné rozkoše a libosti. Skok přes ohradu u dvora má na př. pro lišku jen tenkrátě nějakou vnađu, když za touto ohradou na dvoře žádoucnou kořist tuší. Proto také vzniká ve zvířeti zároveň postřeha čili představa jak účelu tak i prostředku, jenž k němu vede, tak že prostředek jen ve spojení s účelem zvíře k činnosti vzněcuje.

Na druhé straně se nedá také popírati, že zvíře často ve prostředku samém, jehož k dosažení nějakého účelu užívá, rozkoš a příjemnost i tenkrátě pocituje, když rozkoše v účelu obsažené ještě ani nezná. V tomto případě jest zvířeti prostředek vlastně účelem samým. Sedí-li na př. slepice prvnička na vejcích, zajisté nečiní toho proto, že tímto sezením chce nabyti rozkoše, kterou jí mladá kuřátka způsobí. Sezení na vejcích samo v sobě jest pro ni zdrojem rozkoše, podobně jako stavba hnízda sama v sobě laštovce libost působí.

V těchto a podobných případech postarala se sama příroda o to, že zvíře tím, že v užívání prostředků libý má pocit, prostředky tyto volí i tenkrátě, když o jejich účelu a dobru v účelu obsaženém nemůže míti ani tušení.¹⁾

Poněvadž všecko dobro, které zvíře ukájením svých pudů pochtivá, směřuje konečně vždy k zachování jeho individuální a druhové existence, proto jest posledním účelem, k němuž všechny zvířecí pudy směřují, dobro příslušné (*bonum honestum*), kdežto obojí ostatní dobro, rozkošné a užitečné, jest toliko prostředkem k dosažení jeho.

Každé zvíře dochází všemi svými činnostmi, ačkoliv jimi neprostředně a přímě pochtivá jen dobro rozkošné a užitečné, přece vždy také zároveň dobra své přirozenosti příslušného a přiměřeného. — Směřujíc k dobru rozkošnému a užitečnému uskutečňuje, ačkoliv nevědomě, účely, jež jeho přirozenosti vzhledem k zachování jak individuálního tak i rodového bytu úplně jsou příhodny a přiměřeny. A těchto účelů neuskutečňuje zvíře popudem nějaké vnější příčiny, jež by je neodolatelně do činností k dotčeným účelům směřujících uváděla, nýbrž snaží se jich dosíci pudem vlastním, své přirozenosti vrozeným. Proto není zvíře žádným mrtvým strojem, jenž se má ku každé vnější činnosti na sebe působící zcela

¹⁾ Pesch: I. c. S. 440.

trpně, nýbrž jest bytostí živou, vlastní činností opatřenou. A činností touto, kterouž nutně ze sebe vyvíjí, dochází nevědomě sice, avšak neomylně účelů, k nimž svou vnitřní přirozeností jest zřízeno. A tuto nutnou směrnost zvířete k účelům jeho přirozenosti přiměřeným nazývají scholastikové pochotí přirozenou (*appetitus naturalis*), kteráž, jak patrno, od účelné záměrnosti (*Zielstrebigkeit*) novější přírodovědy jen slovem se liší.¹⁾

Podle nauky scholastické má každá přírodní bytost nějakou vrozenou a proto bytnou snahu, již ku svému účelu nutně směřuje. Co se bytostí vegetativních týká, jest tato snaha k jejich vývoji a zdokonalení, jakož i k jejich zachování zřízena. Bytosti tyto vyvíjejí se zcela nevědomě podle plánu, jenž v dotčené snaze jest obsažen.

V životě zvířecím přistupuje k tomuto přirozenému, nevědomému pudu poznání smyslové, které sice zvíře povznáší na vyšší stupeň jestoty, než na kterém rostlina stojí, avšak přitom přece jen k zachování jeho individuálního a specifického bytu směřuje. Přirozený pud má u zvířete následkem jeho smyslového poznání širší obor činnosti a může se proto také volněji jeviti, než u rostliny. Účelná směrnost v životě rostlinném a zvířecím v tom se liší, že rostlina vyvíjejíc a rozplodujíc se ani libě ani nelibě necítí činností s tímto vývojem a rozplodem spojených a nepoznávajíc účelu, k němuž svým životem jest zřízena, nevolí také bezděčným způsobem žádných prostředků k účelu tomuto buď nutných aneb aspoň užitečných, kdežto zvíře při všech svých činnostech cítí libost aneb nelibost a k účelu poznanému volí vhodné prostředky. Z té příčiny jest ve zvířecím pudu dvojnásobný moment rozeznávati: přirozený, čili určitěji řečeno, vegetálně nevědomý a smyslně vědomý.²⁾ Smyslné vědomí zvířete jest spojeno se přiměřenou (smyslnou) pochotí, která vždy svého ukojení žádá. A toto smyslné vědomí a z něho následující smyslná pochot jest úplně přiměřena potřebám a požadavkům zvířecího života. Co veškerému animálnímu životu jest příhodno a užitečno, jest také vždy smyslné pochotí libo a lahodno, a co jest mu nepříhodno a škodливо, jest této pochotí zároveň také nelibo a odporno.

Pocity libosti a nelibosti vnějšími postřehami ve zvířeti vzbuzené vzněcují jeho přirozené pudy k činnostem, jimiž přirozeného

¹⁾ Pesch: l. c.; srv. Tom. I. qu. 6. art. 1. ad 2. ad fin., qu. 78. art. I. ad 3; De Verit: qu. 25. art. 1. in corp.

²⁾ Sv. Tom. I. qu. 80 art. 1.

cíle svého dochází. Odezíráme-li ode smyslné pochoti (appetitus sensitivus) a máme-li na zřeteli toliko onu přirozenou pochot, již zvíře dobra přirozenosti své příslušného (bonum honestum naturale) snaží se dosíci, pak se nám v této pochoti přirozené jeví přirozená účelná záměrnost pudu zvířecího, o niž nám tu přede vším běží.

Takto stojí scholastika i v nauce o zvířecích pudech uprostřed mezi dvěma krajnostmi, mezi přírodním mechanismem vyvozujícím veškeren zvířecí život z pouhé nahodilé součinnosti sil fyzikálních, a mezi výstředním psychismem, jenž zvířeti život duchový připisuje.

III. Nadúčelnost ve přírodě.

§ 103.

Poněvadž jest svět, jak jsme ukázali, projevem života Božského, musí v něm všude zářiti také krása Božská. A proto vládne všude nejen účelnost, nýbrž i nadúčelnost (hypertelie), kterouž právě krása Božská svého konkrétního projevu a výrazu dochází.¹⁾

Bůh sám jest krásou nekonečnou, zdrojem a původem vši krásy stvořené. Kdykoliv bytost působí nějaký účín, vždy jej sobě nějakým způsobem připodobňuje. „Omne agens agit sibi simile.“ A proto i Bůh, když tento svět stvořil a do nynějšího pořádku uvedl, připodobnil jej své vlastní podstatě, své pravdě, svému dobru, své dokonalosti a své kráse. Všecky tyto vlastnosti Božské září ze světa a jeho jednotlivých bytostí. Každá stvořená bytost má svou vlastní krásu a to v míře, v jaké podle své dokonalosti v kráse Božské má účastenství. „Unaquaeque creatura“, praví sv. Tomáš, „habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.“²⁾

Ačkoliv mezi bytostmi tohoto viditelného světa stojí člověk na nejvyšší spruze dokonalosti a v tomto smyslu jest také ze všech tvorů tvorem nejkrásnějším, přece nedostupuje ideálu krásy ve veškerém jeho rozsahu.

Jsa toliko členem a částí všehomíru, nedosahuje vši krásy, kterou Bůh oděl vesmír sám. Krása celku překonává a převyšuje

¹⁾ Natur und Offenbarung. Bd. XIII. Zweckmässigkeit und Schönheit der Natur. S. 241 ff.

²⁾ I. qu. 15. art. 2. in corp.

krásku části, i kdyby tato ze všech ostatních byla největší a nejdokonalejší. Člověk jakožto jednotlivá bytost jest příliš malý a nepatrný, aby úplně znázorňoval krásu Toho, jenž v naprosté plnosti své jestoty zahrnuje bezměrné moře krásy, které nekonečný duch jeho si myslí a představuje. A proto stvořil Bůh nesčetný počet jiných bytostí, ve kterých způsoby a měrami nejrozmanitějšími znázorňuje a jeví ideál své nekonečné krásy. Než i když uvažujeme krásu, která po celém všemmíru jest rozlita, i tu jest nám vyznati, že v sobě obsahuje jen jeden paprsek nekonečné Božské krásy. A paprsek tento jest ještě nejnižší a nejtemnější, přirovnáme-li jej ku krásě, kterou Bůh jeví v duchovém lidském životě, především však v řádu nadpřirozeném své milosti. Ode krásy duchové v obojím řádu, přirozeném i nadpřirozeném, jest nám tu odezřítí a uvážítí jen několika myšlenkami krásu fysické přírody a hypertelií v této krásě zahrnutou.

Krásu zahrnuje v sobě dvojí moment: objektivní a subjektivní. Prvý znamená vlastnost stvořených bytostí, pro kterou se nám tyto bytosti líbí. Moment subjektivní záleží pak v zálibě samé, kterou nade krásou věcí pocítujeme. Poněvadž člověk jest bytostí smyslně duchovou, musí se mu krásu na prvním místě vždy v nějakém smyslném tvaru jeviti, čímž však nechceme říci, že krásu vůbec musí býti vždy v nějakém smyslném tvaru obsažena. Aby však smyslná forma mohla býti předmětem esthetické záliby, musí býti výrazem nějakého rozumného obsahu. Forma značí vnitřní bytnost věcí a nemůže bez ní se mysliti právě tak, jako bytnost bez formy ve skutečnosti nelze si představiti. Bez rozumného obsahu není žádná věc. Forma bez obsahu odporuje nejen rozumu a jeho zákonům, nýbrž i samé přírodě. Forma bez obsahu, bez myšlenky, bez idey, jest prázdný, nerozumný pojem, jenž nemůže se ani mysliti, ani existovati.

Ve hmotném tělesenstvu jeví se myšlenka (rozumnost) především v úměrnosti částí, jak již mudřec starozákonný praví: „Všecky věci u míře, počtu a váze zpořádal jsi.“¹⁾ Bez této úměrnosti byl by svět pouhou chaotickou massou beze všeho ladu a skladu. A proto praví sv. Tomáš, že krásu záleží v proporci neporušenosti a jasnosti.²⁾

¹⁾ Mondr. 11, 21.

²⁾ „Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio. Quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.“ I. qu. 39. art. 8. in corp.

Pravidelná úměrnost všude ve přírodě vládoucí, jež jest prvou podmínkou přírodní krásy, jeví se na prvém místě ve všeobecné zákonitosti, s jakouž hmotné síly všude ve přírodě působí. Fysické síly jsou při vši své téměř nekonečné rozmanitosti přece společnou páskou spojeny a sjednoceny, tak že nikde ve přírodě síla síly neničí. Kdekoliv síla vyšší překonává sílu nižší a slabší, činí tak za tím účelem, aby ze sebe vydala účín výsledný, s nímž by se sama o sobě nepotkala. Nekonečná rozmanitost zjevů fysických jest řízena a ovládána malým poměrně počtem fysických zákonů, a snad není doba již tak příliš vzdálena, kde přírodověda všecky jednotlivé tyto zákony uvede na zákon jeden a podá tak důkaz, že všechno dějstvo přírodní jest podle své hmotné stránky různým účinem jen jediné síly podle jednoho a téhož zákona působící.

Ještě s větším jasem září úměrnost přírodního dějstva v životě organickém. Uvážíme-li kterýkoliv organismus, buď rostlinný aneb živočišný, obzvláště ten, který stojí na vyšším stupni ústrojného vývoje, jaká to rozmanitost jednotlivých částí, které v sobě v jeden nerozdílný celek spojuje! Pohleďme na př. na lidské tělo. Z kolika částí skládá se již jeho kostra! A všecky tyto části jsou v každém lidském těle ve stálé a do jisté míry vždy nezměnitelné proporci. C. G. Carus dokázal, že jest u každého člověka páteř prativarem rozčlenění všech ostatních částí a údů lidských. Celá délka páteře novonarozeneho, úplně vyvinutého dítěte jest jednotnou měrou všech ostatních částí těla lidského. Podle této míry, která se „kanonem“ lidského těla nazývá, lze délku všech ostatních údů lidských určití.¹⁾ A totéž lze říci o poměru jednotlivých částí u všech ostatních organismů. A co zde především jest na zřeteli míti, jest okolnost, že tato úměrnost jednotlivých údův a členů každého organismu jest již preformována v jeho zárodku, který v prvém okamžiku svého vzniku jest tak malý a nepatrný, že jen s těží může býti předmětem zkumu empirického. Uvážíme-li na př., že v nepatrném seménku lípovém jest již obsažen celý mohutný strom se všemi svými kořeny, svým pněm, svými ratolestmi, listy a květy v tom určitém poměru, v jakém stojí k sobě na stromě úplně vyrostlém, tu věru žasneme nad moudrostí, která dovede v tak malém zárodečku zahrnouti a soustřediti celý mohutný strom podle veškeré jeho individuální povahy.²⁾

¹⁾ Dr. Joh. Ranke: *Der Mensch*. Leipzig 1888. 1. Bd. S. 67.

²⁾ *Natur u. Offenbarung*. Bd. XV. S. 456 ff. *Naturschönheit*.

Ale příroda neřídí se zákonem úměrnosti toliko při vytváření organických jedinců, nýbrž také všech jejich jednotlivých druhů, rodů, tříd atd. Jedinců, kteří ku společnému druhu náležejí, jest namnoze počet nesčíslný. Příroda často při vytváření jedinců až plýtvá životem. A toto množství bytostí organických vytváří beze vší námahy, hravě. Při všech těchto nesčetných ústrojencích vládne všude táže úměrnost mezi jejich jednotlivými částmi přese všechny nesčíslné individuální rozdíly a odchýlky, kterými se od sebe liší. A próporce tato vládne také mezi jednotlivými druhy, rody, třídami atd. Každá organická říše jest harmonickým celkem, v němž jednotlivé druhy, rody atd. se vespól předpokládají a doplňují. Všude pozorovati úměrný postup a pochod ode tvarů méně dokonalých ke tvarům vyšším a dokonalejším. A poněvadž jak v mezích každého druhu, tak mezi všemi jednotlivými druhy, rody atd. vládne všude úměrnost, jest každá organická říše dokonalou ideální jednotou, v níž každý jedinec, druh, rod atd. má své náležité místo, svůj moudrý účel. Zahrnuje-li tedy přírodověda jedince sourodé v pojmu druhovém, sourodé druhy v pojmu rodovém, sourodé rody v pojmu třídním atd., jest k tomu úplně oprávněna. Jako každou bytost jen tenkrátě můžeme mysliti a poznati, je-li již před naším myšlením a poznáním myslitelná a poznatelná, neboli co totéž jest, zahrnuje-li v sobě nějakou myšlenku, nějaký pojem, tak i druhy, rody, třídy atd. zahrnujeme jen proto v jednotných pojmech, poněvadž obsahují tyto pojmy v sobě již před naším poznáním. A poněvadž pojmy jsou terminem činnosti rozumné, jest nezbytno předpokládati, že nejen jednotlivé jedince, nýbrž i druhy, rody, třídy myslil již před naším poznáním rozum jiný, rozum, jenž předcházel svými myšlenkami věci světové a je podle těchto myšlenek stvořil.

Krása se často definuje jakožto: „jednota v rozmanitosti“ (unum in varietate). Čím pestřejší rozmanitost věcí a čím jednotnější jest bod, v němž se jako ve svém společném středu sbíhají, tím krásnější jest dílo. Uvažujeme-li život organický v jeho nekonečné rozmanitosti a zároveň v jeho povšechné jednotné úměrnosti, jeví se žasnoucím zrakům našim dílo, které svou krásou všecky naše představy převyšuje. Není na veškeré zemi dvou líp, dvou dubů, dvou buků atd., které by svým vnějším tvarem byly si úplně rovny. Ale není ani dvou lupenů lípových, dubových, bukových, které by byly naprosto sobě podobny.

Příroda kypí jen životem a ve své překypující bujnosti jím

téměř plýtvá. Tak ze zdá, že zbytečně mrhá své síly a vytváří ze sebe organické zárodky a tvary, jichž namnoze ku svému vývoji nepotřebuje. Z tohoto zdánlivého plýtvání silami přírodními dovozují mnozí materialisté, že příroda často nerozumně si počíná a tak patrný důkaz podává, že o účelném a moudrém zřízení jejím nemůže býti řeči. Tak na př. praví Lange, ¹⁾ že příroda tisíce a tisíce zárodků, semen a květů rozhazuje, aby snad jeden ze zárodků se ujal a úrodu vydal. Jak prý možno při tomto zbytečném plýtvání přírodním životem mluvit o moudré účelnosti ve přírodě?

Bůh prováděje ve přírodě jeden účel, provádí spolu tisícere účely jiné, tak že nic z toho, co se zdá býti ztraceným a zmařeným, na zmar nepřichází, čehož člověk, jsa tvorem obmezeným, ve všech případech ovšem nemůže vystihnouti. ²⁾ Přitom nelze také zapomenáti, že Bůh působí ve přírodě nejen to, čehož jí k dosažení posledního cíle nezbytně potřebí, nýbrž že nadbytečně nad tuto potřebu síly její vzbuzuje a do činnosti uvádí, aby touto bujarou překypující přírodní silou nejen svou moudrost, nýbrž také svou všemohoucnost, svou štědrost, svou dobrotu a krásu na jevo dal. A všemohoucnost, štědrost, dobrotu a krásu Božská září právě z těchto nadbytečných a nadúčelných projevů života přírodního leskem tak velebným, že každého ducha, jenž pozoruje tuto bujnou bohatost přírodního dějstva s myslí vnímavou, nutí neodolatelným kouzlem, aby z krásy po přírodě rozlité povznesl se k samému zdroji krásy a kořil se Tomu, jenž „velebnost a krásu oblekl a přioděl se světlem jako rouchem, a zastřel nebesa jako oponu, jenž užívá oblaků jako vozů a ehodí na křídlech větrů, jenž založil zemi na základu jejím, aby se nenaklonila na věky, jenž svažuje hory s výsostí svých, aby úrodou nasycena byla země, jenž dává, aby rostla tráva dobytku, a bylinu k potřebě lidské, aby vyvodil chléb ze země, a víno, aby obveselilo srdce člověka a aby vyjasnil tvář svou olejem.“ ³⁾

Duch lidský jest bytností svojí rozumný. Proto miluje v neživé přírodě každý zjev, jenž nějakým způsobem rozumnost, pořádek, zákonitost a účelnost v sobě obsahuje a znázorňuje. Ačkoliv duch jest podroben ve svém myšlení nutným logickým zákonům, přece požívá ve svém jednání úplné svobody.

¹⁾ Geschichte des Materialismus. 3. Auf. 2. Bch. S. 247.

²⁾ Časopis kat. duch. 1877. Stať: Účelnost ve všemmíru. Od kan. Mat. Procházky. Str. 586 pozn.

³⁾ Žalm 103. Sr. Jos. Jungmann: Aesthetik. Freiburg im Br. 1884. S. 207 ff.

A svoboda tato povznáší jej nade vše ostatní tvorstvo, které okovy fyzické nutnosti sevřeno jest; svoboda činí člověka osobou a obrazem Božím.

Příroda projevuje tenkráté právě způsobem nejskvělejším, že jest dílem ducha Božského, všemoudrého, všemohoucného a svobodného, když s některým zákonem libovolně nakládá, když na oko od něho se odchyluje, proti němu jedná, aby se mohla zase s úplnou rozvahou aneb žertovnou hrou k němu vrátiti.

Z té příčiny líbí se člověku každý zjev, každý tvar, v němž zákonitost jaksi rouchem volnosti jest zahalena, aneb co totéž jest, v němž jednota, stálost a zákonitost v rozmanitosti se ztrácí. Kde není této volnosti a rozmanitosti, tam nudná jednotvárnost, tam bezživotná ztrnulost, která odpuzuje ducha lidského, jenž svou podstatou jest životem nejrozmanitějšími způsoby a tvary se jevícím. Kde není volnosti a rozmanitosti, tam není krásy. Kdyby všecky stromy měly jednu výši, jeden tvar kmenů, listí, atd., jaká jednotvárnost a nuda by se rozhostila po všech našich krajinách! Kdyby všechna zvířata náležela jen k jednomu druhu, a kdyby v tomto druhu všichni jedinci se nelišili ani nejmenšími individualními vlastnostmi, jaká prázdnot, suchoparnost a jalovost zavládla by tam, kde nyní vše životem jen kypí!

Individuální vlastnosti, jimiž se jedinci obojí organické říše liší od sebe nejrozmanitějším způsobem, jsou sice jen nahodilé a pomíjející, ale přece rozlévají nevýslovnou krásu po veškeré přírodě. Kdyby ústrojní jedinci touto nekonečnou měnivostí, jejíž neprostředné fyzické příčiny přírodověda dosud nepoznala, nebyli opatřeni, podobali by se ztělesněným mathematickým výpočtům aneb zkosnatělým, podle téže šablony vytvořeným obrazcům, beze všeho života a beze vší krásy.¹⁾

Poněvadž vnější příroda podobně jako sám duch lidský jest projevem Božského života, Božské dokonalosti a krásy, jest zcela přirozeno, že člověk mezi sebou a přírodními bytostmi nalézá jistou sourodnot a proto bytostem přírodním připisuje své vlastní stavy a činnosti, své slasti a strasti, své snahy a vášně. A jako vylévá své city v útroby přírody, tak otvírá zase navzájem své vlastní srdce jejím dojmům a vlivům. V národní poesii všech národů jeví se příroda oduševněna a k člověku v poměr nejupřímnějšího vzájemného přátelství postavena, což platí jmenovitě o bytostech, se kterými se člověk ve svém životě ustavičně stýká. Poměr člověka

¹⁾ Carl Berthold: *Das Naturschöne*. Freiburg im Br. 1875. S. 17.

ku přírodě obzvláště tklivě se jeví v našich národních písních. „Člověk, jak překrásně praví Fr. Bartoš,¹⁾ jest tu přírody věrným druhem, kterýž se k ní tulí, jako slabé dítě ku své dobré matce, hledaje a nalezaje u ní rady a pomoci ve všech potřebách svého života. Příroda jest mu pramenem nejčistších rozkoší, věrným obrazem jeho vlastního nitra, nejmocnějším povznětem básnickým, poskytující mu nejen hojných námětův a látek básnických, nýbrž i plastických obrazů, jež se tak krásně obražejí v jeho řeči nejen básnické, nýbrž i prosaické.“

„V našich pohádkách příroda jest jako nějaká vyšší, božská bytosť, která se lidí dobrých, nespravedlivě pronásledovaných . . . ujímá a jim pomáhá; lidi zlé a nespravedlivé, zvláště závistníky, pokutuje a v záhubu vrhá. Zvláště ráda ujímá se člověka příroda, když dobrotu svého srdce a lásku k ní osvědčil skutkem, třeba k jejím tvorům na pohled nepatrným, kteří jeho pomoci právě potřebovali.“

A tento přátelský a důvěrný styk člověka s bytostmi přírodními jeví se nám ještě něžnějším, patříme-li na přírodu ve světle nauky křesťanské.

Křesťanství učí, že příroda jest dílem všemoudrého Boha, obleskem jeho dokonalostí, darem jeho dobroty a milosrdenství. Proto jsou přírodní bytosti stupně, po nichž člověk k Bohu samému vystupuje. Příroda slouží člověku za prostředek k dosažení jeho posledního cíle, jenž záleží ve slávě Boží a jeho vlastní spáse. A poněvadž podporuje člověka v jeho nejdůležitějším díle, bere také účast v samé důstojnosti, k níž člověk sám jest povýšen. Důstojnost povolání člověka přelévá se s člověka na přírodu. Proto dělí se příroda s člověkem o všechny slastné i strastné osudy jeho. S člověkem byla účastna jeho rájského blaha a štěstí, s člověkem zakusila kletby Boží, s člověkem dochází Kristem vykoupení. Takto jest svazek mezi člověkem a přírodou co nejtěsnější a nejněžnější, který se jen mysliti může. Vroucná něha, jaká člověka se přírodou spojuje, jeví se nám obzvláště dojemně v životě mnohých světců. Sv. František Serafinský vycházejí při svitání z Assis, aby lidu hlásal slovo Boží, vybízel často všechny tvory ku chvále Boží. „Milé květinky, mé sestřičky,“ říkával k lesním sasankám a polním chudobkám a ostatním květinám, „pozdravte se mnou Tvůrce světa.“ — A ihned skláněly své hlavičky, kolébaly svými korunkami, jako zlatými kaditelníčkami a vydávaly Bohu vůni svoji. „Cvrčkové,

¹⁾ Národní písně Moravské. Brno 1889, str. LXXVII.

pěnice a hrdličky, mé sestřičky,“ tak pokračoval, „vzdejme pospolu čest a chválu Tomu, jenž nám život daroval.“ A zvířátka tato započala ihned své chvalozpěvy ke cti Nejvyššího.¹⁾

Podobný vliv měl na přírodu sv. Antonín Paduánský a mnozí jiní svatí.

Mimo úměrnost (proporci) žádá sv. Tomáš a po něm křesťanská filosofie k pojmu krásy v objektivním smyslu ještě neporušenosti (dokonalosti) a jasnosti.

Z úměrnosti, jež jest všude ve přírodě patrna, plyne již druhá vlastnost krásy vnější přírody, její neporušenost či dokonalost.

Jest princip metafysický, že vše co jest, jest jedním či jednotným, pravdivým, dobrým a dokonalým. Tyto vlastnosti jsou již ve vnitřních bytnostech věcí samých obsaženy. I bytosti stvořené musí býti jednotné, pravdivé, dobré a dokonalé. A tyto vlastnosti jejich jsou nutnou podmínkou a naprostým předpokladem jejich krásy. Věci, které nejsou pravdivé, dobré a dokonalé, nemohou nám pod žádnou podmínkou býti předmětem esthetické záliby a rozkoše. Ontologie učí, že každá věc tou měrou, kterou jest, jest také pravdivá, dobrá a dokonalá. Všecky tyto vlastnosti vyjadřují jednu a touže věc, jen jiným způsobem a směrem. A poněvadž jsou zároveň nutnou podmínkou krásy, proto i míra krásy závisí na míře jejich. Jak jest bytost bytně pravdivá, dobrá a dokonalá, tak jest také krásná.

Že míra vnitřní pravdy, dobroty a dokonalosti věcí jest také měrou jejich krásy, plyne nutně z poměru veškeré stvořené jestoty k jejímu vševědoucímu a všemohoucímu Tvůrci.

Tím, že Bůh svět z ničeho podle svých odvěčných ideí stvořil, poskytnul mu jestotu, která jest obrazem a nápodobou jeho vlastní jestoty. Poněvadž však v Bohu jakožto bytosti naprosto dokonalé jsou všecky dokonalosti úplně tožny, poněvadž jsou jestotou Božskou samou, musí i jestota stvořená nejen jestotu Božskou vůbec, nýbrž i všecky její jednotlivé vlastnosti a dokonalosti v sobě v jednotě a tožnosti jistou měrou obrazyti. A proto jest zcela přirozeno, že všecky věci stvořené tou měrou, jakou napodobují jestotu Božskou, jeví také její pravdu, dobro, dokonalost a následovně také její krásu.

Poněvadž jest svět výrazem Božské myšlenky, jest také výrazem, účastí a údělem Božské dokonalosti. To platí nejen o celku, nýbrž i o každé jednotlivé stvořené bytosti.

¹⁾ P. Léopold de Chérancé: Der hl. Franc. v. Assisi. Deutsche Übers. Einsiedeln 1885. S. 294.

Poněvadž svět celý jakož i každá bytosť jeho jest účastna Božské dokonalosti, jest také účastna Božské krásy. Dokonalost světových bytostí není účinem nahodilého, úplně slepého, žádnou transcendentální myšlenkou neovládaného a nerízeného vývoje hmoty světové, jak učí materialismus, a pokud se týče, také pantheismus, nýbrž jest plastickým výrazem a obrazem, jest účastí a údělem samého života Božského. Svět nevyvinul se pouhým bezúčelným tokem světové hmoty, nýbrž obraňuje v sobě život Božský, řídil se od prvního svého vzniku a řídí se dosud myšlenkami, které Bůh sám v něm zobrazil a uskutečnil.

Jednotlivé světové bytosti nejsou pouhými nahodilými vlnami moře světového, nýbrž konkrétními, Bohem samým zamýšlenými výrazy a tvary zcela určitých od věčnosti v Božském rozumu obsažených ideí. Jakou ideu uskutečňuje a zobrazuje každá věc, takovou má účast v jestotě Božské, takovou má vnitřní pravdu, dobrotu a dokonalost. Každá světová bytosť jsouc konkrétním výrazem myšlenky Božské jest světem pro sebe, světem, jenž má svou vlastní pravdu, dobrotu a dokonalost a proto také vlastní krásu. A tato krása není jí ničím případným, mimotným a zevnějším, nýbrž náleží k vlastní její jestotě, ku vnitřní její bytnosti. Její krása nepřelévá a neroní se na ni z jiných bytostí, nýbrž má svůj zdroj v její vlastní bytnosti. Avšak záře této její krásy není osamocena, nýbrž sdružuje se s krásami ostatních světových bytostí.

Jednotlivé bytosti přírodní nestojí ve světě o sobě, nýbrž jsou částmi a členy nesměrné, ve všemíru uskutečněné myšlenkové soustavy. A v této světové soustavě jest bytosť na bytosť odkázána, jest bytosť bytostí podmíněna nesčetnými směry příčinné podřaděnosti a nadřaděnosti. A proto i dokonalost a krása jejich pojí se a splývá s dokonalostmi a krásami ostatních světových bytostí v celkovou dokonalost a krásu celého všehomíru. Jako v hudbě má každý tón svůj zvláštní ráz, svou výši, svou sílu, barvitost a přece se při tom s ostatními tóny pojí v jedinou harmonickou symfonii, tak i ve všemíru pojí se každá bytosť, ačkoliv se své jednoty, pravdy, dobroty, dokonalosti a krásy nezavazuje a nesproštuje, s ostatními bytostmi ve společnou jednotu, pravdu, dobrotu, dokonalost a krásu celého všehomíru. Krása všehomíru jest souborem a souhrnem krás jednotlivých bytostí světových, souborem a souhrnem esteticky tak velebným a vznešeným, že všechny naše obmezené představy daleko převyšuje. Kdo jednou vystoupil v Alpách na některou horu, s níž se otvírá výhledka na souvislé, ohromné moře ledovců, a

ponořil ducha svého v tu krásu, ve kterou se všechny vůkolní hory, obzvláště při východu slunce, ztápějí, zajisté do smrti nezapomene na obraz, jež pohled na velkolepé toto panorama v duši jeho vtisknul. Okouzující dojem této věkověčné krásy rozechvívá vždy duši v nehlubších jejích útrobách, kdykoliv obraz její před svůj zrak si předvede. A přece jest obzor, ku kterému oko lidské i s nejvyšší hory pronikne, proti celému všemumíru pouhý nepatrný bod proti moři bezmeznému.

Třetí podmínkou krásy jest podle sv. Tomáše její jasnost. Jen tenkrát se nám nějaký předmět líbí, když jeho dokonalost a úměrnost jasně poznáváme. Bez tohoto jasného poznání zůstává nám jeho краса zahalena a nemůže nám býti předmětem záliby. Proto definuje také sv. Tomáš krásu: „Pulchra sunt, quae visa placent.“

Abychom však krásu předmětu jasně poznali, musí nám z něho jasně vyzařovati. Za tou příčinou jest k jasnému poznání krásy a k pocitování záliby a rozkoše z této poznané krásy potřebí dvojího momentu: objektivního a subjektivního. Moment krásy objektivní záleží v jasnosti, zřetelnosti a světlosti, s jakouž краса předmětu každému pozorovateli sama sebou září. Jen ten předmět můžeme v jeho jednotě a rozmanitosti jasně poznati, v němž tato jednota v rozmanitosti jasně se jeví.

Proto definuje svatý Augustin podle Platona krásu jakožto „splendor veri.“ Poněvadž však pravda jest ontologicky tožna s dobrotou a dokonalostí, můžeme tuto definici rozšířiti a říci: краса jest „splendor veri, boni et perfecti.“ Má-li se nám nějaký předmět pro svou krásu líbiti, musí z něho jeho pravda čili myšlenka, jež jest v něm konkrétně uskutečněna, musí jeho dobro a dokonalost zcela jasně našemu poznání vyzařovati. Co jest jen v sobě jasno, nemusí již také nám býti zřejmo a zřetelno. A proto musí býti jasnost a záře, s jakouž краса ze předmětu probleskuje, našemu poznání přiměřena. Poněvadž naše přirozenost zahrnuje v sobě duchovost v tělesnosti, jest i našemu poznání jen onen předmět přirozeně přiměřen, jenž chová v sobě intelligibilitnost ve smyslnosti. „Primum cognitum est intelligibile in sensibili.“

Poněvadž člověk jest bytostí duchovou a smyslnou, proto i ve svém poznání hledí vždy ze smyslnosti a tělesnosti světového předmětenstva pronikati k jeho duchovosti, rozumnosti a ideálnosti, hledí ze smyslných jeho jevů poznati vnitřní bytnost jeho. V každém

předmětu, ve kterém ze smyslnosti k jeho bytnosti, ze vnějšího tvaru k jeho myšlence se ponořuje, nalézá svou vlastní příbuznost a sourodnost, nalézá v jistém smyslu sama sebe. Proto cítí člověk zcela přirozeně libou rozkoš z každého předmětu, v němž nalézá ve smyslné formě ztělesněnou myšlenku. A tato libá rozkoš jest tím větší a tím hlouběji proniká srdce jeho, čím vznešenější jest myšlenka ve předmětu ztělesněná a znázorněná, a čím lepší a vlnadnější jest smyslný tvar, jímž tato myšlenka na venek probleskuje. Obojí tento moment, myšlenka a forma, náleží s naprostou nutností k pojmu krásy. Proto se nemůže krásným nazývati předmět, ve kterém myšlenka nemá přiměřeného lepšího tvaru, rovněž jako nemůže nám býti předmětem estetické záliby věc, která má sice velmi krásnou uměleckou formu, ale jest při tom buď úplně bez myšlenky, aneb znázorňuje myšlenku, která svou nízkostí jen odpor v nás budí. Zdravému rozumu lidskému jedině jest přiměřena nauka, kterou křesťanská filosofie vždy hlásala, že není pro člověka krásy ani číře obsahové ani číře formové, nýbrž že jen ten předmět může míti za krásný, který znázorňuje krásnou myšlenku v krásné formě.

Je-li tedy krása znázorněním myšlenky ve smyslné formě, jest zajisté svět (v řádu přirozeném) dílem nejkrásnějším. Který rozum stvořený jest s to, aby vystihnul a jasně poznal všechny myšlenky, které Bůh v tomto světě konkrétně znázornil?! — Aby člověk jasně poznal světový plán ve všech částech jeho a v ducha svého pojal veškeru jeho ideální krásu, musil by míti rozum, jako Tvůrce sám. Co se již nanamáhal duch lidský, aby vniknul až k nejzazším mezím a koncům všehomíru! A přece můžeme směle říci, že přírodověda přese všechny výzkumy nepoznala úplně ještě ani jediného paprsku světla, kterým Bůh celý vesmír naplňuje. Všude naráží na taje a záhady, jichž rozřešiti nedovede. Dosud nezná bytnosti věcí a dějů přírodních, na které stále patříme, jako jsou na př. hmota, síla, pohyb, život atd. Ale i kdyby den co den obrovským krokem pokračovala od objevu k objevu, od výzkumu k výzkumu, přece by nikdy neobsáhla a nepochopila úplně hloubi a výše myšlenky Božské ve všemíru uskutečněné. Ale ačkoliv přírodověda stojí teprv na prahu brány, která vede do velebné svatyně všehomíru, přece již ten skrovný pohled, kterým popatřila s tohoto prahu na tajuplný vnitřek a vznešenou klenbu její, budí v nás podiv a úžas nad velebnou krásou myšlenky, kterou tato svatyně v sobě halí.

Jako duch lidský nemůže úplně pochopiti ideálního světového plánu, jenž jest vnitřním obsahem světa a jednotlivých bytostí jeho, tak také není s to, aby vystopoval nekonečnou rozmanitost tvarů, kterými Bůh uskutečňuje jednotlivé idey plánu světového. Ale čím více tyto tvary poznává, tím pevnějšího nabývá přesvědčení, že všude ve veškerém oboru přírody ideální světový plán dochází patričného formálního výrazu. Vnější útvornost věcí jest ideám, které se v jejich bytnostech jeví, úplně přiměřena a úměrna. Záleží-li krása: „in repraesentatione ideae par sensibilem formam,“ jak mnozí krásu definují, jest v tomto smyslu každá bytost dílem uměleckým a proto krásným. A i kdyby snad v té neb oné bytosti nebyl její zevnější tvar, její smyslný zjev úplně přiměřen ideí, kterou znázorňuje, přece tím krása všehomíru ničeho netrpí. Tyto jednotlivé odchýlky a výjimky jsou pro krásu celku právě tak potřebny, jako jest na obraze potřebný stín vedle světla. Aby na něm jednotlivé osoby, předměty atd. lépe z pozadí vynikly, jest potřebí, aby se střídalo světlo se stínem. Rozdělení stínu a světla jest podstatným momentem krásy obrazu. Podobně i ve přírodě. Předměty a bytosti ošklivé zvyšují jen krásu ostatních bytostí, v nichž idea jejich dochází normálního výrazu. —

Ale světový ideální plán není toliko v jednotlivých přírodních bytostech zcela přiměřeně uskutečněn, nýbrž také se všude zcela jasně a patrně jeví. Aby duch lidský poznal úplnou úměrnost mezi ideálním obsahem a vnějším smyslným tvarem věcí, k tomu není potřebí dlouhých a namahavým empirických studií a pozorování, k poznání tomuto stačí již pouhý pohled. Vnějšík světových bytostí jest tak proniknut ideálním světlem jejich bytností a přirozeností, že pozorovatele čarovným kouzlem až uchvacuje. Zářný jas, jehož svatý Tomáš k pojmu krásy jakožto třetí podmínky žádá, jeví se nám již v nekonečné rozmanitosti útvarnosti bytostí přírodních. Jaká to nekonečná pestrost útvarů chová v sobě příroda již v říši neústrojné, co tu rozmanitých nerostů různě a různě vyhraněných, a této pestrosti ještě nekonečnou měrou přibývá v říši rostlinné a živočišné. Rozmanitost organických druhů v obojí říši jest tak veliká, že jí dosud věda nevystihla. A co teprv říci o individuálních tvarech jedinců v každém jednotlivém druhu!

Tato nekonečná rozmanitost tvarů bytostí přírodních již sama sebou jeví nám překrásně ideální plán Bohem ve světě uskutečněný. A jak teprv velebná jest krása rozmanitosti této, patříme-li na ni v plném

jasu světla slunečního! Bílé sluneční světlo rozkládá se ve přírodě v sedm barev duhových: červenou, pomerančovou, žlutou, zelenou, modrou, indychovou a fialovou, z nichž barva červená, žlutá a modrá jsou barvami hlavními či prvotnými, poněvadž se z jiných barev již neskládají, kdežto ostatní barvy, any vznikají ze smíšení s jinými barvami, barvami druhotnými slují. Tak z červené a žluté vzniká barva pomerančová, z červené a modré fialová, ze žluté a modré zelená. Když se z barev duhových jedna vynechá, povstává smíšením ostatních barev jiná, která předešlou k bělosti doplňuje, pročež obě barvy doplňující (komplementární) slují. Tyto jsou červená se zelenou, oranžová s modrou a žlutá s fialovou.

Každá z barev duhových, ve které se sluneční světlo rozkládá, zahrnuje v sobě nekonečný počet nejrozmanitějších odstínů. Podle toho, jakým způsobem na př. barva červená skládá se s barvou žlutou, přechází v křiklavou barvu suřikovou (Mennigroth), saturnovou a rumělkovou, anebo v nádhernou barvu šarlatovou, a jak se mísí s barvou modrou, mění se v barvu nachovou, karminovou a karmazínovou. Modř podle poměru, v jakém se pojí s barvou žlutou, dává zeleň štávnou, francouzskou, barvu zelenožlutou, zelenomodrou atd. atd.

Barvy lomené či ternární vznikají ze spojení barev prvotných a druhotných s barvou černou. Z tohoto spojení mají původ nejrozmanitější druhy barvy šedé, k níž se řadí barva hnědá, ochrožlutá, ryšavá, hnědočervená atd.

Ale nejen skladbou různých barev, nýbrž i různým ztemněním a zjasněním barev prvotných, druhotných a lomených rozmnožuje se počet odstínů barevných. Tak se může modř ztemnit v ultramarin anebo zase zjasnit v barvu lazurovou atd. Totéž platí o všech ostatních barvách.

Naše oko jest na prvním místě zřízeno pro vnímání barvy bílé a kde ji nenachází, tam si ji z barev postřehnutých sestavuje. Na tom spočívá harmonie barev, totiž onen nás uspokojující dojem, jež při spatření barev se doplňujících v sobě pocítujeme. Proto se nám líbí vedle zelené nejvíce červená barva, vedle fialové žlutá, vedle pomerančové modrá. Mají-li dvě barvy souhlasiti, musí se také k jejich světlosti a temnosti zřetel bráti. K barvě světločervené čili růžové nehodí se temnozelená, nýbrž bledozelená, ku tmavomodré nepřináleží světlopomerančová, nýbrž bleděpomerančová atd.

Ve přírodě nalézáme barvy v nejkrásnějším souhlasu. Modrý jest blankyt nebeský a žltorudé jsou červánky. Na zeleném trávníku doplňují se v nejpůvabnějším souhlasu červené, žluté a modré květiny. Fialová barva vzdálených hor souhlasí se žlutými paprsky zapadajícího slunce, zář červánků zvyšuje zase zeleň luk a polí. V harmonii barev jest tedy příroda vzorem nejkrásnějším.

K této harmonii spolupůsobí všechny říše přírodní. Již zjev neživé přírody jsou svou nekonečnou rozmanitostí příčinou a zdrojem mnohé krásy. Skála a tiché moře, v němž se zrcadlí, poušť a oblak nad ní putující, pohoří a údolí atd. pojí se vespolek a tvoří často přeluzné obrazy. Než obrazy tyto jsou samy o sobě mrtvy. A proto duch náš obrací se raději a kochá se ve předmětech, v nichž přirozenou sourodnotou sám se sebou shledává. A proto potřebuje neorganická příroda k dovršení své krásy života, potřebuje rostlinstva a živočišstva. Neorganická síla nepučí, neroste, nehyne, nemá žádných životných osudů. Jen rozmanité útvary její poukazují na převraty, kterých průběhem času zažila. Zcela jinak v říši organické. Odezřeme-li od přerozmanitých organických tvarův a pohledneme-li jen na nekonečnou barvitost, již jest organická říše opatřena, tu se setkáváme s krásou, která až oslňuje oko naše. Zajdeme-li v létě do háje, všude bujná zeleň mile lahodí našemu oku. Ačkoliv celý háj v jediný zelený háv se halí, přece neshledáme ani dvou různých stromův a křovin, které by se svou zelení sobě úplně rovnaly. Co tu nesčetných odstínů barvy zelené! A skupení a seřazení všech těchto rozmanitých zelených odstínů jest tak nekonečně pestré, že při každém kroku vždy nový obraz našemu zraku se objevuje. A vykročíme-li z háje na louku, jaké tu teprve čarokrásné divadlo okouzluje oko naše!

Kdežto v háji převládá při všem nekonečném množství odstínů barvy zelené přece jen jedna barva, jest louka vyzdobena kvítím všeho druhu, jehož barvy slučují se v nejpestřejší koberec. A čteme-li popisy krajin cizích: amerických, afrických, asijských a australských a doprovázíme-li v duchu cestovatele na jejich cestách horami a doly, pralesy a preriemi, tu si při vši jejich podrobné a věrné líčbě divů, které příroda v těchto krajích tvoří, nemůžeme přece ani přibližně představití kouzelné krásy jejich. A pomyslíme-li při tom na bujný život živočišný, jenž všechny tyto kraje oživuje, tu věru se nám až dech tají úžasem nad krásou a velebností života přírodního.

A přece jsou to proti celému všemumíru jen některé nepatrné části, jejichž krásu cestovatelé nám tu předvádějí před zraky naše. Mimo to, kdykoliv na krásu přírodní buď sami patříme, aneb kdykoliv jiní nám ji líčí, jsou to vždy jen její nejzazší črty a obrysy, které oko naše postřehuje. Ve přírodě samé jeví se však krása ve své nevystihlé plnosti. Vystoupíme-li na vysokou horu, s níž se otevírá širošířý rozhled do vůkolí plného něhy a krásy, tu oko vnímá v sebe jen celkový dojem jeho, jednotlivostí a zvláštností jeho nepostřehujíc. Kdyby však při tomto pohledu jasně nazíralo na každý kamének trpytící se v záři sluneční a na každý lístek travný, zdobený perlami rosnými, v nichž se světlo sluneční nejrozmanitějšími způsoby láme a rozptyluje ve své duhové barvy, kdyby určitě vidělo každou květinku, jejíž kalíšek v sobě halí pravé divy luzné něhy a krásy, kdyby pozorovalo každého broučka, jenž mezi květinstvím ze života svého se těší, každého motýla, jenž se květiny na květinu poletuje a jejím nektarem se napájí, atd., atd., tu by zajisté zaplesal duch náš sladkou rozkoší, již nyní sotva tušiti dovedeme. Kdyby měl však člověk oko orlí a kdyby stanul na místě světového prostoru, s něhož by jasně nazíral nejen na naši zemi, nýbrž na všechny oběžnice naší sluneční soustavy, ano na všechna nesčetná tělesa nebeská, na jejich vzájemnou podmíněnost a závislost, na jejich dráhy až na minutu a sekundu určené a vyměřené, a tak v jednom jasném, až do nejmenších podrobností určitě provedeném obraze zachytil veškeru nekonečnou rozmanitost bytostí přírodních a života jejich, — tu by ani nepojal svým obmezeným duchem vši slasti, která by se v něj z pohledu tohoto ronila. —

Uvažujeme-li jen povrchně a běžně tuto krásu, v níž oděl Bůh veškeru přírodu, tuť jeví se nám její nadúčelnost (hypertelie) ve světle tak zářném, že jen duchový nevidomec ji může popíráti. Příroda není pouhým mechanickým strojem, v němž by nesměla žádná část býti ani o poznání větší ani menší, ani tlustší ani tenší atd. V mechanickém stroji musí vládnouti naprostá proporce jednotlivých částí, proporce, která jest úplně podmíněna účelem, k němuž stroj slouží. Ve stroji vládne jen přesná účelnost, již jsou všechny jeho jednotlivé části úplně podřízeny a přizpůsobeny. O kráse není při něm žádné řeči. A činí-li stroj přece na nás příjemný dojem, činí tak jen svou důmyslnou konstrukcí a užitečnou praktičností. Strojník neplýtvá látkou, ano naopak používá jí jen v té míře, ve které jí k účelu, jemuž má stroj sloužiti, jest nezbytně potřebí. Při tom hledí jeho konstrukci pořád více zjedno-

dušiti a tak při menší výloze téhož cíle dojiti. Proto se řídí jak při jeho konstrukci tak i při jeho činnosti největší spořivostí. Čím jednodušší a lacinější stroj a čím výnosnější koná práci, tím jest lepší a dokonalejší. —

Jinak si počíná Bůh ve přírodě. Bůh nemá příčiny, proč by při stvoření, zachovávání a řízení světa spořil. Ve své všemohoucnosti počíná si jako boháč, jenž vládne poklady nepřebnými. Nešetří svých darů, nehledí toliko k jejich naprosto vypočítané a odvážené užitečnosti a nutnosti, nýbrž rozdává je plnými rukama. Jaké to bezměrné bohatství hromadí na každém i sebe menším místečku vnější přírody! Když ve středověku slavili křesťanští panovníci slavnost své korunovace, dali naplniti kašny a vodojemy místo vody vínem, aby i jejich poddaní s nimi celým srdcem se veselili. Podobně činí Bůh ve veškeré přírodě. Otvírá nám všechny prameny svých darův a milostí, a to nejen proto, aby nám poskytnul, čeho máme potřebi k dosažení cíle sobě vytknutého, nýbrž aby nám také život náš zpříjemnil, osladil, rozkoší, něhou, lahodou a krásou naplnil a tak nám již zde na světě poskytnul předtuchu své vlastní bytné slasti, rozkoše, něhy, lahody a krásy.¹⁾

* * *

Jak velebný názor o přírodě otvírá nám touto naukou filosofie křesťanská! Vysvětluje nám nejen její účelnost a krásu, nýbrž povznáší zároveň ducha našeho do oněch výšin, odkud se tato účelnost a krása na přírodu vyroňuje. Filosofie křesťanská dokazuje jasně, že jen v Bohu jest hledati klíče ku všem oněm záhadám, které život přírodní v sobě tají. Kdežto přírodovědy podávají nám pouhý popis a opis těchto záhad, do jejich tajuplného vnitra vchodu nenalézajíce, vylévá křesťanská filosofie na dějstvo přírodní tak mocný tok nebeského světla, že duch lidský vidí v něm zcela jasně jak původ tak i poslední cíl veškerenstva. Přírodovědy vysvětlujíce nejbližší příčiny jednotlivých přírodních zjevův, upozorňují nás toliko na jejich vnější zákonnost. Ale křesťanská filosofie ukazuje nám příčinu této zákonnosti, jakož i rozumnosti, účelnosti a krásy, která se nám všude ve všemmíru jeví. Přírodovědy lpí jen na povrchu přírodních zjevův a smyslům našim přístupné jejich povahy. A se svého stanoviska ani jinak činiti nemohou a nesmějí, nechtějí-li se prohřešiti na své vlastní povaze a bytnosti jakožto vědy

¹⁾ L. v. Hammerstein: Gottesbeweise. Trier 1892. Aesthetik in der Natur S. 168—170.

empirické. Filosofie křesťanská však zahrnuje všechny tyto zjevy a zákony hmotného jejich pochodu jakožto rozmanité paprsky jednoho a téhož světla v jednom společném zářném ohnisku. Tak vyhovuje vnitřnímu, duchu lidskému vrozenému pudu, jímž člověk všude z rozmanitosti se povznáší k jednotě a v této jednotě hledá poslední příčiny všech věcí.

Podle křesťanské filosofie jest vesmír odleskem, reflexem samého Boha a jeho nekonečných dokonalostí. Proto má vesmír co do prostoru a času rozsáznost, která všechny i sebe smělejší představy naše daleko převyšuje. Proto zahrnuje v sobě tak překypující náplň nejrozmanitějších bytostí. A jako v Bohu všechny nescíslné dokonalosti jsou naprostou jednotou a jednoduchostí, tak i příroda jeví přese vši nezměrnou rozmanitost svých tvarů, zjevů, dějův a bytostí všude jednotu, pořádek, soulad, harmonii a krásu. Příroda jsouc dílem Tvůrce nekonečně moudrého jest jak ve své celistvosti tak i ve všech svých částech moudře zřízena a proto také účelna. A poněvadž Bůh jest bytná krásu, musí i svět jakožto odlesk krásy Božské býti krásný. Bez Boha nelze proto vysvětliti ani účelnosti ani krásy všude ve přírodě se jevící.

Bůh jest A a Ω všehomíru. Bůh jest onou ideální osou, kolem níž se otáčí veškeren svět. Ale ačkoliv svět nemůže bez Boha ani existovati ani se pomysleti, přece jest mezi ním a Bohem rozdíl nejen bytný, nýbrž úplně transcendentální. Pantheismus jest tedy zábludem, odporujícím všemu rozumu a životu.

Bez Boha zůstane na věky svět nesměrným bludištěm, z jehož nesčetných chodeb a stezek není žádného východiště. Toť právě kletba, která moderní nekřesťanskou spekulaci tíží, že se domnívá rozřešiti všechny záhady života přírodního i lidského se týkající bez Boha, ano proti Bohu. Komu při zpytu posledních příčin všech věcí nezáří víra v Boha jako vůdčí hvězda, ten k jasnému výsluní pravdy nikdy se nepovznese. —

Křesťanská filosofie prohlašuje Boha za bytnou podmínku a nejpevnější úvazek všehomíru, spojuje všechny jednotlivé vědy v jeden soustavný, ladný celek. Bez Boha jsou tyto vědy pouhá „membra disjecta“, bez duše a bez života. Bez Boha jsou pouhými ostrovy v nesměrném okeánu beze všeho vespolečného spojení. Křesťanská filosofie uznávajíc vděčně, co jednotlivé empirické vědy na jisto postavily, spojuje je jako integrální části ve vyšší jednotě, v níž teprv docházejí svého cíle a v tomto cíle své pravé důstojnosti.

Křesťanská filosofie jest takto souborem, jest doplňkem všech přírodních věd. Poněvadž v poslední době jednotlivé vědy, jmenovitě vědy přírodní počaly se vymykati z organického soustavného celku, k němuž jako části zcela přirozeně již svou vnitřní povahou náležejí, musil zcela nutně mezi nimi se rozzuřiti boj, který svým rozruchem ohrožuje i život lidský v nejhlubších jeho základech. —

Čím více se jednotlivé vědy vzdalují víry v Boha, tím více přinášejí člověčenstvu místo požehnání kletbu a neštěstí.

Vědy společnou páskou idey Božské spojené vydávají ze sebe zvuky nebeské harmonie, a harmonie tato proniká i život lidský a otvírá mu bohatý zdroj nebeského požehnání. Nebeská blahověst, kterou při narození Božského Spasitele zvěstovali andělští duchové pastýřům na luzích Betlémských, když radostně pěli: „Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem dobré vůle“, byla zvěstována jistou obměnou i vědám lidským. Vědy, které hlásají slávu Bohu na výsostech, které povznášejí ducha lidského k výšinám nadhvězdným, kde od věků na věky králuje Tvůrce a Pán všeho-míru, vědy, které ducha lidského k tomu vedou, aby se Bohu z nejhlubších hlubin duše kořil, vědy tyto jsouce dobré vůle, jsou i mezi sebou svazkem blahé harmonie, páskou nebeského míru a pokoje spojeny a sloučeny. A poněvadž duch lidský jsa bytostí eminentně harmonickou nalezá jen v tom libost a rozkoš, v čem vládne mír a pokoj, musí i z různých věd, které v jednotě myšlenky Božské se pojí, čerpati již zde na světě blaho a štěstí, jemuž se nic nevyrovná. —

Křesťanská filosofie prohlašujíc vnější přírodu za reflex Božstva učí zároveň, že i věda naše jest reflexem vědy Božské a že život náš jest reflexem života Božského se vším blahem a štěstím, kterého Bůh ve své nekonečné pravdě, dobrotě, dokonalosti a kráse od věčnosti požívá.¹⁾ — —



¹⁾ F. Betex: Natur und Gesetz. Bielefeld und Leipzig. 1897. S. 1 ff.

K. O viditelných nadpřirozených zjevech ve přírodě čili o zázracích.

I. Pojem divu čili zázraku.

§ 104.

Výměr slovný. Div, lat. miraculum, pochází od slova: diviti se, mirari, a znamená přírodní zjev, jenž v nás vzbuzuje podiv, kdežto zázrak podle původního svého významu značí neobyčejný úkaz ve vzduchu.¹⁾ Ačkoli význam divu a zázraku co do etymologie se liší, přece jak v obyčejném životě, tak i ve vědě bře se v témže smyslu a znamená v nejširším smyslu zjev či úkaz ve vnější smyslné přírodě, jehož příčiny neznáme, a jemuž se proto podivujeme.

Leží-li příčina neobyčejného zjevu mimo smyslnou přírodu a je-li proto každému neznáma, pak budí zjev tento podiv a úžas všeobecný a jest divem či zázrakem pravým; je-li však příčina jeho neznáma jen těm aneb oněm lidem, jest to zázrak jen v nevlastním smyslu. Co jednomu pro neznalost příčiny se zdá býti podivuhodným a zázračným, může druhému, jenž příčinu zná, býti zjevem zcela obyčejným. Kdo na př. nezná parní síly, bude zajisté železnice, parostroje, parolodě atd. pokládati za pravé divy světa, kdežto znalec síly této vidí v nich zjevy zcela obyčejné. „Admiratio“, praví svatý Tomáš, „consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta . . . Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen alii est incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii . . . Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam.“²⁾

¹⁾ Viz: Jungmannův slovník.

²⁾ I. qu. 105. art. 7; srv. také: De pot. qu. 6 art. 2 in corp.

V ý m ě r v ě c n ý. Sv. Tomáš zázrak definuje: „Opus sensibile, quod divinitus efficitur praeter ordinem naturae.“¹⁾ Podle této definice jest tedy zázrak: „opus sensibile“, t. j. zjev či děj, jenž nějakým způsobem působí na naše smysly a proto také smysly se dá postřehnouti. A proto ony účiny nadpřirozené působnosti Božské jak ve hmotných předmětech (jako transsubstanciace), tak i v duši lidské (jako ospravedlnění), které se nejeví viditelně a smyslně, neslují zázraky v pravém smyslu slova. Ačkoliv nadpřirozené děje Božské, které se smyslně nejeví, samy v sobě (in se) jsou dílem mnohem podivuhodnějším, než každá výjimka, kterou Bůh působí ve hmotné přírodě, přece nejsou dotčené děje právě pro svou neviditelnost zázraky pro nás (quoad nos). Každý zázrak smyslně se jeví — tedy zázrak „pro nás“, „quoad nos“ — jest vždy také zázrakem v sobě, ale naopak není každý zázrak v sobě již také zázrakem pro nás. Proto zázrak v sobě jest širší pojem, než zázrak pro nás. Zázrak v sobě jest pojem rodový, zázrak pro nás pojem druhový. A „nota specifica“, kterou se zázrak pro nás liší od zázraku v sobě, jest právě jeho viditelnost.

Dále praví svatý Tomáš ve své definici zázraku, že se děje: „praeter ordinem naturae“, mimo řád přirozený. Zázrak není tedy dějem přirozeným, silami přírodními způsobeným, nýbrž dějem, jenž přesahuje síly tyto, a proto také dějem mimořádným a neobyčejným. Ačkoliv jest zázrak vždy zjevem, jenž se děje „praeter ordinem naturae“, není přece nikdy zjevem „contra ordinem naturae“, zjevem nepřirozeným čili protipřirozeným, jak často moderní lichověda zázrak pojímá. Zjevem nepřirozeným byl by zázrak jen tenkrát, kdyby přirozenou povahu věcí aneb osob, na kterých se děje, ničil a tak rušil řád přirozený, Bohem ve světě stanovený. Zázrak jest sice výjimkou od obyčejného a pravidelného řádu a běhu veškeré stvořené přírody, ale výjimkou a odchýlkou jen v jednotlivých případech, která řádu přírodního v jeho všeobecné platnosti nikdy neruší.

Ačkoliv zázrak jest dějem mimopřirozeným (factum praeternaturale), pokud se týče, dějem nadpřirozeným (factum supernaturale), přece pojmy děje zázračného a děje nadpřirozeného se úplně nekryjí.

Ačkoliv řád nadpřirozený povznáší se nad řád přirozený a v tomto smyslu jest něčím mimořádným, přece byv jednou Bohem v životě lidském založen, jest již úplně stálou a řádnou institucí.

¹⁾ I. qu. 110. art. 4. in corp.

A co platí o řádu nadpřirozeném vůbec, platí též o jeho jednotlivých momentech. Tak na př. účinnost svátostí, jimiž se člověku milost posvěcující vlévá, jest zajisté nadpřirozená, ale není zázračná, poněvadž v řádu nadpřirozeném jest tato působnost dějem zcela řádným a pravidelným.

Podle této definice není také prvé stvoření světa z ničeho zázrakem, poněvadž není ničím neobyčejným, nýbrž náleží nezbytně ku přirozené existenci světových bytostí. Kdyby však nyní Bůh něco z ničeho stvořil, bylo by toto stvoření odchýlkou od řádu světa Bohem stanoveného a proto zázrakem.

Konečně Andělský Učitel v definici zázraku připojuje: „*quod divinitus efficitur.*“ Poněvadž zázrak jest zjevem mimořádným, poněvadž jest odchýlkou od pravidelné působnosti bytostí světových, nemůže jeho účinkující příčinou býti ani člověk, ani žádná jiná světová bytost. Nemá-li však zázrak své dostatečné působící příčiny v oboru přírody, nezbyvá, než této příčiny nad přírodou hledati.¹⁾ A touto nadpřirozenou účinkující příčinou může býti jedině Bůh.

Že člověk nemůže učiniti žádné výjimky od řádného způsobu, jakým hmotné bytosti působí, leží na bíle dni. Člověk náležeje k řádu fysickému na světě, jako všechny ostatní světové bytosti, jest jeho zákonům ve svém bytu jakož i ve svých činnostech (myslných) právě tak podroben, jako všechny ostatní přírodní bytosti. Svým duchovým životem povznáší se sice nad řád fysický a dějstvo jeho, ale tímto povznášením nikterak nemění fysického řádu a jeho zákonů. Což také dokazuje denní zkušenost. Člověk může různým způsobem síly přírodní své službě podrobovati, může sílu slabší silou větší a mocnější krotiti a překonávati, ale nemůže nikdy od jejich pravidelné a obyčejné činnosti žádné výjimky učiniti. A proto také rozumně nikdo dosud netvrdil, že člověk fysické síly a jejich činnosti pouhým pokynem vůle může měniti, vázati, suspendovati atd., slovem, že může zázraky působiti. V této příčině nebylo nikdy ani nejmenší rozumné pochybnosti.

Ale ani andělé, ačkoliv mají dokonalejší rozum a mocnější vůli, než má člověk, nemohou přece vlastní silou zázraků v pravém smyslu působiti. I andělé jsou od Boha stvořeni. Poněvadž však zázrak převyšuje síly veškerého světa stvořeného, nejsou ani síly andělské s to, aby výjimku od přirozeného běhu přírodního učinily, jak výslovně sv. Tomáš učí: „*Ex hoc aliquid dicitur esse miraculum,*

¹⁾ Srv. sv. Aug. De Trinit. lib. 3. cap. 5.

quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere, nisi Deus, quia quidquid facit angelus, vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc facit secundum ordinem naturae creatae et sic non est miraculum.“¹⁾

Poněvadž číří duchové, jak dobří tak i zlí, mohou působiti mnohé zjevy, které přesahují síly lidské, může se říci, že v širším a nevlastním smyslu působí také divy a zázraky. „Dicitur quandoque“, dí sv. Tomáš, „miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, in quantum facit aliquid, quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.“²⁾

Ačkoliv jen Bůh sám jest hlavní účinkující příčinou zázraku, přece může při tom *a)* i andělův a lidí jakožto nástrojův a sluhů používati, jak z pravidla také činí, a *b)* může ku působení zázraků také sil přírodních upotřebiti.

Ad *a)* Poněvadž zázrak přesahuje všechny síly stvořené přírody, jest patrnó, že žádný tvor, ani člověk, ani anděl, nemůže k němu spolupůsobiti, jak spolupůsobí nástroj, jehož umělec ku zhotovení uměleckého díla používá, aneb sluha, jehož pán k vykonání nějaké práce posílá. V obou těchto případech jeví jak nástroj tak i sluha vlastní činnost, již toliko hlavní příčina (umělec, pán) k uskutečnění svých záměrů používá. Kdykoliv však Bůh při některém zázraku služby člověka aneb anděla používá, jest on sám „causa efficiens“ zázraku, a člověk aneb anděl jest pouze „causa mere instrumentalis“, čili lépe „causa ministerialis“,³⁾ jež přímou a vlastní činností k vykonání zázraku ničím nepřispívá.

Nicméně může člověk a anděl v zázraku dvojitým způsobem míti účastenství. Buď ho může svojí prosbou a modlitbou na Bohu výprositi, aneb může býti zvláštní milostí (gratia gratis data) od Boha uschopněn, zázrak jménem, mocí a silou Boží způsobiti.

Poněvadž daru zázraků neuděluje Bůh člověku na prvním místě k jeho vlastní spáse, nýbrž ku spáse jiných, jako vůbec

¹⁾ I. qu. 110. art. 4.; cf. C. gent. lib. 3. cap. 101.; De pot. qu. 6. art. 3.

²⁾ I. qu. 114. art. 4.

³⁾ Mezi nástrojem v užším smyslu a příčinou služebnou (causa ministerialis) jest ten rozdíl, že onen koná slepě, k čemu ho hlavní příčina používá, kdežto tato jest nástrojem s rozumem a svobodnou vůlí působícím. Proto jest správněji člověka a anděla v této příčině nazývati příčinou služebnou (causa ministerialis).

všecky ostatní milodary (charismata, gratias gratis datas), může tento dar i člověku mravně nehodnému udělit, ačkoliv jím obyčejně a pravidelně jen osoby zvláštní svatostí vynikající vyznamenává.

Tento dar zázraků, který Bůh některým lidem uděluje, není, jak theologové jednomyslně učí, stálou schopností a zručností, mimořádné a neobyčejné zjevy ve smyslné přírodě působiti, nýbrž jest jen schopností působiti výjimku od pravidelného běhu přírody po způsobu jednotlivých, pomíjejících konů. Zázrak jest dílem všemohoucnosti Božské, o kterou se Bůh se žádným tvorem nemůže sdělit. Bůh může tvorem jakožto služebnou příčinou zázrak působiti, ale nemůže mu svou moc zázračnou jakožto stálou vlohu či schopnost udělit. „Dicendum, quod sicut prophetia“, dovozuje Učitel Andělský, „se extendit ad omnia, quae supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia, quae supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est, quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum: ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit.“¹⁾

Ad b) Poněvadž jest Bůh hlavní účinkující příčinou zázraku, musí působiti vše, co má v zázračném zjevu ráz nadpřirozený, fysické síly stvořených bytostí přesahující. Což však nevyklučuje, aby k celkovému účinu zázračného děje také přirozené příčiny podle svých fysických zákonů nespolutůsobily. Účin však této spolupůsobnosti, ačkoliv se zjevem zázračným v jeden celek splývá, jest vždy jen přirozený. Tak na př. používá Bůh při zázračném uzdravení nemocného přirozených fysických sil těla jeho, pokud k tomuto uzdravení stačí, a nahrazuje a doplňuje svým nadpřirozeným vlivem jen to, čeho se jim k tomuto účelu nedostává.

Pravý význam zázraku, jak jemu SS. Otcové a Učitelé církevní vždy učili, vyvraceli nevěrci všech věků, tvrdíce, že zjevy, které křesťané za zázračné pokládají, jsou výsledkem pouhých sil přírodních. Ano i mezi křesťanskými filosofy byli někteří, kteří se domnívali, že nauky o zázracích snáze a účinněji od útoků nevěry obhájí, podložili-li zázraku jiný význam, než ve kterém se ho ve věrouce a filosofii křesťanské doposud užívá. —

¹⁾ II - II. qu. 178 art. 1. ad 1.

Spinoza definuje se svého stanoviska pantheistického a fatalistického zázrak takto: „Nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat.“¹⁾

Spinoza pokládáje zákony fysické za Božské úrady z dokonalosti Božské podstaty nutně plynoucí, připisuje jim naprostou nutnost právě tak, jako podstatě Božské samé, a následovně učí, že vše, co se zákonům fysickým přičí, i podstatě Božské se přičí. Mimo to pokládá všechny síly přírodní za síly Božské, a poněvadž síly Božské jsou s podstatou Božskou tožny, dovozuje z toho, že síly přírodní mají do sebe rovněž věčnou nutnost a pravdu a následovně, že vše, co v oboru přírody se děje, s věčnou a naprostou nutností se děje. Odchylka od fysických zákonů jest naprosto a zcela nemožna. A proto zázrak není, než přírodní zjev, jehož příčiny „hic et nunc“ ještě neznáme.

Nauka Spinozova o zázraku jest nutná konsekvence z jeho pantheismu. A proto s pantheismem stojí a padá.

Ku Spinozovi řadí se Locke, jenž o zázraku učí, že jest: „Operatio quaedam in sensus incurrens, quae cum spectatoris superet captum, ipsiusque opinione cursui naturae constituto contraria sit, ab eo pro divina habetur.“²⁾

Podle názoru Lockova záleží tedy zázrak pouze na soudu pozorovatelovu. A poněvadž různí pozorovatelé mohou o jednom a témže zjevu různě souditi, může také tentýž zjev zároveň býti zázrakem pravým a lichým, či může zároveň zázrakem býti i nebýti. Čím více naše vědomosti o zjevech přírodních se rozšiřují a prohlubují, tím více mizí víra v zázraky. Neb zjevy, které člověčenstvo dříve neznajíc jejich přirozené příčiny pokládalo za zázraky, poznává v dalším postupu a vývoji věd přírodních za děje zcela přirozené.

Clarke zázrak definuje: „Miraculum est res rara et extraordinaria.“³⁾ I tato definice jest licha, poněvadž mnohé zjevy ve přírodě jsou řídké, a přece nejsou zázračny, jak již sv. Tomáš praví: „Insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde si

¹⁾ Tract. Theol. pol. cap. 6.

²⁾ In Tract. de Mirac.

³⁾ Troisième Réplique Oper. Leibnitzii Tom. II. n. 17. a Quatrième Replique n. 43; Sr. Institut. philosophiae Mont. Cas. 1875. Tom. IV. p. 546.

quotidie coeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.“¹⁾

Definice Clarkova jest příliš široká a proto také zcela neurčita a nesprávná. Zázrak jest sice zjevem řídkým, a mimořádným, ale zároveň zjevem takovým, který přesahuje síly veškeré přírody stvořené jak neviditelné tak i viditelné, aneb aspoň přírody viditelné. Zjev, jež síly přírodní působí, i kdyby byl sebe neobyčejnější a mimořádnější, není nikdy vlastní a pravou výjimkou od pravidelné působnosti sil fysických a proto není také zázrakem.

Definici Clarkovu o zázraku přijali pak Clericus, Feetwoord, Tillotson, Stillingfleet a jiní ještě Angličané.

Také nelze připustiti výměru zázraku, tak jak jej Bernard Connor podává.²⁾ Praví: „Miraculum recte definiri potest: effectus suspensae naturae, seu motus lege productus“. Definice tato připouští možnost zázraku toliko na bytostech hmotných, jejichž činnost v pouhém pohybu záleží. Bůh může však nejen na hmotných, nýbrž i na duchových bytostech výjimky a odchýlky od fysického řádu působiti. Když na př. Kristus Pán vymítal zlé duchy z posedlých, nezpůsobil zajisté tohoto zázraku pouhým mechanickým pohybem hmotných částic. Některé zázraky mohou ovšem záležeti v pouhé změně mechanického pohybu, jako když Kristus Pán utišil bouři na moři, ale o všech zázracích nelze toho říci. A proto jest definice tato příliš úzká.

Mimo to nepůsobí Bůh zázraků výhradně jen zastavením (suspensí) působnosti sil přírodních. Mnohé zázraky převyšují všechny síly přírodní, jak na př. z mrtvých vzkříšení, oslava těla vyvolených.

Vůbec se Connor ve svém názoru o zázraku kloní k Spinozovi, snaže se všechny zázraky v Písmě sv. obsažené vysvětliti z pouhých přirozených příčin pomocí principů či zásad lékařských.

Od tohoto názoru o zázraku podstatně se neliší nauka Pertyho, profesora věd lékařských v Bernu, jenž všechny děje a zjevy zázračné připisuje magickým silám člověku jakož i ostatním přírodním bytostem immanentním. Tyto magické síly povznášejí se nad síly fysické a řídí se svými vlastními zákony, jež od zákonů fysických podstatně se liší. A tyto magické síly jsou příčinou všech oněch zjevů, které se zázračnými býti zdají. — Že tento fantastický názor o zázraku s pojmem zázraku nedá se srovnati, leží na bílé dni.

¹⁾ In 2. lib. Sent. dist. 18. qu. 1. art. 3. ad 2.

²⁾ In Evang. Medici, art. 6.

Ale i někteří z oněch filosofů, kteří nestojí na stanovisku nauce křesťanské protivněm, zázraku správně nepojímají a nevyměřují. Leibnitz na př. praví, že jsou zázraky „Dei actiones omnem creaturarum virtutem transcendentés.“¹⁾

Této definice nelze proto připustiti, poněvadž některé děje Božské, jako na př. stvoření světa, ospravedlnění člověka, ačkoli převyšují veškerý síly tvorstva, přece nejsou ve vlastním smyslu zázračny.

Světové bytosti nemohly jiným způsobem z nicoty přejíti ve skutečnou existenci, než tvůrčím konem Božským. Ale tento kon nepřevyšuje přirozeného fysického řádu a jeho zákonů, nýbrž jest jeho základem a podmínkou. V tomto smyslu náleží tvůrčí kon Božský ku přirozenému řádu a není proto žádným zázrakem.

Co se ospravedlnění týká, jest sice účinem podstatně nadpřirozeným, všecky síly viditelné i neviditelné přírody přesahujícím, ale v tomto řádu nadpřirozeném jest dějem úplně řádným a obyčejným; a poněvadž se mimo to v duši lidské skrývá a smyslně se nejeví, nenáleží k zázrakům ve přesném a vlastním smyslu slova. Jen tenkrát jest zjevem zázračným, děje-li se způsobem mimořádným a neobyčejným, jak se stalo obrácení a ospravedlnění sv. Pavla.

Nesprávná jest také definice opata Houttevillea,²⁾ jenž praví, že zázrak jest „effectus insolitus nobisque incognitus, a Deo autem ad superiorem finem ordinatus.“ Podle jeho názoru prý Bůh hned při stvoření světa všechny přirozené účinkující příčiny tak zřídil, že v určité době, kterou sám ustanovil, nutně jisté mimořádné zjevy působí.

Kdyby však přirozené příčiny svou vlastní silou mimořádné a zázračné účiny působily, nelišily by se tyto účiny od obyčejných zjevů přírodních a zázraky byly by právě tak něčím přirozeným, jako všecko ostatní dějstvo přírodní.

Také Malebranchovy³⁾ definice zázraku nelze připustiti. Podle jeho nauky jsou zázraky: „consecutiones quarundam legum generalium, quae nos latent.“

Co ze všeobecných zákonů fysických pochází, jest úplně přirozeno, a nemůže slouiti zázrakem, jenž jest dějem mimopřirozeným

¹⁾ Theodicée. § 249.

²⁾ De relig. christ. lib. 1. cap. 5.

³⁾ Eutretetiens sur la Metaph. Entret. 8.

řád světový přesahujícím. Ačkoliv definice Malebranchova dle slova zázrak připouští, přece jej skutečně úplně popírá.

Vůbec mezi naukou křesťanskou o zázracích a jejich úplným popíráním není žádného názoru středního. Kdo nepřipouští pojmu zázraku, jak jej církev a s ní křesťanská filosofie vyměřuje, zázrak eo ipso popírá. Zázrak jest buď dějem (ve smyslné přírodě), jenž, jak svatý Tomáš a s ním všichni učitelé církevní učí, síly veškeré stvořené přírody převyšuje a proto jedině Bohem jakožto Tvůrcem a Pánem přírody způsoben býti může, aneb jest účinem pouhých sil přírodních a přestává býti zázrakem.

II. Rozvrh zázraků.

§ 105.

Sv. Tomáš a po něm katoličtí filosofové a theologové zázrak rozličným způsobem rozlišují.

1. Podle způsobu, kterým zázrak převyšuje síly přírodní, liší trojí druh zázraků: a) „quoad substantiam“, b) „quoad subjectum“ a c) „quoad modum“. Zázrak jest:

a) „Quoad substantiam (miraculum quantum ad id, quo fit), je-li účinem, jenž svou vnitřní podstatou přesahuje všechny síly stvořené přírody a následovně jest číře nadpřirozený, jako jest na př. oslava těl vzkříšených. Zázrak tento jest ze všech nejskvělejší.

b) „Quoad subjectum“ (miraculum quantum ad id, in quo fit) jest zázrak, když mimořádný zjev či děj sám sebou jest jen přirozený, avšak vzhledem k podmětu, na němž se jeví, jest nadpřirozený a zázračný. Tak jest na př. uzdravení slepce od narození, vzkříšení mrtvého zázrakem „quoad subjectum“. I příroda může býti příčinou uzdravení slepce, ale nikoliv slepce od narození, může býti příčinou života, ale nikoliv člověka mrtvého. Zázraky tyto stojí na středním místě.

c) Konečně jest zázrak „quoad modum“ (miraculum quantum ad modum, quo fit), je-li účín sám v sobě, jakož i vzhledem k podmětu, na němž se děje, dějem číře přirozeným, a jen způsobem, kterým se děje, síly přírodní převyšuje, jako na př. když Kristus Pán různé nemoci pouhým slovem uzdravoval, aneb když Bůh ve St. Zákoně na přimluvu Eliášovu náhle páry ve vzduchu zhuštil a v bohatý déšť proměnil. Tento zázrak jest ze všech nejposlednější.¹⁾

¹⁾ Sv. Tomáš, I. qu. 105. art. 8.; srv. též C. gent. lib. 3. cap. 101.

2. Mimo tento rozvrh rozeznává sv. Tomáš zázraky:

a) „*Supra naturam*“, když učin všechny síly stvořené přírody naprosto převyšuje. Toto se může dvojím způsobem státi. Buď nemůže příroda naprosto vlastnosti, kterou Bůh zázrakem v podstatu nějaké věci uvádí, v tuto podstatu uvesti, jako jest na př. oslava těl světcův a svetic, anebo může příroda touto vlastností sice některá tělesa opatřiti, ale nemůže se o ni sděliti s nějakým určitým tělesem. Tak může příroda vzbuditi v různých bytostech život, na př. v semeni do země vloženém, ale nemůže tohoto života vzbuditi v člověku zemřelém. Jak patrně, kryje se téměř zázrak „*supra naturam*“ se zázraky podle předešlého rozvrhu na prvním a druhém místě (*quoad substantiam et quoad subjectum*) uvedenými.

b) „*Contra naturam*“ jest zázrak, když bytosť, na které Bůh zázrak působí, zachová i pod zázračným vlivem Božským svou přirozenou, zázraku zcela opačnou disposici, což se může dvojím způsobem státi:

α) buď negativně, když Bůh působí účín, kterého by síla přirozená jsouc sama sobě ponechána nikdy nezpůsobila, na př. když Kristus Pán proměnil vodu ve víno, rozmnožil chleby atd., aneb naopak, když Bůh zamezí účín, který by fysická síla jinak přirozeně způsobila, jako na př. když Bůh zachránil tři mládencův v peci ohnivě, nebo když zastavil přirozený tok vod Jordanských; anebo

β) pozitivně, když Bůh působí účín A a přírodní síla sobě jsouc ponechána by působila účín B, jako na př. když na rozkaz Isaiášův na slunečních hodinách Achazových navrátil se stín po stupních, po nichž sešel, zpátkem o 10 stupňů.¹⁾

Než tu by nám mohl někdo namítati, že si tímto rozvrhem sami odporujeme. Svrchu jsme pravili, že žádný zázrak není proti přirozenosti, že není nepřirozený, a nyní přece připouštíme zázrak, jenž jest „*contra naturam*“. Na tuto námítku odpovídáme:

Jest přísně lišiti mezi přirozeností všeobecnou a konkrétní či individuální. Pravili-li jsme svrchu, že žádný zázrak neprotiví se přirozenosti, mínili jsme přirozenost povšechnou, t. j. všeobecný fysický řád Bohem hned při stvoření ve světě založený. A lišime-li nyní zázraky „*supra naturam*“ a „*contra naturam*“, míníme těmito posledními zázračné Božské účiny, které se přičí jen zvláštní přirozenosti té bytosti, na které se dějí.

¹⁾ Is. 38, 8.

Když Bůh v jámě lvové, do které byl Daniel uvržen, přirozenou dravost lvů tak spoutal, že Daniela se ani nedotkli, nezrušil tímto zázrakem všeobecné přirozenosti lvů, nýbrž jen v tomto jediném případě zamezil její obyčejný projev a účín. A podobně se děje ve všech ostatních případech. Že Bůh zázraky jen proti zvláštní přirozenosti jednotlivých bytostí jedná, ale nikoliv proti přírodě a její všeobecnosti, dokazuje sv. Tomáš, an dí: „*Contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur, contra naturam particularem huius ignis est; . . . Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit.*“¹⁾

Jak jest přísně od sebe lišiti dvojí přirozenost: všeobecnou a zvláštní (konkretní, individuální), tak jest také rozeznávati dvojí fysický řád: všeobecný a zvláštní. Kdykoliv Bůh působí zázrak, nikdy nejedná proti řádu fysickému vůbec, nýbrž jen proti onomu řádu, který vládne mezi zvláštní (individuální) účinkující příčinou a jejím obyčejným účínem, aneb který vládne mezi touto příčinou a předmětem, na kterém svůj účín jeví. A proto, i když Bůh zázrakem částečný řád mění, řád všeobecný zůstává při tom beze změny. Ostatně, jak zkušenost dokazuje, mohou proti částečné přirozenosti a proti částečnému řádu jednotlivých bytostí i samy přírodní bytosti působiti, jak na každém zničení věci přírodních protivnými a nepřátelskými přírodními vlivy pozorujeme, ano na této možnosti zakládá se před důležitý přírodní zákon vzniku a zániku (*generationis et corruptionis*), dle kterého vznik jedné bytosti má za následek zánik jiné bytosti a naopak, zánik jedné bytosti má za následek vznik jiné bytosti. Kdyby oheň nemohl působiti proti přirozenosti dřeva, kamenného uhlí, atd., nemohli bychom ani dřívím ani uhlím topiti.

c) Konečně liší sv. Tomáš zázraky: „*praeter naturam*“, když totiž Bůh působí nějaký účín, který sice i přírodní síly způsobiti mohou, ale když působí ho takým způsobem, jakým ho přírodní síly způsobiti nemohou, jak na př. vidíme při uzdravení Naamana Syrského ve vodách Jordánských.²⁾

3. Zázrak se může také lišiti podle řádu, ve kterém se jeví. Jeví-li se v řádu fysickém, jako uzdravování nemocných, z mrtvých vstání atd., sluje zázrakem fysickým, jeví-li se v řádu intelektuálním, jako proroctví, slove zázrakem

¹⁾ De pot. qu. 6. art. 1. ad. 1.

²⁾ Sv. Tomáš. In II. dist. 18. qu. 1. art. 3.

intellektuálním, a děje-li se konečně v řádu mravním, jako obrácení sv. Pavla, nazývá se zázrakem mravním. Neruší-li zázrak řádu fysického a jeho zákonů, tím méně ruší zákony intelektuální (logické) a mravní. Proroctví a zázračné na víru obrácení a pod. jest jen potud odchýlkou od řádu intelektuálního, pokud se týče, od řádu mravního, pokud ono obsahuje v sobě zjevení pravd, jichž by byl člověk sám sebou přirozeným světlem rozumu nikdy nepoznal, a toto (na př. zázračné obrácení na víru) se neřídí zákony psychologického processu, jimž člověk jinak jest podroben, když normálně z nevěrce se stává věřícím.¹⁾

4. Konečně jest rozeznávati zázraky „*primi et secundi ordinis*“ (prvého a druhého řádu).

a) Zázrak „prvého řádu“ převyšuje síly veškeré viditelné i neviditelné přírody. Zázrak tento může působiti jen sám Bůh. Takový zázrak sluje také zázrakem větším (*miraculum majus*), zázrakem naprostým.

b) Zázrak „druhého řádu“, také zázrakem menším (*miraculum minus*) zvaný, přesahuje síly jen viditelné a hmotné přírody. A poněvadž zázrak menší nepřesahuje sil neviditelných či duchových bytostí, mohou jej také andělé působiti.

Že i zázrak menší pravým jest zázrakem, dokazuje Benedikt XIV.²⁾ a praví, že při blahořečení a svatořečení Svatých i tento zázrak může se připustiti. Ačkoliv takovýto zázrak nepřevyšuje sil duchův andělských, přece konečně od Boha pochází, jenž svým dobrým andělům někdy přikazuje, aby k jeho cti a chvále ve smyslné přírodě působili zjevy, které převyšují úplně všechny síly hmotné přírody.³⁾

Sv. Tomáš o zázracích, které andělé působí, praví: „*Angeli ad miracula facienda tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando . . . Alius modus est, quod angeli materiam disponunt sua naturali virtute, ad quod hoc miraculum fiat . . . Tertius modus est, quod operantur etiam aliquid coagendo.*“ A o tomto třetím způsobu, kterým andělé divy působiti mohou, praví: „*Constat, quod Deus solo imperio miracula operatur: videmus autem, quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scil. humanos,*

1) Srv. Dr. Eng. Müller: *Natur und Wunder*. Strassburg 1892. S. 147 ff.; U. Stutz: *Die Naturwissenschaft, der Freigott und das Wunder*. Zürich 1872. S. 81 ff.

2) *De Beatif. Sanct.*

3) Fr. Xav. Schouppé S. J.: *Elementa Theol. dogm.* Bruxellis 1870. Edit. 5. tom I. pag. 101.

mediantibus superioribus, sc. angelis pervenit, ut in legis veteris latione apparet: et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem.¹⁾

Kdykoliv čirí duchové mimořádný zjev ve smyslné přírodě působí, nepůsobí ho, jak scholastikové praví „per modum miraculi“ nýbrž toliko „per modum artis“, t. j. nepůsobí ho neprostředně pouhým rozkazem vůle, jak Bůh činí, nýbrž toliko prostřednictvím jiných přirozených příčin.²⁾ Učiniti však tímto způsobem nějaké dílo, kterého příroda buď vůbec nemůže učiniti, neb aspoň ho nemůže způsobiti v tak dokonalé a pravidelné formě, jak příčina rozumná činí, jest známkou činnosti umělecké, jako na př. když lékař z různých bylin lék připravuje a lékem takto zhotoveným nemocného uzdravuje. Poněvadž čirý duch nemůže bez přirozených prostředků ve hmotné přírodě žádného účínu způsobiti, jest každý skutek jeho, i kdyby se nám sebe neobyčejnějším býti zdál, svou podstatou toliko přirozený, jen tvarem svým se nade hmotncu přírodou povznáší, právě tak, jako každé dílo lidské.³⁾ Příroda na př. ze sebe vytváří všechny jednotlivé částky, z nichž stavitel dům buduje, kámen, vápno, dřevo, železo atd., ale domu přece ještě nikdy nepostavila. Ačkoliv takto dům co do podstaty staviva jest něčím čirě přirozeným, přece dům jakožto dům není účinem pouhé přírodní, fysické síly.

Poněvadž čirí duchové (jak dobří tak i zlí) převyšují dokonalostí své přirozenosti všechny přírodní bytosti i s člověkem, mohou způsobiti ve vnější přírodě zjevy, k nimž žádná ani fysická, ani lidská síla nestačí. Následovně mohou

1. tělesa do pohybu uváděti způsobem, jakým žádná jiná stvořená bytosť jich uváděti nemůže. Mohou na př. těleso z místa, na kterém stojí, co nejrychleji odstraniti a na toto místo jiné těleso postaviti, tak že pozorovateli připadá, jakoby těleso odstraněné se proměnilo v těleso na jeho místo postavené. Mimo to mohou způsobiti všechny přírodní zjevy, které v pohybu záležejí, jako teplo, světlo, elektřinu, magnetismus. Tak na př. bývají často různé neobyčejné zjevy světelné se spiritismem spojeny.⁴⁾

¹⁾ De potent. qu. 6. art. 4. in corp.

²⁾ De pot. qu. 6. art. 3. in corp.

³⁾ l. c. ad 11.

⁴⁾ Sv. Tom. I. qu. 110. art. 3. in corp.

2. Čirí duchové mohou různé zjevy také působiti tím, že nechávají působiti činné potence jedného tělesa na přiměřené trpné potence druhého tělesa (*applicando activa passivis*). Kdykoli stvořená bytost, učí sv. Tomáš, nějaký účín působí, potřebuje vždy předmětu, jenž tento účín v sebe přijímá. Má-li písař psáti, musí míti papír. Podobně každá jiná účinkující příčina. Aby však účinkující příčina mohla svou činnost na předmět přenášeti, musí mezi touto její činností a mezi trpnou potencí předmětu tuto činnost v sebe přijímajícího býti vždy jistá úměrnost. Kdyby předmět nemohl činnosti v sebe přijati, nemohla by ani účinkující příčina býti činna. To platí o každé stvořené účinkující příčině, tedy také o čirém duchu. Poněvadž však čirý duch jest obdařen dokonalejším rozumem a mocnější vůlí než člověk, zná lépe povahu jak činných tak i jim přiměřených trpných potencí jednotlivých přírodních bytostí a může také činné potence bytostí jedněch spojovati s trpnými potencemi bytostí druhých měrou mnohem dokonalejší, než člověk, a tak nejrůznější zjevy ve hmotné přírodě působiti.

3. Čirí duchové mohou také na smyslové mohutnosti lidské působiti a v nich různé činnosti vzbuzovati, kterých by jinak samy sebou nejevily, aneb mohou jejich přirozené činnosti měrou neobyčejnou zvyšovati. Tak mohou na obrazotvornost působiti, smyslnost buď ukrotiti nebo rozdrážditi a tak rozum a soudnost jeho buď osvititi nebo zatemniti.¹⁾

Při tom jest však podotknouti, že duchové, jak dobří tak i zlí, řízení Božské prozřetelnosti jsou úplně podrobeni a následovně že duchové zlí nemohou ve hmotné přírodě jeviti všech účínů, které by jinak podle své duchové přirozenosti mohli jeviti. Jak duchové dobří tak i zlí jsou konečně jen prostředkem, jehož Bůh používá k dosažení posledního cíle tvorstva, — ku své cti a slávě a ku spáse člověčenstva. Proto nemohou duchové zlí své moci na přírodu a na člověka používati zcela libovolně. Jak se ve světě nemůže nic díti pouhou náhodou, tak nemůže Bůh připustiti, aby nějaká bytost poslední cíl světu vytknutý zmařila. Kdybychom čirým těmto duchům připisovali neobmezený vliv na člověka a na hmotnou přírodu, upadli bychom do dualismu se všemi absurdnostmi jeho.

Tato neobmezená moc zlých duchů na vnější přírodu přičí se také vlastnostem svatosti a dobroty Boží, které nepřipouštějí, aby

¹⁾ Palmieri. *Institutiones philos. Romae* 1876. Vol. 3 *Pneumatologia* pag. 56. sqq. Sr. Sv. Tom. *De pot. l. c.* ad 13.

Bůh svět odevzdal za rejdiště těmto nečistým a lživým duchům, kteří všechny síly bez ustání napínají, aby zmařili záměry, které Bůh při zachování a řízení tohoto světa uskutečnit chce.

Tuto pravdu dokazuje také souhlas veškerého člověčenstva. Ačkoliv není národa, který by v existenci zlých duchův nevěřil, přece všeobecné jest přesvědčení, že tito zlí duchové jsou na Bohu závislí a následovně ve hmotné přírodě mohou způsobiti jen ty zjevy, které způsobiti Bůh jim dovoluje, buď aby lidé dobří byli zkoušeni, nebo lidé zlí a zvrhlí byli trestáni.

Z toho také lze již poznati, co souditi jest o mesmerismu, hypnotismu a spiritismu.¹⁾

V novější době nabyl velikého rozšíření tak zvaný hypnotismus a stal se problematem, jež stejnou měrou zajímá psychology, mediky, právníky a theology. Ačkoliv o zjevech hypnotických vydán již nesčetný počet spisů, přece až doposud vnitřní povaha jejich není dokonale a všestranně prozkoumána. Až dosud jest hypnotismus záhadou ještě nerozřešenou. Tolik jest však jisto, že tento zjev co nejtěsněji souvisí s tak zvaným animálním magnetismem čili mesmerismem.

Původce animálního magnetismu, Mesmer, po němž tento magnetismus také mesmerismem sluje, narodil se r. 1739. v Itznangu v horním Porýnsku blíže jezera Bodamského a studoval lékařství ve Vídni. Ku své disertační řeči, kterou za příčinou doktorské promoce na universitě konal, volil si thema: „De influxu planetarum in corpus humanum.“ V řeči této, kterou zároveň tiskem vydal, tvrdil, že jest jakési „fluidum imponderabile“, jež spojení umožňuje mezi tělesy nebeskými a naší zemí. Fluidum to působí obzvláště na člověka, kterého buď přitahuje aneb odpuzuje, podobně jako magnet působí na železo. Toto domnělé fluidum nazval Mesmer „magnetismem animálním“. R. 1775. obrátil se ku všem německým akademiím a universitám zvláštním dopisem obsahujícím zásady zvířecího magnetismu pod názvem: „Sendschreiben an einen auswärtigen Arzt über die Magnetcur“, ale nedostal žádné odpovědi, mimo universitu Berlínskou, a ta nebyla valně přízniva. K tomu ho stihla ještě nehoda, že jeho magnetické léčení jisté osoby, které stála císařovna Marie Teresia za kmotru, se potkalo s úplným nezdarem. Z rozkazu samé císařovny musil ve 24 hodinách Vídeň opustiti. Na začátku r. 1778. odebral se do Paříže, kde vydal

¹⁾ O zjevech těchto jedná ohromná literatura. Meze této práce nám nedovolují, než zmíniti se o nich jen ve všeobecných obrysech.

spis: „Mémoire sur la découverte du magnetisme“ (Par. 1779), jehož trest jest: Vše, co stvořeno, jest jakousi étherickou látkou spojeno. U člověka má tato látka své sídlo obzvláště v nervech, pohybuje se s největší rychlostí, účinkuje do dálky, jako světlo se láme a odráží. Touto látkou mohou se léčiti přímo všechny nervové nemoci a nepřímo všechny neduhy bez rozdílu. Jen působením této látky účinkují veškerá léčiva, toliko jí vznikají všeliké krise, slovem: děje se každé léčení. — Brzy na to učinily jeho léčby zvláště pomocí tak zvaného bagnetu¹⁾ ve Francii takový povyk, že vláda byla přinucena k prozkoumání jejich sestavitel zvláštní vědeckou kommissi. Ačkoliv Mesmer nepříznivým posudkem této kommissi v Paříži se stal nemožným, přece důvěry ve Francii nepozbyl. Všude se zařizovaly tak zvané harmonické spolky, obzvláště přičiněním dvou bratrů, hrabat de Puysegurů, kteří až do tak zvané clairvoyance a do somnambulismu zabředli. Mesmer se na to odebral do Anglie, odkud konečně se uchýlil do svého rodiště a tam r. 1815. zemřel.

Ve Francii upadl mesmerismus za doby první revoluce a prvního císařství v zapomenutí, avšak za restaurace se přese všechn odpor jak lékařských fakult, tak i jednotlivých lékařů zase objevil, a to nejen ve Francii, nýbrž i v Němcích, ano i v Anglii a v Americe.

K rozšíření mesmerismu v letech čtyřicátých obzvláště přispěl anglický chirurg James Braid, po němž mesmerismus také braidismem sluje. V r. 1841. byl Braid přítomen produkcím jistého francouzského magnetiséra, jenž své umění zcela po řemeslnicku provozoval. Jsa přesvědčen, že se vše zakládá na mamu a klamu dával velice pozor, aby magnetiséra při podvodu přistihl.²⁾ Než tu ku svému nemalému překvapení shledal, že magnetisovaná osoba má oční víčka tak ztrnulá, že jich nemůže nikterak otevřít. A zkoumajе tento neobyčejný zjev nabyt brzy přesvědčení, že může týž účín způsobiti jak na jiných osobách, tak i sám na sobě. Na to se věnoval zcela zpytu zjevů magnetických vůbec a výsledky svých zkoušek a pozorování uveřejnil ve zvláštním vědeckém spise, jímž se snažil podati důkaz, že se dá magnetismu ve mnohých nemocích

¹⁾ Byla to nádoba, kolem níž se nemocní posadili držíce v ruku železné tyče, které z ní vyčnívaly.

²⁾ Srv. H. Bernheim: *Neueste Studien über Hypnotismus, Suggestion und Psychotherapie.* Leipzig 1892. S. 45 u. 56.; Ziegler: *Der Hypnotismus.* Stuttgart 1891. S. 7 ff.; R. v. Krafft-Ebing: *Eine experimentelle Studie auf dem Gebiete des Hypnotismus.* Stuttgart 1893. S. 89.

s velikým úspěchem v lékařství použití. Podle jeho návodu vykonali lékaři jak v Paříži, tak i v jiných městech francouzských na osobách do magnetického spánku uměle uvedených nejbolestnější operace, při nichž nemocní ani nejmenší známky bolesti na jevo nedali. Operace tyto, které se často opakovaly, přiměly konečně i největší skeptiky k tomu, že se s magnetismem, jenž od této doby obyčejně hypnotismem jmenován, počali zcela vážně zabývatí.¹⁾ Ale zároveň se těchto neobyčejných zjevů zmocnili také nepovolání a ziskuchtiví magnesitéři, kteří jimi ve veřejných produkcích za peníze zvědavé diváky bavili.

V čem záleží hypnotismus?

Hypnotismus jest podle výměru Braidovu nervosní spánek, do něhož osoba upřením zraku na nějaký nerozčilující předmět uměle bývá uvoděna. Probuzení z tohoto stavu sluje pak dehypnósi. Nejlépe se k hypnósi hodí osoby ženské, nervosní a hysterické.

Prostředky, jimiž hypnose může býti způsobena, jsou různé. Některé jsou číře somatické, jako tření údů, upření zraků na nějaký lesklý předmět atd., jiné jsou psychické, k nimž na prvním místě náleží *suggestio*.²⁾

Hypnotisér může osobě, kterou chce uspati, drážděním jejích čidel vnuknouti jakoukoliv představu, která pak ovládá veškerou její psychické a fysické ústrojí budíc v ní jednak představy spřízněné aneb affekty hypnotisérem obmyšlené, jednak nutíc ji k výkonům týmž magnetisérem jí přikázaným.³⁾ A vliv tento, jímž hypnotisér své „medium“ úplně sobě podmaňuje, sluje obyčejně *suggestio* (náповědí). Hypnotisér namluví (*suggestuje*) svému „mediu“ věci, kterých není, a ihned obrazy těchto věcí se představí jeho obrazotvornosti a to s takovou živostí, jakoby na ně skutečně neprostředně nazíralo. Hypnotisér praví na př. mediu: *stojíš na vysoké hoře; nebo: stojíš v lodičce na vodě, a medium skutečně se vidí na hoře nebo v lodičce na vodě, a podle toho se také chová: buď patří dolů do údolí a třese se zimou, nebo vesluje.*⁴⁾ Hypnotisér může svému mediu nejen přítomnému, nýbrž i mnoho mil vzdálenému

¹⁾ Srv. Bernheim. I. c. S. 45 u. 53.; Preyer: *Der Hypnotismus*. Leipzig 1890. S. 58.

²⁾ Srv. Bernheim I. c. S. 54 ff.; A. Moll I. c. S. 19 ff.; O. G. Wetterstraud: *Der Hypnotismus in seiner Anwendung in der praktischen Medizin*. Leipzig 1891. S. 4 ff.; H. Obersteiner: *Die Lehre vom Hypnotismus*. Leipzig 1893. S. 7 ff.

³⁾ Srv. Bernheim. I. c. S. 52 u. 375.; A. Forel: *Der Hypnotismus*. Stuttgart 1891. S. 19 u. 38.; A. Moll: *Der Hypnotismus*. Berlin 1890. S. 153.

⁴⁾ R. F. Finlay S. J. *Aus dem Engl. (The Lyceum.) Aachen 1892. S. 12 ff.*

rozmanité myšlenky suggerovati. A suggesce, jež do vzdálenosti děje, sluje „telepathii“.

V hypnosi lze obyčejně rozeznávati troje období.

První období jest stav lethargický, do něhož osoba uměle uspalá upadá. Jakmile hypnotisér počne na ni působiti, — což se může různým způsobem státi: upřením očí, potíráním rukou, tlakem na tak zvaná hypnogenní místa těla, nebo představením nějakého lesklého předmětu atd. — počnou se jí ihned oční víčka chvěti, zřítelnice se stahuje a na to se hned zase rozšiřuje, víčka konečně se zavrou, načež osoba upadne do tvrdého spánku. Ve spánku tomto ničeho nevidí, neslyší a necítí. Jest ve stavu úplné bezcitnosti (anaesthesie). Nervová ústředí, která řídí pohyb jednotlivých svalů, jsou však tak drážlivá, že každé doteknutí nervu, jenž ten aneb onen sval ovládá, sval tento ihned stahuje. Tato křečovitá drážlivost (hyperaesthesie) jest tím větší, čím mocnější jest popud, jímž hypnotisér na hypnogenní místa těla osoby uspalé působí. Byla-li osoba z tohoto stavu probuzena, neví ničeho, co se s ní dělo, — dostavuje se u ní úplná amnesie.

Pootevře-li hypnotisér svému mediu poněkud oční víčka, nastává druhé období hypnose, katalepse (strnulost¹⁾). Ačkoliv není si vědomo, co se s ním děje, přece stojí se zevnějškem v jakémsi spojení, a to jak zrakem tak i sluchem. Katalepse zvláště v tom se jeví, že medium hypnotisérem může býti donuceno, aby každý jeho pohyb napodobovalo. V tomto stavu upírá na něj stále oči a řídí se jím tak, jako magnetická jehla magnetem. Otevře-li magnetisér ústa, medium činí rovněž, zavře-li je, i tu jej napodobuje. Oddělá-li hypnotisér nákrčník, medium činí tak po něm. Dá-li jí ruce na ústa, počne se smáti, sevře-li jí ruce v pěsti, jeví ve tváři nevoli a zlost, sepne-li jí ruce jako k modlitbě, přijímá na sebe výraz člověka v hlubokou modlitbu ponořeného.²⁾

Vůbec uvede-li hypnotisér tělo nebo některé údy osoby uspalé do jisté polohy, jeví tato ihned ve tváři výraz, jenž jest této poloze přiměřen.

Na tyto zjevy somatické následují zjevy psychické, které spadají do třetího období umělé hypnose, do tak zvaného somnambulismu.

¹⁾ Srv. Bernheim. l. c. S. 58 f.; Fr. Schultze: Über den Hypnotismus Hamburg 1892. S. 8.; A. Moll. l. c. S. 172.; Stimmen aus Maria Laach. l. c. S. 395.

²⁾ Élie Méric: Le merveilleux et la science. Paris. 6. edit. p. 49.

Jakmile hypnotisér se jen zlehka dotkne temene osoby ve spánek hypnoticky pohřížené, přechází ze stavu katalepsy do somnambulismu. V tomto stavu neliší se osoba hypnotisovaná od osoby bdící leč tím, že veškeren její psychický život jest uveden jen do jednoho určitého směru, že jest obrácen jen k jednomu určitému předmětu a to k tomu, který jí byl hypnotisér suggeroval. Proto jest stav somnambulní stavem suggestce κατ' ἐξοχίην. A tato suggestce působí v osobě somnambulní jednak rozmanité smyslové affekce, jednak vzbuzuje v ní také abnormní činnosti rozumové, činnosti rozumu a vůle.

Ve stavu somnambulním jsou činnosti jak vnějších tak i vnitřních smyslů zcela rozrušeny. Osoba hypnotisovaná nevidí a neslyší, co se mimo ni děje. Vidí a slyší jen známky a zvuky, kterými magnetisér na ni působí. Tento má na ni takovou moc, že jí oslepuje a ohlušuje ku všem vnějším dojmům, jichž sám není příčinou. Co jí suggeruje, to vidí, slyší, chutná a cítí, i kdyby ve skutečnosti po tom ani nejmenší stopy nebylo; co jí vymluví, to pro ni neexistuje. Na hypnotické klinice v Paříži „Salpêtière“ zvané a v Nancích, kde se lékaři již dráhně lét hypnotismem zabývají, podány tohoto zjevu mnohé doklady. Hypnotisér řekl na př. osobě uměle uspalé: „Až se probudíte, nebude již lékař N. N. přítomen“, a při tom jmenoval lékaře, který byl právě přítomen, když osoba měla býti hypnotisována. A skutečně když se ze spánku probudila a upadla do somnambulismu, dotčeného lékaře neviděla a neslyšela, ačkoli stál před ní a při tom vší silou do ucha jí křičel. Když si posadil na hlavu klobouk, kterého neměl v okamžiku, když zmíněná osoba byla uspána, zdálo se jí, že klobouk tento visí úplně ve vzduchu.

Ale často také se stává naopak, že často vidí suggestcí hypnotisérovou věci, kterých ve skutečnosti není, Namluví-li jí hypnotisér, že vedle ní na stole leží kytičky pro ni připravená, běře ji se stola a voní k ní, ačkoli ve skutečnosti ničeho v ruce nedrží. Hallucinace tyto slují pozitivní proti dřívějším, které negativními se zovou.¹⁾

Ale nejen na smysly, nýbrž i na rozum media může hypnotisér neobyčejným způsobem působiti. Tak může na př. osoba somnambulní v tomto stavu velmi nesnadné mathematické úlohy

¹⁾ Případy úplně zaručené vypravuje z autopsie již uvedený spisovatel Élie Méric, professor na Sorbonně v Paříži ve svém již uvedeném díle: „Le merveilleux et la science“ p. 60 sqq.

řešiti, kterých ve stavu bdělosti rozřešiti nedovedla. Přitom však se stává, že její osobní sebevědomí se velmi zatemňuje. Tak na př. může hypnotisér své pacientce namluviti, že jest dítětem, že jest dívkou, knězem, a pacientka napodobí ihned hru dětskou, nebo šití, výkony kněžské atd.¹⁾

Podobně jako na rozum působí hypnotisér také na vůli svého media.²⁾

Všechny tyto hypnotické výjevy, lethargie, katalepsy a somnambulismus, jsou sice mimořádné, ano úplně abnormní, ale přece přirozené, byť se dosud vědě ještě úplně nepodařilo, jejich poslední příčinu všestranně poznati. A proto vznikly průběhem času různé vědecké hypotese, kterými učenci snaží se tyto děje vysvětliti.

Nemůže býti naším úkolem, abychom zde, kde o hypnotismu jen tak mimochodem se zmiňujeme, všechny tyto hypotese a theorie dopodrobna probrali.³⁾ Zde nám musí stačiti, uvážíme-li jen onu theorii, která podle našeho zdání jest pravdě nejpodobnější.

Všeobecně může se říci, že hypnose těsně souvisí s porušením nervstva. Z pravidla jeví se také skutečně jen na osobách ženských, nervosních a hysterických. A porušení nervstva má za následek, že se činnosti intelektuální a sensitivní více méně vymykají z řízení a z kontrole vůle. Člověk jen tenkrát jeví normálně všechny své mohutnosti, když je v tomto projevu řídí a spravuje rozumnou vůlí. Jakmile však tato vůle pozbývá panství nad nimi, tu jdou tyto mohutnosti tak říkáje svou cestou, i může se státi, že na místě vlastní vůle podrobují se pak rozkazům vůle cizí.

Než kdy pozbývá vůle svého panství nad ostatními mohutnostmi, nad rozumem a smysly? Činné osvědčení vůle závisí, jak fyziologie učí, na činnosti jistých nervových ústředí. Pak-li tato ústředí vypovídají službu, nemůže již vůle ostatní psychické a sensitivní činnosti řídit a ovládati. Jsou-li tato nervová ústředí ochrnutá, pak již nemůže vůle nade správným projevem ostatních

¹⁾ Élie Méric. l. c. p. 80 sqq.

²⁾ Kdo se chce podrobněji poučiti o hypnotismu a zjevch s ním spřízněných, tomu doporučujeme mimo dílo Méricovo: „Le merveilleux et la science“ a spisy svrchu již uvedené pojednání v „Časopisu pro kat. duch.“ ročník XXXIV. (1893) a ve „Vlasti“ ročník X. uveřejněná, v onom od Dr. Ant. Vřešťála (Hypnotismus ve světle mravouky kat.), a v této (Vlasti) od prof. Frant. Horáčka (Suggeste a hypnotism ve světle vědy a víry).

³⁾ Zde poukazujeme ku spisu již uvedenému od R. F. Finlaye S. J. „Der Hypnotismus“. Něm. překlad z angl. časop. „The Lyceum“, oddíl II. Verschiedene Theorien und Erklärungsversuche der Hypnose. S. 27 – 39.

lidských mohutností bdíti, a tak se stává, že se člověk buď úplně pomate, neb aspoň v jistých svých úkonech do směru abnormního zabočuje.

Příčiny, které ochrnují nervová ústředí, jichž vůle k uskutečnění svých úkonů jakožto prostředků užívá, mohou býti rozličné.

Často mají tento účín jisté uspávající nápoje. Osoba opojená může sice rozmanité představy, které se jí suggerují, v sebe přijati a těmito představami zcela bezděčně jiné představy sobě vybaviti, avšak není s to, aby tento rej představ a myšlenek uvedla do přirozeného logického pořádku. Představy vystupují na jejím duševním obzoru a zase zanikají, a ona nemá moci, aby je k sobě přirovnala, aby z důvodů dovozovala logické následky. Rej představ nejrozmanitějších víří před jejím zrakem a ona nemůže v něj zasahnouti a jej jak by chtěla buď úplně zastaviti aneb jiný pořádek a směr mu vykáhati.

A jsou-li takto mohutnosti rozumu a smyslu zbaveny ředidla a kontroly vůle, stávají se velmi snadno přístupny vládě ředidla jiného, suggesti. A proto hledí „mesmeristé“, hypnotiséři a „suggerenti“ z pravidla podrobiti si úplně vůli svých medií. Jakmile toho dosáhli, pak mohou jak jejich rozum, tak smyslové činnosti řídit směry, kterými chtějí. Za tím účelem vštěpují jim nějaký obraz aneb nějakou ideu a majíce jejich vůli ve své moci nutí je, aby se v tento obraz, v tuto ideu úplně vmyslila a veškeren svůj sensitivně-intellektuální život podle nich zařídila. Tak upadají media suggerovanou představou ovládaná úplně v moc svého suggerenta. Pokud veškera jejich mysl jen k této představě jest obrácena, může je suggerent libovolně řídit a jejich obrazotvornost ovládati.

Takto jest suggeste při hypnosi momentem nejdůležitějším. Všechny ostatní prostředky, jichž operatéři při hypnosi užívají, jako jsou potírání těla, upření zraku, představování lesklých předmětův atd., slouží jen k tomu, aby vůli medií až k úplné nečinnosti uspaly, nebo, co totéž jest, aby nervová ústředí, jimiž vůle svou vládu nade vším životem lidským provozuje, vší činnosti zbavily.

Z různých hypnotických pokusů jde také na jevo, že magnetisér své medium může jen tenkrát uspáti a různé představy mu suggerovati, když toto o zamyšlené hypnosi již předem ví a s ní nějak souhlasí.¹⁾ Při každé suggesti jest duch media jen k suggerované představě obrácen. Tím se stává, že veškerá duchová činnost jeho

¹⁾ Sr. R. F. Finlay. I. c. S. 48 ff.

bývá soustředěna jen v této jediné představě a myšlence. Tak se jeho činnost k suggerované myšlence směřující neobyčejně zostří a zvýší. Poněvadž medium v tomto stavu nebývá jinými myšlenkami vyrušováno, může se vši energii ducha svého představu suggerovanou ve veškerém jejím rozsahu a dosahu stopovati a promyslit. Tímto způsobem se dají zajisté vysvětliti přemnohé somnabulní zjevy, pro které jinak nenalezáme žádného vysvětlení. A proto zajisté tak mnohé divy moderní hypnose mají zcela přirozený podklad a není třeba intervence jiných mocností se dovolávati. —

Než hypnotismus obsahuje v sobě mimo to také zjevy, s nimiž si věda buď vůbec neví rady, aneb o nichž s úplnou jistotou tvrdí, že se ze příčin přirozených nedají vysvětliti.

Všecky tyto neobyčejné hypnotické zjevy dají se ve tři kategorie zahrnouti. Buď záležejí v neobyčejném smyslovém aneb intelektuálním nazírání věcí neznámých a tajných, anebo v magnetické extasi osoby somnambulní.

Uvedme zde jen některé z těchto zjevů, které přirozeně nejsou dosud ještě vysvětleny.

Osoba hypnotisovaná, ačkoliv má oči úplně zavřené a k tomu ještě šátkem pevně zavázané, vidí často předměty ve dřevěné neb kovové skříní uzavřené. Než zrak její ještě dále sahá. Na rozkaz magnetisérův vmyslí se v duchu do Vídně, Říma, Berlína atd., odebere se do ulice, do domu, který jí byl naznačen. A ačkoliv nikdy v městech těchto nebyla, přece zcela určitě popisuje ulice, domy, jejich obyvatele, práci, kterou právě konají, náradí, jeho rozestavení atd. Zdá se, že v tomto okamžiku skutečně na těchto místech osoba magnetisovaná byla a svýma očima na ně patřila.

Často čte zapečetěné listy, které jí někdo ze přítomných položí buď na čelo aneb na život, aneb které v kapse u sebe chová.¹⁾

Také se stává, že poznává věci úplně skryté a tajné, o nichž neměla ve stavu bdělosti ani nejmenšího tušení. I když nemá žádného vzdělání, jeví vědomosti neobyčejně hluboké. Určuje a líčí nemoci úplně vědeckými termíny, vypravuje osudy a příběhy osob přítomných i nepřítomných sobě úplně cizích a neznámých. Za tím účelem jest jen třeba, aby se jí tyto osoby, jsou-li přítomny, nějak dotkly, nejsou-li však přítomny, pak stačí, položí-li magnetisátor na život její nějaký jejich předmět, na př. šátek aneb něco podobného. V tomto stavu osoba hypnotisovaná mluví často jazykem,

¹⁾ V. Perrone. I. c. p. 171.; Élie Méric. I. c. p. 284.

kterého nezná, předpovídá věci budoucí, kterých ze příčin přirozených nelze předvídati. ¹⁾

S těmito zjevy bývá někdy spojena i magnetická extase, v níž duch osoby hypnotisované bývá, jak se zdá, úplně z těla vytržen. V tomto stavu slyší různé zpěvy, vidí osoby andělův a svatých atd.

Moderní materialismus prohlašuje tyto neobyčejné hypnotické zjevy za pouhý klam a zálud. A není také divu. Se svého aprioristického stanoviska, na němž uznává jen hmotu a její mechanický, fyzické nutnosti podrobený pohyb, nemůže připustiti žádného zjevu, jenž se podle fyzických zákonů nedá vysvětliti. Než tu platí známé úsloví: „contra experimentum non est argumentum“. A věru tyto neobyčejné s hypnotismem těsně spojené zjevy jsou ztvrzeny toliko nade vší pochybnost povznesenými svědky, že by jistota všech historických událostí zmizeti musila, kdyby někdo věrohodnost těchto svědků chtěl popírati. ²⁾

Ačkoliv snad některé z těchto zjevů mají příčinu zcela přirozenou, přece tolik můžeme se vší určitostí tvrditi, že smyslová a intelektuální clairvoyance (jasnovidství) a extase vůbec, jak často se somnambulismem bývá spojena, ze příčin pouze přirozených se nikterak nedá vysvětliti. Proto také nestačí na jejich vysvětlení ony prostředky, jimiž věda snaží se ony namnoze příšerné zjevy přirozeně objasniti a našemu rozumu přístupnými učiniti. ³⁾

Příčinou těchto zjevů nemůže býti magnetické fluidum, které mnozí za tím účelem předpokládali. Totéž platí o fluidu elektrickém a nervovém, ze kterého jiní hypnotickou clairvoyanci vysvětlovali. Také nelze tajnou nějakou psychickou sílu připouštěti a z této síly všechny hypnotické tajuplné zjevy a děje dovozovati.

Hypnotická intuice příčí se všem dosud známým zákonům přirozeným jak v oboru fyzickém, tak i fyziologickém a psychologickém. Platí-li dosud známé zákony v oboru hmotné přírody, v oboru života a ducha lidského, pak nelze připouštěti žádné fluidum magnetické, elektrické, nervové atd. jakožto příčinu podivuhodných zjevů hypnotických. Platí-li na př. zákon, dle kterého

¹⁾ Perrone. l. c. p. 172. sq.; Elie Méric uvádí ve svém již uvedeném díle od str. 284—337 celou řadu těchto příběhů.

²⁾ Jo. Perrone S. J. De virtute religionis deque vitiis oppositis. Ratisbonae 1866. p. 174—187.

³⁾ Philosoph. Jahrbuch IX. Bd. 1. Heft. S. 50 ff. Der Hypnotismus. Von Dr. L. Schütz.

sluneční světlo nemůže pronikati neprůhlednými tělesy, dlé kterého člověk svým zrakem vidí jen do jisté vzdálenosti, dle kterého vidí očima, slyší ušima, atd., pak není možno, aby viděl věci v uzavřené dřevěné a železné nádobě,¹⁾ aby patřil na předměty a děje ve vzdálenosti mnohých mil, aby místo očima viděl čelem, životem atd. Fluidum, které by mělo tyto účiny, podkopalo by půdu všem našim vědám empirickým. A poněvadž empirické poznání jest základem a podmínkou poznání a života lidského vůbec, zničil by tento názor veškeru vědu a učinil by též život zhořa nemožným.

Než tyto zjevy, o jejichž pravdě, jak jsme viděli, nelze pochybovati, nemohou býti bez účinkující příčiny. A poněvadž nemají příčiny přirozené, nezbyvá pod podmínkou jejich historické pravdy než dovozovati a vysvětlovati je ze příčin intelektuálních mimopřirozených.

Tak jest hypnotická intuice jaksi střední členem spojujícím hypnotismus se spiritismem, jenž v poslední době ve všech dílech světa došel tak ohromného rozšíření.

Mnozí se domnívají, že spiritismus vůbec se zakládá na pouhém klamu a podvodu obratných kejklřů. Jiní zase všechny tyto zjevy pokládají za skutečné a nemohouce jich vysvětliti ze přirozených sil, které jsou jim známy, připisují je vesměs vlivům demonickým. Obojí tento názor jest výstřední a pro tuto výstřednost úplně bludný. Kdežto prvý názor jest bludný „per defectum“, bloudí druhý zase „per excessum“. Pravda bude asi uprostřed, jako obyčejně při názorech výstředních bývá.

Zde ovšem jest nám znalost historie těchto zjevů u čtenářů předpokládati. Rozměry, které jsme stati této vytkli, nedovolují, abychom genesi, vývoj, filosofskou theorii, ethický význam spiritismu do podrobná rozbírali a vysvětlovali. V této příčině odkazujeme své čtenáře na spisovatele, kteří se těmito otázkami zvláště zabývali, obzvláště na Perrona,²⁾ Dr. W. Schneidra³⁾ a j., a na přebohatou literaturu, kterou ve svých dole uvedených spisech citují. Zde toliko připomínáme, že v letech padesátých, když pověra spiritistická z Ameriky po veškeré Evropě obzvláště ve kruzích intelligentních se šířila a mysli veškeré společnosti lidské buď „pro“ aneb „contra“ zaujímal, vyžádali si ve Francii katoličtí žurnalisté zvláštního dovolení od apoštolské Stolice, by směli obcovati schůzím spiritistickým

¹⁾ Röntgenových paprsků hypnotisté jistě ještě neznali a nepoužívali.

²⁾ op. cit.

³⁾ Der neuere Geisterglaube 2. Aufl. Paderborn 1885.

tenkráté i císařskou rodinou v Tuilleriích zařizovaným a pak vydati veřejné svědectví, zda-li na těchto zjevech jest skutečně něco, co se nedá přirozeně vysvětliti, aneb zda-li vše jen se zakládá na šalbě. Apoštolská Stolica jim toto povolení udělila. Žurnalisté, přibravše si za tím účelem i mnohé lékaře, obovali těmto schůzím, zjevy spiritistické co nejbedlivěji zkoumali a konečně uveřejnili ve všech katolických listech prohlášení, že p r a v d a těchto neobyčejných, ze příčin přirozených nevysvětlitelných zjevů se nedá naprosto popírati. — V téže téměř době sestavila anglická vláda zvláštní kommissi složenou z profesorů londýnské university a uložila jí, aby spiritismus tenkráté i v Anglii obecný důkladně zkoumala a pak jí podala dobrozdání, co o jeho p o v a z e soudí. Kommissi tato věnovala několik roků veškeru pili zkumu zjevů těchto a konečný její soud vládě podaný zněl v ten smysl, že se m n o h é zcela neobyčejné spiristické děje skutečně na pravdě zakládají. V Němcích stali se obhájei spiritismu i přírodozpytci, kteří evropského jména požívají, jako na př. Fechner a Zöllner, ačkoliv dříve stojíce na stanovisku hrubého materialismu s největší rozhodností popírali m o ž n o s t duchových bytostí a následovně zamítali veškeren spiritismus. Poněvadž však tyto zjevy byly jejich materialistické theorii z konců protivny, vymyslili tak zvanou čtvrtou dimensí tvrdíce, že prostor nemá toliko tři dimensí (výšky, hloubky a šířky), jak podle Euklida veškeren svět se domnívá, nýbrž že má čtyry dimense. Podle tohoto názoru jeví se hmota dvojím způsobem, předně ve třech Euklidových rozměrech, na kterých je založena naše empirická přírodověda, a mimo to ještě také ve čtvrté dimensí, která jest jevištěm zjevů spiristických. Smyslné a spiristické zjevy jsou takto zjevy jedné a téže podstaty hmotné s tím toliko rozdílem, že smyslné zjevy dějí se ve třech Euklidových dimensích, zjevy však spiristické ve čtvrté dimensí.

Z toho také patrné, že názorem tímto o původu a povaze zjevů spiristických materialistické stanovisko není překonáno, nýbrž toliko rozšířeno. A proto jsou všichni na omylu, kteří se domnívají, že zjevy spiristickými materialismus se všemi svými důsledky navždy z kořenů jest vyvrácen. ¹⁾

¹⁾ Tak na př. praví Konst. Delhez, nóm. překladatel katechismu spiritistického od Allan-Kardeca vydaného (Das Buch der Geister, Wien, Brünn, 1863.) v předmluvě doslovně: „Dass der Spiritismus vorzüglich moralisch ist, und nur die Veredlung der Menschen durch die Bekämpfung des leider mehr und mehr um sich greifenden Materialismus zum Zwecke hat.“

Nastává nyní otázka, kde jest hledati účinkující příčiny všech těchto zjevů magnetických, somnambulických a spiritistických. Podotýkáme však již předem, že zde máme na zřeteli všechny tyto zjevy jako jeden celek. Nepopíráme, že některé zjevy jsou pouhou šalbou, a že jiné zase velmi dobře ze známých přirozených příčin se dají vysvětliti. Co se však týká těchto zjevů v jejich celistvosti, tu nelze souditi jinak, než že jejich příčina leží mimo obor přirozený a že příčina tato musí býti intelligentní a mravně špatná.

Že příčina zjevů magnetických, somnambulních a spiritistických nemůže býti přirozená, plyne s naprostou nutností z povahy těchto zjevů. Tak na př. příčí se povaze přirozených sil, aby se nějaké těleso pohybovalo bez příčiny pohybující, jak se ve spiritistických schůzích často děje, aby hmotné předměty (stůl, třínožka) dávaly na kladené otázky rozumné odpovědi, aby rozkazů sobě mediem daných poslouchaly, atd. ¹⁾ Poněvadž není možno tyto zjevy ze přirozených nám známých sil vysvětliti, nezbyvá, nechceme-li popírati zákon dostatečného důvodů, než bychom příčin jejich hledali mimo přirozený obor.

Že příčinou spiritistických zjevů nemůže býti Bůh, musí býti z jejich povahy na prvý pohled každému patrné. Jen pouhá myšlenka, že by Bůh mohl pomykati stoly, jimi dávatí různé, často úplně bludné odpovědi, působiti rozličná křečovitá svíjení a svírání lidských údů, činiti nemravné posuňky atd., byla by již rouháním.

Ale ani dobří andělé nemohou působiti zjevů těchto. Tito svatí duchové nazírajíce neprostředně na Boha, plní ve všem svatou vůli Boží. Jsouce knížaty nebeskými sestupují s nebe a slouží lidem, aby tito posledního svého cíle v království Božím dosáhnuce, požívali s nimi na věky blaženosti nebeské, jak překrásně korunovaný prorok praví: „Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.“ ²⁾ A nazírají-li tito nebešťané neprostředně na Boha a plní-li z horoucí lásky k němu všechny rozkazy jeho na nebi i na zemi, pak jest naprosto nemožno, aby vcházeli do stolův aneb jiného domácího nářadí, provozovali titěrné hry na zábavu všetečných divákův a co hlavně zde na váhu padá, aby diváky obelhávali, podváděli, bludům je učili a k nemravnosti sváděli. A proto nezbyvá, než že příčinou těchto zjevů musí býti du-

¹⁾ Perrone. op. c. p. 283—286.

²⁾ Žalm 90, 11.

chové zlí čili andělé padlí, což plyne a) ze směšnosti a oplzlosti mnohých zjevů, b) ze lži a podvodů, kterých se proti divákům dopouštějí, c) z bludných a sobě odporých nauk, které často hlásají, a konečně d) z jejich vlastního vyznání, že jsou duchy zavrženými a že Boha a lidi mají v nenávisti. — Ostatně není tato moderní pověra ničím novým, nýbrž toliko duchu naší doby přizpůsobenou obnovou bludů starých, tak že i tu osvědčuje se pravda slov Kazatelových: „Nic nového pod sluncem: aniž může kdo říci: Hle, toť jest cosi nového; ano pak již to bylo před věky, ježto byly před námi.“¹⁾ Na důkaz, že pomykáním stolů již pohané věstili různé tajné věci, uvedeme toliko výroky dvou starých spisovatelů, Tertulliana a Ammiana Marcellina, z nichž prvý ve své Apologii jednáje o rozličných čarách a kouzlech své doby praví: „Si multa circulatoriis praestigiis ludunt... Si et somnia immitunt habentes semel invitatores angelorum et daemonum assistentem potestatem, per quos et caprae et mensae divinae consueverunt.“²⁾ A Ammianus Marcellinus vypravuje o nehodě, jež se přihodila jistým věštčům, kteří chtěli po smrti císaře Valenta svými kouzly poznati a vrstevníkům oznámiti jméno příštího císaře. Byvše pro toto kouzelnictví před soud pohnáni a donuceni, aby vysvětlili, jakým způsobem jméno příštího císaře hleděli vyzpytovat, donesli prý s sebou před soud trojnož, kterého za tím účelem použili, a pravili: „Construximus, magnifici iudices, ad cortinae (t. j. trojnož) similitudinem delphicae, diris auspiciis, de laureis virgulis infaustam hanc mensulam, quam videtis, et imprecationibus carminum secretorum choragiisque multis ac diurnis ritualiter consecratam movimus tandem.“³⁾ A nyní vypravují dále, jakými čarami konečně slovo „Theodor“ jakožto jméno příštího císaře se objevilo. O podobných zjevech vypravují i jiní spisovatelé z prvých století křesťanských.⁴⁾ Nemůže tedy býti ani nejmenší pochybnosti, že magnetismus, somnambulismus a spiritismus není žádným zjevem novým, jako vůbec všechny moderní bludy pantheismu, materialismu, deismu atd. nejsou, než novou repristinací starých bludů pohanských, které v moderních teoriích

¹⁾ Kazatel 1. 10.

²⁾ cap. 23. Srv. Aeneid. lib. 2. v. 763.

³⁾ Rerum gestarum edit. Wagner. Lipsiae 1808. lib. 29. cap. 1. § 28. 29.

⁴⁾ Perrone. l. c. p. 351—366, kde uvádí celou řadu spisovatelů jak křesťanských tak i pohanských, kteří o pověře spiritistické ve starověku jednájí; srv. také Palmieri l. c. p. 65 sqq.

nabyly toliko nových tvarův.¹⁾ Všecky tyto bludy byly co nejtěsněji s veškerým pohanstvem starého věku srostlé, jsouce takorůzka podstatou a životem jeho.

Jakmile však počalo křesťanství svůj vítězný pochod slaviti po staropohanském kulturním světě a svou naukou a prostředky spásy přetvořovati a obrozovati všecky poměry lidského života, mizely znenáhla pohanské pověry. Teprv v době nynější, kde velká část společnosti lidské se odcizila křesťanství a upadla zpět v pohanství, počínají se tyto církvi již dávno překonané spiritistické pověry obzvláště v našich intelligentních třídách zase ujímati. Spiritisté jsou nyní již samostatnou, úplně zorganizovanou sektou, která má své symbolum víry, svou hierarchii, která koná na místě bohoslužby své pravidelné schůze a šíří svou nauku mnohými časopisy.

Že hrot tohoto nového náboženství, lze-li spiritistický paganismus takto nazývati, jest na prvním místě proti církvi kat. namířen, není třeba ani podotýkati. Jako však církev již jednou překonala svou nebeskou naukou antický paganismus se všemi jeho bludy a pověrami, které člověčenstvo na pokraj záhuby uvedly, a obnovila tvářnost veškeré země, tak potře i tento nový paganismus, jenž v kommunismu a socialismu již nyní ukazuje, jaké hrůzy pro společnost lidskou ve svém lůnu chová. — —

III. Možnost zázraků.

§ 106.

Ačkoliv již z toho, co jsme o povaze zákonů fyzických svrchu pravili, jest patrné, že o možnosti zázraku nelze rozumně ani pochýbovati, přece k vůli souvislosti a přehlednosti nebude od místa, tuto možnost ještě zvlášť uvážiti.

Nastává tedy otázka, zda-li zázraky jsou možny a to 1. uvnitř, t. j. zda-li se nepřiči vnitřní povaze a přirozenosti přírodních bytostí, aby Bůh na nich buď neprostředně pouhým pokynem své všemohoucí vůle aneb prostřednictvím stvořených bytostí působil zázračný nějaký účín, a 2. zevnitř, t. j. zda-li Bůh vzhledem ku svým dokonalostem může zázrak působiti.

Zázraky jsou možny uvnitř.

Jen tenkrát byly by zázraky uvnitř nemožny, kdyby jich naprosto nepřipouštěl buď a) podmínět, na němž se dějí, nebo

¹⁾ Natur u. Offenbarung. 1894. Darwinismus u. Spiritismus. Von Dr. Const. Gutberlet. S. 449 ff., 535 ff.

b) kdyby způsob, kterým se dějí, zahrnoval v sobě nějakou ne-
možnost anebo nerozumnost. Avšak ani jedno ani druhé nemá místa.

Ad a) Všechny světové bytosti byvše od Boha stvořeny zá-
visěji na Bohu jak ve svém trvání, tak i ve své činnosti. Jest
zákon metafysický, že druhotné příčiny trvajíce a působíce jen vlivem
a působností prvotné příčiny jsou této příčině naprosto podrobeny
a podřízeny. Jest zhola nemožno pomyslit, aby stvořené bytosti
trvaly a byly činny úplně samostatně a na Bohu nezávisle. A proto
již z pojmu bytostí světových plyne s metafysickou nutností, že
Bůh vlivem svým i mimořádně v jejich fysickou činnost může za-
sahovati. Kdo by tuto možnost popíral, prohlásil by eo ipso bytosti
stvořené za bytosti naprosté, nepodmíněné a nezávislé a upadl by
nezbytně buď v pantheismus aneb materialismus.¹⁾ Mimo to jest
rovněž metafysickým zákonem, že síla menší ustupuje síle větší a
mocnější. Avšak stvořené bytosti jsouce jen konečny a obmezeny,
mají také síly jen konečné a obmezené, kdežto Bůh jakožto bytost
nekonečná a neobmezená má moc, jež není žádnými mezemi a konci
ohraničena. A proto plyne rovněž s metafysickou nutností, že Bůh
svou všemohoucí vůlí může všechny přírodní bytosti překonávati
a působiti tak účiny, které jejich síly a činnosti naprosto převyšují.
Vždyť již v oboru přírody a jejího fysického řádu překonává síla
větší sílu menší a slabší a mění tak onen řád, do něhož tato nižší
síla svou působností jest postavena. Ano toto podřízení sil nižších
pod síly vyšší a mocnější jest podmínkou veškerého řádu světo-
vého, jsouc nejtěsnější a nejmocnější páskou, která jednotlivé pří-
rodní říše vespolek váže a v jeden těsně článkovaný celek spojuje.

Ačkoliv mezi jednotlivými hmotnými říšemi jest pod-
statný rozdíl, tak že nelze nenáhlým vývojem a pokrokem říše
nižší vystoupiti do říše vyšší, jak materialismus, jmenovitě darvi-
nismus a pantheismus tvrdí, přece mají všechny tyto říše mnoho
společného, jmenovitě onu přirozenou determinaci, již se ve všech svých
činnostech řídití musí. Ale člověk jsa ve svém jednání svobodn,
liší se v této příčině podstatně ode všech ostatních říší přírodních.
Ačkoliv řádu těchto říší a jejich zákonů nemůže měniti, přece může
v jejich vývoj a pokrok nejrozmanitějším způsobem zasahovati a
tak v oboru hmotné přírody přemnohé účiny působiti, kterých
jednotlivé přírodní bytosti působiti nemohou, jak o tom výzkumy
nynější přírodovědy skvělé svědectví vydávají.²⁾ A překonává-li již

¹⁾ Herm. Jos. Fugger-Glött, S. J.: Der alte Christusglaube. Mainz 1895. S. 9 ff.

²⁾ Pesch: Die grossen Welträthsel. 2. Aufl. 2. Bd. S. 411.

člověk rozumem a svobodnou vůlí síly všech přírodních říší, jak jest možno tvrditi, že Tvůrce přírody a jejich jednotlivých říší nemá naprosto žádné moci, aby ve přirozený běh a vývoj přírodního života v jednotlivých případech podle věčných svých úradků zasahoval? Kdo tuto možnost popírá, ten nepřipisuje Bohu, všemohoucímu Tvůrci, Zachovateli a Řediteli světa, ani takové moci, jakou každý člověk naproti přírodě má a denně také vykonává.¹⁾

Neníť zajisté žádná nižší síla ve přírodě tak podrobena síle vyšší, žádné hmotné těleso, ano ani vlastní lidské tělo není tak podřízeno duchu lidskému, jak jest každá stvořená bytost podrobena Tvůrci svému. Kdo tuto naprostou podřízenost a závislost světových bytostí na Bohu popírá a tvrdí, že fysický světový řád a jeho zákony jsou naprosto nezměnitelný, zneuznává vnitřní bytnosti a podstaty věcí stvořených a podkopává tak půdu veškerému objektivnímu poznání světa a dějstva jeho.

Pohlédneme-li na nauku popírající zázraky se kterékoliv strany, všude jeví nám jen nerozum a absurdnost. A proto jest zcela přirozeno, že v novější době i přírodopytci, kteří ostatně nestojí na křesťanském stanovisku, ku křesťanské nauce o zázracích nechovají se již tak odmítavě, jak bylo obyčejem až do poslední doby. Můžeme nyní pozorovati, že učenci i v našem národě počínají zase zcela vážně přemýšletí a uvažovati o otázkách života nadsmyslného a nadpřirozeného, podávajíce tak poznovu důkaz, že duch lidský, jenž se v mrzkostech smyslného života úplně neztratil, nemůže přestati na pouhých empirických výzkumech přírodovědeckých, nýbrž že musí na základě těchto výzkumů povznášeti se do výšin metafysických a tu hledati odpovědi na otázky, bez jejichž rozřešení člověku nemožno žiti. A opravdovost a vážnost, s jakouž i naši učenci otázkám metatysickým pozornost věnují, oprávnňuje nás k naději, že snad není již daleka doba, kde mezi přírodovědou a křesťanstvím i v našem národě zavládne zase úplný mír. Ducha, jenž po poznání pravdy opravdově touží, nauka křesťanská není již daleka. V této příčině jsou zajisté velmi pozoruhodny mnohé filosofské články, uveřejněné ve přírodnickém časopisu „Živa“, jež s radostí vítáme, ne snad proto, že s nimi úplně souhlasíme, nýbrž že v nich vidíme vysokou povznesenost nad onen sprostý materialismus, jenž za pravdu má jen to, co člověk svými pěti smysly může postřehnouti. Tak uveřejnil časopis tento v roč. IV. v č. 10. a v roč. V. v č. 5.

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach. VIII. Bd. S. 877; srv. Sv. Tom. Contra Gent. lib. 3. cap. 96.

velmi zajímavé pojednání pod nápisem: „Bankrot vědy, divy a zázraky.“ Stanovisko, které autor v této stati naproti zázrakům zaujímá, vysvětluje hlavně z druhého článku v č. 5. roč. V., jenž jest odpovědí na odmítavý rozbor prvního článku v č. 10. roč. IV. ve „Vlasti“ uveřejněný. Autor tu připouští řád nadpřirozený nad řád fyzický povznesený uznáváje, že lidský život bez principů nadsmyslných a nadpřirozených neobstojí. Než tento dvojí řád, přirozený a nadpřirozený myslí sobě jakožto dva odpory, kterých nelze nikterak usmířiti. Uvažuje-li prý člověk na jedné straně řád fyzický, dospívá k závěru, že odchylka od jeho zákonů jest zcela nemožná, a na druhé straně vidí přece nezbytnost řádu nadpřirozeného. Jak tento odpor srovnati? Autor nerozhoduje, nýbrž ponechává rozhodnutí čtenáři.

Řád fyzický a řád nadpřirozený chová v sobě jen tenkrát odpor nesmířitelný, prohlášují-li se zákony fyzické za metafyzický nutné a proto naprosto nezměnitelné, jak sám autor zmíněné stati v Živě činí. V tomto případě nezbyvá ovšem, než řád nadpřirozený buď úplně popírati, jak všichni na stanovisku strohého materialismu stojící přírodopytci činí, nebo řád fyzický a řád nadpřirozený, pakli se jeho platnost ještě připouští, děliti propastí, která se žádným způsobem překlenouti nedá. Na tomto stanovisku stojí dotčené pojednání o zázracích v Živě uveřejněné.

Jest na první pohled patrné, že stanovisko toto před soudem rozumu neobstojí. Je-li řád fyzický a nadpřirozený každý ve svém oboru oprávněn, jest také pravdiv. A poněvadž pravda pravdě nemůže odporovati, není možno, aby výsledky empirických věd přičily se řádu nadpřirozenému a jeho zjevení. Autor má úplně pravdu, že přírodovědy nemohou připustiti, aby víra jejich exaktní výzkumy popírala nebo v pochybnost uváděla. Než toho víra křesťanská nikdy nečinila a nikdy činiti nebude, dobře vědouc, že každý nový pokrok ve vědách přírodních Zjevení Boží z té nebo oné strany vždy poznovu potvrzuje. Než naprostá nutnost a nezměnitelnost fyzických zákonů a přírodního řádu na těchto zákonech založeného není žádným exaktním výzkumem věd přírodních. Vědy přírodní jen dokazují, že síly fyzické podle jistých zákonů pravidelně tak aneb jinak působí. Zda-li však právě tak, jak působí, ve všech možných případech s naprostou nutností musí působiti, o tom přírodovědy se svého empirického stanoviska nemohou ničeho určitého tvrditi a činí-li tak přece, opouštějí

půdu empirickou a prohlašují za vědecký výsledek, co jím není a nikdy býti nemůže. A právě proto, že přírodověda naprosto nutnost a nepodmíněnost fyzických zákonů beze všeho empirického a metafysického důvodu a priori předpokládá, tedy něco tvrdí, co není pravda, ruší harmonii mezi řádem fyzickým a řádem nadpřirozeným a uvádí přírodovědu a Zjevení Boží v zásadní spor, jehož žádným způsobem vyrovnati nelze. Tu platí jen alternativa: buď jsou fyzické zákony naprosto nutny a nezměnitelný, a pak nejsou zázraky možny, nebo zázraky, kterými křesťanství svůj nadpřirozený původ a ráz dokazuje, se skutečně udály, a pak nejsou fyzické zákony naprosty. Autor připouští sice zázraky, ale takové, které se běhu přírodního nikterak nedotýkají, jako na př. na nebe vstoupení Krista Pána, jenž jakožto Božská osoba hmotným principům přírodním není podroben. Avšak se vši rozhodností vystupuje proti zázrakům, které se přiči základním principům fysiky a chemie stanovícím zachování hmoty a zachování energie, poněvadž prý vše, co těmto principům odpírá, jest absurdní, nepřirozené, ba nemožné.

Že zázraky zcela dobře s principy zachování hmoty a energie se srovnávají, teprv později ukážeme, zde toliko podotýkáme, že p. autor jest na omylu, domnívá-li se, že některé zázraky, jako vzkříšení a na nebe vstoupení Páně, jsou tou měrou zjevy nadpřirozenými, že se přírodních zákonů vůbec nedotýkají. Kristus Pán měl pravé lidské, hmotné tělo a následně byl fyzickým zákonům přirozeně právě tak podroben, jako každý jiný člověk. Vstal-li tedy z mrtvých a vstoupil-li i s tělem svým na nebesa, mohlo se tak státi jen suspensí příslušných fyzických zákonů právě tak, jako když Lazar vstal z mrtvých, prorok Eliáš byl na nebe vzat. Rozdíl záleží pouze v tom, že Kristus Pán jakožto Božská osoba učinil tuto výjimku od fyzických zákonů svou vlastní mocí, kdežto u Lazara a Eliáše způsobil ji neprostředně sám Bůh svou všemohoucností. Ostatně nesprávnost názoru p. autorova v této příčině plyne již z pojmu zázraku, jenž je vždy mimořádnou a neobyčejnou odchýlkou od smyslného řádu fyzického a jeho zákonů. Není tedy zázraku, jenž by se jaksi nad tímto hmotným světem a jeho dějstvem ve vzduchu vznášel.

Jako křesťanství vůbec jest svými kořeny ve přirozený řád zapuštěno a zaštipeno, tak i každý zázrak; ačkoliv jeho účinkující příčina není přirozená, přece se vždy svým účinem ve fyzickém

světovém řádu jeví. A proto každý zázrak, jak „supra“, tak i „contra“ a „praeter naturam“, jest odchýlkou a výjimkou od přirozené působnosti sil fysických. Jsme vděčni p. autorovi za to, že oprávněnost řádu metafysického a nadpřirozeného do jisté míry uznává. Ale nemůžeme nevyznati, že tím, že klade mezi přírodovědy a křesťanství nepřeklenutelnou propast, zastavuje se ve svém logickém myšlení na poloviční cestě. Křesťanství má své dějiště na tomto světě, a proto vše, co k jeho podstatě náleží, děje a jeví se rovněž na tomto světě. Kdo uvádí spor mezi křesťanství a řád fysický, již křesťanství z kořenů vyvrací, i kdyby mu jakousi transcendentální platnost připisoval. Přírodověda a křesťanství nejsou dva nesmířitelné kontrasty, nýbrž stojí v nejkrásnější shodě a harmonii. Kdo však tuto harmonii chce poznati a o ní se přesvědčiti, tomu jest nezbytno prvé nabýti pravého pojmu o Bohu a jeho poměru jak ku vnějšímu hmotnému světu, tak i ku světu nadpřirozenému, jež Bůh křesťanstvím v tomto smyslném světě ku spáse člověčenstva jak časné i věčné založil. Dokud nebudou přírodozpytci míti o těchto základních zásadách jasného světla, nikdy se nedohodneme a sobě neporozumíme.

Ad b) Ale zázrak ani co do způsobu, kterým ho Bůh působí, nepříčí se povaze věci.

Bůh může rozmanitým způsobem výjimku od přirozené činnosti stvořených věcí učiniti.

1. Buď používá bytosti či síly stvořené ku způsobení účinu, jehož tato příčina (bytost či síla stvořená) sama sebou v tomto řádu světovém nikdy nezpůsobí; v tomto případě jest tato příčina činna obedienciálně, jako na př. když Kristus plivnul na zemi a učinil bláto, pomazal jím oči slepce od narození a přikázal mu, aby se umyl v rybníku Siloe, a tak jej uzdravil;¹⁾

2. aneb Bůh nepoužívá vůbec žádné bytosti stvořené a působí zázrak pouhým rozkazem všemohoucí vůle své, což se může státi trojím způsobem :

a) Buď působí Bůh zázračný děj v okamžiku beze všeho spolupůsobení bytostí stvořených. Tak na př. vzkřísil Kristus Pán Lazara, syna vdovy z Naimu atd.

b) Aneb působí Bůh sám zázrak pozitivním konem své všemohoucí vůle ale tak, že přitom zároveň brání přirozeným účinkujícím

¹⁾ Jan 9, 6.

příčinám, aby nepůsobily účinně, k nimž svou činností přirozeně spějí, jako na př. když Kristus Pán uzdravoval nezhojitelně nemocné.

c) Aneb sám přímě žádného účinnu nepůsobí, nýbrž jen brání fyzické síle, aby svého přirozeného účinnu nejevila. Tak zabránil, aby tři mládenci v peci ohnivé nezhořeli.

Avšak žádný z těchto zde uvedených způsobů, kterým Bůh zázrak může působiti, nezahrnuje v sobě žádné nemožnosti aneb nerozumnosti.

A proto ani se strany způsobu, kterým Bůh koná výjimky od obyčejných činností sil přírodních, nelze proti možnosti zázraku ničeho namítati.

Fyzický zákon, který přirozenou činnost věcí řídí, není na- prostý, nýbrž jen podmíněný, a proto každá stvořená bytost jen tenkrát svůj přirozený účinnu jeví, jsou-li všechny podmínky k tomu účinnu nezbytné vyplněny. K těmto podmínkám na prvním místě náleží všeobecný konkurs Božský, bez něhož, jak jsme svrchu viděli,¹⁾ žádná stvořená bytost nemůže činnu býti.

Ad 2. Zázraky jsou také zevnitř možny, a to jak vzhledem ku své příčině účinkující — k Bohu, — tak ku své příčině účelné.

Zázrak nepřiči se Bohu a jeho dokonalostem; nepřiči se

a) moudrosti Božské. Jen tenkrát by zázrak s touto dokonalostí Božskou nedal se srovnati, kdyby jím Bůh buď pořádek světový opravoval aneb rušil. V prvním případě byl by pořádek tento původně neúplný a nedokonalý a potřeboval by ku svému zdokonalení a dovršení mimořádného zasahování činnosti Božské v běh přírodní.

Bůh by se podobal umělci, kterýž zhotoviv své dílo vidí, že není ještě úplně přiměřeno ideji, kterou o něm pojal, a kterýž je proto opravuje, aby, pokud vůbec ještě možno, hodilo se aspoň poněkud k účelu, ku kterému je určil. — Ve případě druhém bylo by sice dílo světové původně zcela vhodně Bohem zřízeno a uspořádáno, ale zázraky by upadlo v nebezpečí všeobecného rozkladu a rozruchu.

Než Bůh zázraky světového řádu ani neopravuje ani neničí.

Bůh pojal od věčnosti do světového plánu jednotlivé výjimky od fyzického pořádku právě tak, jako tento pořádek sám. Vzhledem k tomuto plánu jsou zázraky právě tak zjevem řádným,

¹⁾ V. str. 864 sqq.

jako ostatní děje přírodní. Mimořádnými se býti jeví jen proti ostatním zjevům přírodním. Poněvadž Bůh týmž úradkem věčným, kterým ustanovil, že tvoří svět, také ustanovil, že průběhem jeho vývoje učiní některé výjimky od obyčejné a řádné činnosti stvořených bytostí, nejsou zázraky ani opravou ani rozvratem řádu fysického.

Zázrak nepřičí se dále

b) všemohoucnosti Božské.

Bůh jakožto bytost naprosto všemohoucí může způsobiti vše, co jest vůbec v sobě možno, co v sobě nezahrnuje žádného logického sporu. Poněvadž Bůh poznává ve svém rozumu nekonečný počet ideálních světů, které jsou v sobě právě tak možny, jak tento konkrétní svět, může všecky tyto světy také uskutečniti. A proto není jeho moc stvořením tohoto světa vyčerpána. Kdo pokládá tento svět za jedině možný, obmezuje jak vědu, tak i moc božskou a proměňuje Boha v bytost obmezenou a konečnou — popírá Boha. Z čehož s naprostou nutností plyne, že Bůh není vázán tímto světovým pořádkem a zákony jeho a může proto vždy, kdykoliv za vhodné uzná, výjimku od nich učiniti. Tato možnost jest již nutně v pojmu Boha obsažena. Kdo Boha uznává, musí i tuto možnost připustiti. —

Možnost zázraku plyne také již s naprostou nutností ze stvoření světa. Mohl-li Bůh z ničeho stvořiti svět a založiti v něm fysický řád, musí míti také moc od tohoto řádu jednotlivé výjimky učiniti. Neboť ve tvůrčí moci jakožto moci vyšší jest zajisté moc zázraky působiti jakožto moc nižší již obsažena. V tomto smyslu jest zajisté větším zázrakem, že Bůh na př. nesčetným lidem bez ustání život uděluje a zachovává, než když jednoho člověka z mrtvých vzkřísil, jest větším zázrakem, že Bůh slunce v jeho pohybu udržuje, než když jedenkrátě běh jeho zastavil (a to ještě v nevlastním smyslu) neb jeho světlo tmou zahalil.

Bůh jsa bytostí nekonečnou převyšuje svou mocí a silou všechny stvořené bytosti a síly jejich. Ano stvořený svět a fysický řád jeho, i kdyby byl sebe velkolepější a vznešenější, jest proti Bohu pouhé „nihilum“. Bůh převyšuje nekonečně svými vlastnostmi a dokonalostmi všechny vlastnosti a dokonalosti nejen bytostí stvořených, nýbrž i stvořitelných. Proto Jej nazýváme „přemoudrým“, „přesvatým“, „předobrym“, „přemocným“. A poněvadž jeho moc převyšuje veškeru moc bytostí stvořených, jest Bůh nad tento skutečný, jakož i nad každý jiný možný světový

řád nekonečně povznesen. Kdežto světový řád svou podstatou s naprostou, metafysickou nutností na Bohu závisí, jest Bůh všech nutných vztahů k němu úplně prost. „Quia“, praví svatý Tomáš, „ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituere.“¹⁾

Nepříčí-li se všemohoucnosti Božské zázrak vůbec, nepřící se ani v jednotlivých svých druzích, které jsme svrchu uvažovali. Nepříčí se tedy zázrak

α) „supra naturam“.

Nekonečná moc Božská přesahuje všechny konečné síly stvořených bytostí a proto může způsobiti přemnohé účiny, ku kterým konečné bytosti svými silami naprosto nestačí. Poněvadž obor činnosti Božské jest nekonečný, obor činnosti bytostí stvořených však obmezený a ohraničený, může Bůh přímě neprostředným pokynem své všemohoucí vůle aneb prostředkem stvořených bytostí v řádu fysickém učiniti mnohé zjevy a děje, ku kterým bytosti stvořené ve své bytnosti nemají naprosto žádných přirozených ani činných ani trpných potenci. Tot nutný sousedek, jenž plyne z nekonečné a naproti stvořeným bytostem naprosto neobmezené moci Božské.

β) Nepříčí se zázrak „contra naturam“.

Zázrak, jež nazýváme „contra naturam“ neničí pořádku fysického ve přírodě a není proto nepřirozený. Poněvadž Bůh jakožto bytost přemoudrá a přesvatá nemůže si odporovati, nemůže také jednati proti svým úradkům a ničiti díla, které podle svého odvěčného ideálního plánu ku své cti a slávě vykonal. Jen tenkrátě jednal by Bůh zázraky proti přirozenosti věcí stvořených, kdyby jimi fysický řád ve svět uvedený ničil a rušil a tak rozumným tvorům dosažení posledního cíle činil nemožným. Avšak působí-li Bůh zázrak „contra naturam“, neničí při tom fysického řádu světového, nýbrž mění toliko, jak jsme viděli, v jednotlivém konkrétním případě přirozený poměr mezi fysickou přírodní silou a jejím řádným a obyčejným účinem. A poněvadž tento poměr jest jen případný a nahodilý záviseje úplně na svobodné vůli Božské, může ho Bůh, kdykoliv za dobré uzná, změnit, a to trojím způsobem. Buď odepře síle fysické svou součinnost, tak že potom hmotná bytost vůbec činnosti své nejeví, jako na př. lvové v jámě, do které byl Daniel uvržen, aneb zamezí recepci této čin-

¹⁾ I. qu. 105. art. 6.

nosti ve předmětu trpném, na který působí, jako učinil v peci ohnivé naproti třem mládencům, aneb konečně překoná sílu nižší silou vyšší a mocnější, což se může zase dvojným způsobem státi: buď překonává přirozenou fysickou sílu neprostředným konem své všemohoucí vůle, jako na př. když Kristus Pán kráčel po hladině mořské, nebo staví proti nižší fysické síle jinou fysickou sílu, jejíž činnost však mimořádně zvýší a rozšíří. Tak na př. uděluje Bůh tělům oslaveným dar neporušitelnosti, jasnosti, jemnosti a hbitosti.

γ) Konečně se všemohoucnosti Boží nepřičí ani zázrak, jenž jest „*praeter naturam*“. Bůh jakožto prvotná účinkující příčina, na níž závisí všechna činnost bytostí stvořených, může způsobiti všechny účiny, které druhotné (stvořené) příčiny působí, a to beze všech prostředků či nástrojů, kterých tyto ku svým činnostem potřebují.

Poněvadž Bůh obsahuje v sobě od věčnosti eminentní měrou veškeru moc a sílu druhotných hlavních i nástrojných příčin, může pouhým pokynem své vůle působiti vše to, k čemu stvořené bytosti nástrojů mají potřebí.

Mimo to může Bůh působnost přirozených fysických sil zvýšiti a pozměniti a tak učiniti, že síly tyto rychleji a mocněji jsou činny, aneb že zcela jiný účín aneb aspoň jiným způsobem působí, než podle přirozené své povahy působiti mohou.

c) Zázrak nepřičí se nezměnitelnosti Božské. Jest zásada, již jak rozum tak i Zjevení Boží potvrzuje, že Bůh vše, co ve světě v čase koná, již od věčnosti ustanovil vykonati. Úradky Boží spadající s bytností Boží věčně v jedno, jsou tak nezměnitelné, jako jest nezměnitelná sama podstata Božská. Bůh může měniti díla svá, ale jen proto, poněvadž tuto změnu již od věčnosti ustanovil. Jinak by byl změně, vývoji a pokroku podroben, jako každý tvor, a přestal by býti bytostí nekonečně dokonalou. A proto i při zázracích nemůže býti o změně v Bohu žádná řečí.

Ačkoliv jest zázrak konem úplně svobodným, právě tak jako stvoření světa, přece pod podmínkou, že Bůh se od věčnosti ustanovil zázrak způsobiti, tento zázrak neomylně následuje v době a v okolnostech, jak Bůh od věčnosti ustanovil.

Námítka, že zázrak se nesrovnává s nezměnitelností Božskou, jest úplně nemístna, poněvadž vychází z lichého názoru o poměru, v jakém Bůh ku svým vnějším konům stojí.¹⁾

¹⁾ *Srv. Časopis katol. duchov. 1870. VIII. str. 561. sldd. Článek Dra. Xav. Škorpíka: „Zákony přírody a zázrak“. Sr. Otto Flügel. I. c. S. 22. ff.*

IV. Účel zázraků.

§ 107.

Již v rozboru pojmu zázraku jsme naznačili, že účel zázraku nemůže býti obsažen ani v oboru fyzického řádu, ani v oboru přirozeného řádu vůbec.

Řád fyzický nemá posledního účelu v sobě, nýbrž slouží toliko za prostředek řádu nábožensko-mravnímu, jehož cílem jest, aby bytosti rozumné Boha, jak prostě sice, ale překrásně praví katechismus, „poznávaly, ctily, milovaly, jemu se klaněly, jemu sloužily, jeho poslouchaly a spaseny byly.“

A proto cokoliv Bůh ve fyzickém řádu buď pravidelným aneb mimořádným způsobem koná, směřuje vždy posledně k tomu, aby lidé dosíci mohli účelu, jež jim řád nábožensko-mravní ukládá.

Než tento řád nábožensko-mravní může býti zase dvoji: buď jest přirozený, nebo nadpřirozený. Řád přirozený jest již ve přirozenosti lidské samé založen a obsažen a hledí také posledního účelu svého pouze přirozenými silami dosíci. Jest axiom metafyzický, že mezi přirozeností každé věci, jejími silami, činnostmi těchto sil a účelem, kterého těmito činnostmi dosahuje, vládne vždy naprostá úměrnost. Ze přirozenosti lze souditi na síly, ze sil na činnosti, z činností na účel a naopak. Avšak i z jednotlivých těchto momentů, které uprostřed mezi přirozeností a účelem stojí, lze s touže jistotou na ostatní uzavíratí. Je-li nám na př. známa činnost nějaké věci, můžeme zcela určitě dovésti její síly, její přirozenost na jedné a její účel na druhé straně. Tak na př. dokazujeme z činností duše lidské její duchové potence a její jednoduchou podstatu a vytýkáme rozdíl mezi člověkem a zvířetem.

Kdyby byli lidé stvořeni v řádu či stavu pouze přirozeném k cíli rovněž jen přirozenému, byli by jen svým přirozeným rozumem a svou přirozenou vůli Boha poznávali, ctily, milovali, jemu se klaněli, jemu sloužili, jeho poslouchali a tímto přirozeným poznáním a milováním Boha své konečné blaženosti docházeli. Poněvadž tento přirozený řád již ve přirozenosti lidské jest obsažen a založen, musil Bůh, když chtěl člověka stvořiti, takovými silami ho opatřiti, aby při dobré vůli účelu tohoto přirozeného řádu mohl také dosíci. Z čehož dále následuje, že by bylo v tomto případě veškero mimořádné a zázračné zasahování působnosti Božské v pravidelný běh života přírodního a lidského úplně vyloučeno. Moudrost, dobrota a svatost Božská nepřipouští, aby byl

Bůh stvořil člověka neschopného k účelu mu vytknutému a později mu potom mimořádným způsobem pomáhal, aby přece nějak došel účelu, k němuž ho stvořil.

Na základě nábožensko-mravního řádu pouze přirozeného jsou (aspoň mravně) zázraky nemožny. Zcela jinak však se má zázrak v řádu nadpřirozeném.

Poněvadž Bůh stvořil člověka k cíli nadpřirozenému, jenž záleží v neprostředném nazírání na Boha a v blaženosti z tohoto nazírání plynoucí, musil v něm vše do řádu nadpřirozeného povýšiti.¹⁾ Musil povýšiti jeho přirozenost, jeho síly, jeho činnosti a tak jej uschopniti, by mohl tohoto nadpřirozeného cíle dosíci. V určení člověka k blaženosti nadpřirozené a v úměrném povýšení jeho přirozenosti, sil a činností k tomuto cíli záleží řád člověka nadpřirozený, jak ve Starém Zákoně byl založen a v Kristu dovršen. Poněvadž tento řád povznáší se nad řád přirozený a jest takto odchýlkou od řádu přirozeného, lze i řád nadpřirozený vůbec v tomto všeobecném smyslu nazývati zázrakem.

Poněvadž však člověk přirozeným rozumem o tomto vyšším řádu nemá a nemůže míti ani nejmenšího tušení, musí ho Bůh sám nezvratným způsobem usvědčiti, že ho nestvořil k cíli, jehož může svými přirozenými silami dojíti, nýbrž že mu vytknul cíl vyšší a že jest ochoten, dosažení jeho učiniti mu možným. A toto usvědčení nemůže se jiným způsobem státi, leč odchýlkou od přirozených, fysických zákonů čili zázrakem.

Zázrak jest kon Božský. Kon jest však znakem vůle Boží. A proto z povahy tohoto konu a jeho vlastností lze vždy na úmysl a záměr vůle Boží uzavíratí. Aby člověk poznal, že ho Bůh určil k cíli nadpřirozenému, a že prostředky, které mu k tomuto cíli uděluje, obzvláště zjevení pravd řádu nadpřirozeného, skutečně od Boha pochází, musí míti proto důkazy rovněž nadpřirozené. A důkazy tyto podává mu Bůh v zázracích. „Naturale est homini,“ dí svatý Tomáš, „ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui

¹⁾ Důkaz tohoto faktu náleží do přirozené theologie, zde jest nám faktum toto předpokládati.

miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur.“¹⁾)

Poněvadž zjevení nadpřirozené obsahuje v sobě pravdy, které rozum lidský přesahují, nestačí člověku na průkaz jejich Božského původu důvody pouze přirozené, nýbrž má za tímto účelem nezbytně třeba důvodů nadpřirozených. Jinak by člověk o tomto Božském původu nenabyl nikdy úplné jistoty. Koná-li tedy člověk, jenž jménem Božím člověčenstvu ohlašuje nějakou novou nauku k nábožensko-mravnímu životu se vztahující, na důkaz pravdy této nauky skutky, které jen sám Bůh konati může, vtiskuje těmito skutky nauce pečeť božskosti, podobně jako když královský posel přináší někomu list královskou pečeti opatřený, legitimuje tím nejen své posláni, nýbrž podává také důkaz, že obsah tohoto listu vůli královskou tlumočí.²⁾)

Jest sice pravda, že někdy působí Bůh zázrak, buď aby člověku nějakou strastí sklíčenému pomoc poskytnul, aneb aby svatost nějakého muže dokázal a p. Avšak i v těchto případech slouží zázraky, které Bůh neprostředně za různými partikulárními účely působí, konečně vždy na důkaz Božského posláni muže, který zázraky působí, jakož i na důkaz pravdy, kterou člověčenstvu jménem Božím hlásá.

Když Kristus Pán uzdravoval slepé, hluché, chromé, posedlé, mrtvé křísil, atd., prokazoval ovšem na prvním místě uzdraveným ubožákům samým těmito zázraky veliká dobrodiní, avšak zároveň jimi dokazoval, že jest Synem Božím a že jeho nauka z Boha jest. Proto také na důkaz svého Božského posláni často se na zázraky, které konal, odvolával. Tak na př. praví u sv. Jana: „Byl bych nepřišel a nemluvil jim, hříchu by neměli: ale nyní nemají výmluvy z hříchu svého . . . Bych byl skutků nečinil mezi nimi, jichžto nikdo jiný nečinil, hříchu by neměli: ale nyní i viděli a nenáviděli i mne i Otce mého.“³⁾)

Poněvadž člověk hned při svém stvoření byl od Boha určen k cíli nadpřirozenému — k synovství Božímu — a za tím účelem veškerým svým životem povznesen do řádu a stavu nadpřirozeného, není nyní již v jeho moci, aby sobě sám jen přirozený cíl vytknul, a jen tohoto cíle dosíci hleděl. Člověk jakožto tvor Boží jest na-

¹⁾ II—II. qu. 178. art. 1.; srv. III. qu. 43. art. 1.

²⁾ Herm. Jos. Fugger-Glött, S. J. op. cit. S. 11 ff.

³⁾ 15, 22 sqq.; Sr. Jo. 5, 36; 10, 37 sqq.; 14, 10 sqq.; Mat. 11, 4 sq; 12, 39 sq.

prostou nutností zavázán ve všem jen vůlí svého Tvůrce se řídití a proto také pracovati jen k tomu účelu, který mu Bůh vytknul. Proto člověk buď dosáhne cíle nadpřirozeného a stane se synem Božím, jenž bude na Boha věčně tváří ve tvář patřiti a jeho otcovské lásky požívati, aneb upadne do věčné zátraty, — jiné možnosti není. A poněvadž toto určení nadpřirozené bylo člověčenstvu již při jeho stvoření Bohem ohlášeno, proto také víra v toto nadpřirozené určení v lůně člověčenstva nikdy nevymizela. Nebylo nikdy národa, nebylo kmene lidského, jenž by byl svého třeba sebe bludnějšího a absurdnějšího náboženství neodvozoval z nadpřirozeného zjevení nějaké vyšší bytosti a při tom se nedomníval, že bytost tato na potvrzení náboženství, které mu zjevila, i zázraky i divy působí. Dějiny člověčenstva nad slunce jasněji dosvědčují, že všechny jednotlivé tvary různých náboženských vyznání měly vždy ráz nadpřirozený. Náboženství pouze přirozeného nikdy ve světě nebylo a také nebude. O založení a rozšíření tohoto pouze přirozeného náboženství pokoušejí se, jak známo, v novější době svobodní zednáři. A výsledkem boje zednářstva proti všem pozitivním náboženstvím není přirozené náboženství, nýbrž holý atheismus, který nyní ve společnosti lidské pořád širších rozměrů nabývá.

Poněvadž každé historické náboženství mělo ráz nadpřirozený, byla také víra v zázraky majetkem veškerého člověčenstva. Sám Rousseau, jak známo, praví, že otázka, zda-li jsou zázraky možny, není-li bezbožná, jest zajisté pošetilá, a že ten, kdo možnost zázraků popírá, ani tak nezasluhuje, aby mu byl jeho blud vyvrácen, jako aby byl do žaláře uvržen.¹⁾

Ano není národa, jenž by ve svých různých potřebách ku svému božstvu proseb a modliteb nevysílal. A tyto prosby a modlitby, které u všech národů shledáváme, jsou rovněž jasným důkazem, že člověčenstvo řád přirozený s jeho fysickými zákony nepokládá za nezměnitelný, jenž nepřipouští naprosto žádných výjimek a odchylek. Poněvadž se všichni národové modlí, tím také vyznávají své přesvědčení o možnosti odchylky od přirozeného přírodního běhu, a tím také o možnosti zázraku.²⁾

¹⁾ Lettres écrites de la Montagne. Sr. Bonniot. I. c. 33 f.

²⁾ V. výborné pojednání: Zázraky ve světle zdravého rozumu. Napsal Jan Pauly. Illasy kat. spolku tiskového. Praha. R. 1893. Str. 9.—37.

V. Poznatelnost zázraků.

§ 108.

Aby zázraky byly skutečně naprosto jistou pečetí Božského původu náboženství Bohem zjeveného, jest nezbytno, 1. aby člověk děj zázraku svými smysly jasně postřehнул a 2. aby poznal, že tento děj síly fysického řádu přesahuje a následovně jen Bohem jakožto účinkující příčinou může býti způsoben. —

Ad 1. Ku zdrojům pravdy náleží mimo rozum a víru také smyslová zkušenost, již poznáváme vlastnosti hmotných věcí na naše smysly působící. Naše vnější smysly pod jistými podmínkami nikdy nás neklamou. Podmínky tyto, jak noëtika učí, vztahují se a) k podmětu poznávajícimu, b) ku předmětu poznanému a c) ku spojení podmětu se předmětem.

a) Aby naše smyslové poznání nás neklamalo, musíme mít zdravé smysly a věnovati náležitou pozornost hmotnému předmětu, o jehož správné poznání nám běží. Nejsou-li naše smysly zdravé, aneb nevěnujeme-li smyslným předmětům té pozornosti, které jejich povaha žádá, jest již a priori vyloučena možnost, vnější hmotný předmět správně a určitě poznati. Kdo jest příliš krátkozraký aneb slepý pro jisté barvy, nelze na jeho zrakovou zkušenost spolehnouti, rovněž jako neposkytuje žádné spolehlivosti smyslová postřeha předmětu, kterého jsme si jen povrchně a mimochodem všimnuli.

b) Co se smyslného předmětu týká, tu jest obzvláště uvážiti, zdali předmět tento jest vůbec něčím smyslným, a je-li něčím smyslným, pod který smysl spadá. Z té příčiny může se mýliti, kdo povahu barvy světla, zvuku atd. posuzuje jen podle zraku nebo sluchu, podobně jako se klame, kdo obrací svou pozornost jen k některým smyslným vlastnostem hmotného předmětu, a tak mu připisuje povahu a přirozenost, které nemá, jako na př. kdo broušené sklo pokládá za diamant, mosaz za zlato, atd. Zde jest především na zřeteli míti, že smysly postřehují jen vnější smyslné zjevy hmotných věcí a to jen potud a tak, pokud a jak na ně působí. Závěr z těchto smyslově postřehnutých vlastností, znakův a zjevů na vnitřní bytnost a přirozenost hmotných věcí nepřisluší již smyslům, nýbrž náleží vyšší poznávací mohutnosti, r o z u m u.

Mimo to musí poznatelný předmět býti i co do kvantity svému smyslu přiměřený. Proto nemůžeme zrakem svým jasně

poznati předmětův ani příliš velikých a ohromných, ani příliš malých. Totéž platí o sluchu vzhledem ke zvuku atd.

c) Co do spojení podmětu se předmětem, jest nutno, aby smysl stál se předmětem, jež chce poznati, v pravém poměru. Běží-li na př. o poznání zrakem, nesmí býti předmět poznatelný oka ani příliš blizek ani příliš vzdálen. Jinak jest dojem, který předmět na zrak působí, buď příliš mohuten aneb příliš sláb, a zrak může se pak v postřeze a představě předmětu velmi snadno mýliti. Také musí býti hmotný předmět jak náleží osvětlen. Osvětlení toto nesmí býti ani příliš intensivní, aby zraku neoslňovalo, ani příliš temné, aby zraku nad jeho sílu nenamahalo.

Jsou-li při smyslovém poznání tyto tři podmínky vyplněny, jest poznání toto fysicky jisto. Kdyby se mohl člověk ještě pod těmito podmínkami při svém smyslovém poznání mýliti, pak by nezbývalo, než oddati se naprostému skepticizmu a vzdáti se úplně naděje na veškero poznání pravdy. Smyslové poznání jest podmínkou a základem i rozumového našeho poznání. A nemá-li ono do sebe žádné jistoty, i toto mění se v pouhou subjektivní domněnku a jest veta po vši jistotě našeho poznání a konečně i po vši pravdě. Ačkoliv jistota empirického poznání jest jen podmíněná závisejíc na stálosti oněch zákonů, kterými se naše smysly při svém postřehování vnějších smyslných zjevů věcí řídí, přece přechází v jistém smyslu v jistotu naprostou, metafysickou. Mnohá fakta fysická nemohou se naprosto popírati, aby se zároveň nějaký metafysický princip nepopíral. Kdyby nás vůbec naše smysly ve svém postřehování vnějších hmotných vlastností věcí klamaly, vyvracely by zároveň také zákon dostatečného důvodu. Neboť v tomto případě nemělo by žádného dostatečného důvodu všeobecné přesvědčení člověčenstva, že naše smysly pod uvedenými podmínkami nám úplně zaručují objektivní pravdu našeho smyslového poznání. A jako člověk svými smysly pozoruje obyčejné a pravidelné fysické zjevy ve vnější přírodě a o jejich reální pravdě dochází nezvratného přesvědčení, tak také jest s to, aby pozoroval výjimky od těchto pravidelných zjevů, když se právě v jeho přítomnosti dějí. Jako na př. služebníci při svatbě v Káni Galilejské posluhující viděli, že nalévají do prázdných stoudví vodu, tak viděli později, že čerpají z těchto stoudví víno. A pak-li se nemýlili, když nalévají do stoudví vodu, nemohli se také mýliti, když později z nich čerpali víno. Neboť podle téhož zákona empirického poznání,

podle kterého viděli dříve vodu, viděli nyní víno. —

Týmíž smysly, kterými tři apoštolé viděli Krista Pána na cestě na horu Tábor v obyčejné podobě lidské, viděli na hoře, jak „účinně bylo roucho jeho stkvoucí a bílé velmi jako sníh, a jak tvář jeho se zastkvěla jako slunce.“ — Podobně se má s jistotou všech ostatních zázraků. A proto můžeme říci všeobecně, že člověk s toužou fysickou evidencí, s jakouž pod uvedenými podmínkami poznává pravidelné smyslné zjevy a děje přírodní, poznává (pod těmito podmínkami) také mimořádné odchýlky od těchto zjevů, poznává zázraky. Při tom, jak patrně, nezáleží, je-li svědek, jenž na zázrak patří, učený aneb neučený. Vše závisí jen na zdravých smyslech a na pozornosti, s jakouž mimořádný, zázračný zjev postřehuje. Poněvadž se často stává, že lidé neučení a prostí mají jemnější a ostřejší smysly, než lidé učení, může jejich poznání mimořádného, zázračného zjevu „*ceteris paribus*“ býti jistější, než mužův učených, kteří však touž jemností smyslův nejsou opatřeni.

Tu však nastává další důležitá otázka, jakým způsobem lidé, kteří sami osobně a neprostředně svými smysly nepatřili na zázrak, mohou se s úplnou jistotou přesvědčiti, že skutečně někde mimořádný, nadpřirozený, zázračný děj se udál?

Na otázku tuto všeobecně odpovídáme: Děj zázračný, jakmile se jednou udál, jest dějem historickým a náleží proto do oboru historického. Z čehož plyne, že zázračný děj poznáváme právě tak, jako každou jinou historickou událost, které jsme buď časem anebo místem vzdáleni.

Veškera možnost jakož i jistota poznání dějů historických závisí výlučně na svědcích, kteří nám tyto děje vypravují. Jiný prostředek, kterým bychom historické události mohli poznati a o jejich pravdě se přesvědčiti, mimo svědky nedá se naprosto ani pomysleti.

Abychom však svědkům, kteří nám historická fakta vypravují, mohli s úplným přesvědčením věřiti, musí býti jistými vlastnostmi opatřeni.

Jen tenkrát lze na svědectví, jež nám historický děj zaručuje, úplně spolehnouti, 1. měl-li svědek vědomost o události, o které vypravuje, 2. je-li poctivý a pravdomluvný, aby pravdivé svědectví vydal o události, již byl očitým svědkem, a 3. bylo-li mu možno, aby vydal svědectví o této události tak, jak se sběhla.

Ad 1. Vědomost svědků plyne a) z povahy události vypravované, b) ze soudnosti a opatrnosti svědků. Plyne

a) z povahy události vypravované. Událost, o níž nám svědek vypravuje, nesmí zahrnovati sama v sobě žádného sporu. Událost, která v sobě jest nemožna, která zahrnuje očividnou, logickou a metafysickou nemožnost, zajisté se nesběhla a nemůže býti následovně předmětem empirické postřehy a historické dějepavy.

Běží-li o událost nadpřirozenou, o zázrak, nesmí děj jeho mimo to také odporovati mravním zákonům. Děj, který by těmto zákonům odporoval, zázrakem naprosto býti nemůže. Také nemůže zázrak odporovati jinému zázraku naprosto jistému a zjištěnému.

Kdyby byly zázraky metafysicky nemožny, jak materialismus, pantheismus, naturalismus a deismus tvrdí, pak by ovšem ani svědectví smyslů ničeho nedokazovalo. Co jest metafysicky nemožno, jest naprosto nemožno, a proto se nemůže nikdy státi. V tomto případě by nezbývalo, než každou domnělou výjimku od toho neb onoho fysického zákona pokládati buď za úmyslnou šalbu, nebo za subjektivní sebeklam. Dokázali jsme však, že fysický řád se svými zákony má do sebe nutnost jen podmíněčnou, a že proto, naprosto řečeno, připouští odchýlky.

Poněvadž však zázrak jest jen jednotlivou a zvláštní výjimkou od všeobecného zákona, jest a priori vždy předpokládati, že zjev, jenž za nadpřirozený a zázračný se prohlašuje, udál se zcela přirozeně vlivem a působností obyčejných sil přírodních. A tento předpoklad jest tím nutnější, poněvadž lidé, obzvláště prostí a nevzdělání, jsou již přirozeně nakloněni, že každý zjev, jehož příčiny okamžitě neznají, prohlašují ihned za zázrak. Proto musí býti děj zázraku se vši přísností zkoumán a dokázán. Nesnese-li mimořádný, ve své příčině neznámý zjev tohoto přísného průkazu, jest jej vždy jen za přirozený pokládati. V této příčině jest se však dvojí výstřednosti vyhýbati, z nichž jedna jeví se „per excessum“, druhá „per defectum“. Bylo by na výsosť nerozumno, kdybychom prohlašovali za zázrak každý nový, dosud neznámý zjev přírodní, jehož fysické příčiny nemůžeme hned pochopiti. Mnohé fysické zjevy mohou se nám zdáti novými a mimořádnými jen proto, poněvadž nejsou nám známy podmínky, pod nimiž se podle fysických zákonů nutně dějí.

Jiné zjevy mohou nám býti nepochopitelné, poněvadž veškeré snaze vědy přírodní se dosud nepodařilo, vystihnouti sílu, která v tomto zjevu působí. Jen tenkráté jest mimořádný zjev v řádu fysickém míti za zázrak, když na základě sil fysických a jejich pravidelných činností jest naprosto nemožno, zjev tento přirozeně vysvětliti. Kdybychom připustili zázrak a nebyli k tomu naprosto nuceni, pak bychom se v této příčině dopustili chyby „per excessum“. Proto vždy v církvi při kanonisaci a beatifikaci platila a platí dosud zásada: „Miraculum est strictissime demonstrandum, alias est semper standum pro effectu naturali.“

Moderní nevěra stojí na opačném stanovisku. Vycházejíc z metafysické nemožnosti zázraku soudí takto: Zázrak jest naprosto a pod každou podmínkou nemožný, ergo také se nikdy nestal. Proto odmítá již a priori každý zázračný děj a nechce ani připustiti vědeckého zkumu a zpytu, jimž by se měla jeho nadpřirozená povaha zjisti. Každý zázrak prohlašuje za úmyslný nebo neúmyslný klam a mam lidí buď nevzdělaných anebo podvodných. Moderní nevěra chybuje tu „per defectum“, zapomínajíc při tom, že své empirické metodě sama odporuje. Jako přírodověda empirií zkoumá a zpytuje zjevy přírodní, jejich příčiny a zákony, podle kterých tyto příčiny působí, rovněž tak empiricky podle téže metody a týmž způsobem dokazuje skutečnou existenci zjevů nadpřirozených, zázračných. Neboť zázraky dějící se v oboru smyslné přírody jsou předmětem empirického zkumu právě tak, jako všechny ostatní pravidelné smyslné zjevy přírodní.

A nazýváme-li zázraky zjevy nadpřirozenými, nemáme na zřeteli zjevů samých, nýbrž jen jejich příčinu. Zázraky, aný jsou smyslnými ději ve fysickém řádu, jsou v tomto smyslu úplně přirozeny, a nadpřirozeny jsou jen potud, pokud účinkující příčina, která je působí, není obsažena ve fysickém řádu, nýbrž nad tento řád se povznáší.

Když na př. Kristus Pán po svém vzkříšení zavřenými dveřmi zjevil se ss. apoštolům, patřili na něho právě tak, jak na něj patřivali, když ještě před svou smrtí s nimi obcoval, s tím toliko rozdílem, že účinkující příčina zjevu jeho po vzkříšení neležela již v oboru sil fysických a jejich přirozené působnosti.

Mimo to musí děje a události, o kterých svědkové vypravují, býti tak důležité, že nutně zřetel všech přítomných k sobě obracejí a k důkladnému a všestrannému zkumu a zpytu své povahy je povzbuzují.

Vypravuje-li několik svědků o jedné a téže události, musí ovšem všichni co do podstaty děje úplně souhlasiti. Spor a neshoda v této příčině zbavuje jejich svědectví vší věrohodnosti. Rozcházejí-li se však jen ve věcech a okolnostech vedlejších a případných, neurádějí tím pravdy události samé v pochybnost. Nebo může se státi, že svědek jeden o nějaké okolnosti, která se mu subjektivně zdála býti závažnou; zvláště se zmiňuje, kdežto druhý pokládá je za věc vedlejší a mimotnou, pomíjí ji mlčením. Ano tento rozdíl mezi svědky v udání vedlejších případností historické události bývá právě mocným důkazem její pravdy, poněvadž předpokládá, že každý svědek neohlédá se po ostatních zcela samostatně děj vypravuje právě tak, jak subjektivně na něj dojem učinil.

Vědomost svědků plyne

b) ze soudnosti a opatrnosti svědků. Je-li svědek pozorování vnějších zjevů bedlivý, v soudu o povaze jejich opatrný, zajisté se tak snadno nemýlí v tom, co vidí a slyší. Člověk soudný a opatrný nepouští úzdy své obrazotvornosti, nýbrž události bedlivě pozoruje a teprv tenkrát vynáší o nich soud, když důkladně a všestranně uvážil všechny okolnosti a vlastnosti jejich a úplně se přesvědčil o povaze jejich. Jistota historické události jest tím větší, čím větší je počet svědků, kteří nám pravdu její jednomyslně vypravují.

Ad 2. Pravdomluvnost svědků lze poznati *a)* z počestnosti jejich života a *b)* z lásky ku pravdě.

a) Z počestnosti života.

Podle zásady: „*nemo praesumendus malus, nisi probetur*“ jest vždy a priori každého svědka míti za počestného a poctivého, dokud není podstatné příčiny, předpokládati opak. Jako každý člověk má přirozenou touhu po poznání pravdy, tak bývá i svou přirozeností nutkán, aby o pravdu tak, jak ji poznal, s jinými se také sděloval. Platí-li tato pravda vůbec, platí tím více u člověka počestného a poctivého, který řídě se ve veškerém svém životě mravním zákonem, zajisté i každé lži se vystříhá. Čím více tedy svědek, jenž nám nějaké historické faktum vypravuje, vyniká poctivostí, počestností, ryzostí povahy, tím jistější a spolehlivější jest jeho svědectví. — Pravdomluvnost svědka lze také poznati

b) z lásky ku pravdě, kterou svědek měrou tím větší vyniká, čím více je prost všech předsudků, všeho strannictví, vší nenávisti a mstivosti, když ani přízeň lidská, ani osobní pro-

spěch, nýbrž jen čirá a ryzí touha, pravdě svědectví vydati, jest mu podnětem, že událost jiným vypravuje. Odporuje-li zpráva, kterou o nějaké historické události podává, jeho vlastním dřívějším předsudkům, plyne-li mu konečně ze svědectví, jež pravdě vydává, nějaké zlo, pronásledování ano i smrt, nemůže o jeho pravdomluvnosti býti ani nejmenší pochybnosti. Kdybychom ani pod těmito podmínkami nevěřili svědku, jež událost historickou nám vypravuje, zmizely by všechny dějiny člověčenstva, zmizela by věda, která se namnoze zakládá jen na pravdomluvnosti svědků, zmizel by rodinný život, slovem zmizel by všecken život lidský.

Má-li nějaká historická událost býti úplně a nezvratně zaručena, jest z pravidla potřebí svědectví několika osob, které byly této události neprostředně přítomny. A jsou-li všechny tyto osoby poctivy a pravdomluvné, jest nemožno, aby na pravdě se nezakládala událost, o které jakožto očití svědkové vypravují. Jest věta naprosto jistá a nezvratná, že člověk nelže, když lži nedochází žádného užitku a prospěchu. Jen vlastní nebo cizí zájem bývá příčinou lži.

Je-li svědků menší počet, pak musí býti jisto, že jsou úplně spolehlivi, nebo musí býti zjištěno, že událost vypravovali před svými vrstevníky, kteří stav věci zcela dobře znali a proto nemohli býti od nich obelháni a podvedeni.

Ad 3. Jsou-li všechny tyto podmínky a to jak co do vědomosti a pravdomluvnosti svědků, tak i co do událostí samých vyplněny, ještě nejsou všechny požadavky vyčerpány, jichž jest třeba, aby svědectví o nějakém historickém ději bylo úplně spolehlivo. Ještě musí býti zjištěno, že svědci mohli o události tak, jak se sběhla, vydati věrné a pravdivé svědectví a že jejich zpráva číře a neporušeně se nám zachovala.

Jsou-li konečně všechny tyto podmínky vyplněny, jest událost historicky zabezpečena a jista a to beze všeho rozdílu, má-li tato událost ráz jen přirozený, nebo zázračný.

Popatřme na př. na ss. apoštoly a na zázraky Kristovy, jichž byli očitými svědky. Po tři léta doprovázeli Božského Mistra po všech cestách jeho a viděli na vlastní oči všechny ty nesčetné divy druhu nejrozmanitějšího, které Kristus Pán nejen před nimi, nýbrž z pravidla před velikým počtem diváků působil. Zázraků těchto bylo takové množství, že jich všech evangelisté nemohli ani vypočísti. Že při tom nebyli lehkověrní, o tom svědčí veškera děje-

prava biblická Nového Zákona. Ano opáčně, ačkoliv Kristus Pán pravdu svého Božského poslání jim dokázal již nesčetným počtem zázraků, přece byli stále malověrní a Božskému Mistru odporovali, když jim nějaký děj předpověděl, jenž se nesrovnával s jejich předpojatými židovskými názory o poslání Mesiášovu. A proto z pravidla, čeho neviděli, také nevěřili. Apoštol Tomáš, ačkoli všech ostatních deset apoštolů ho jednomyslně ujišťovalo, že viděli vzkříšeného Mistra svého, přece se vši rozhodností a určitostí víru ve vzkříšení Páně odmítnul, pokud sám „neuzří v ruku jeho bodení hřebův a nevpustí prst svůj v místo hřebův a ruku svou nevloží v bok jeho.“¹⁾

A když konečně Božský Spasitel žádosti jeho vyhověl a jemu pravil: „Vlož prst svůj sem a viz ruce mé a vztáhni ruku svou a vpusť v bok můj; a nebudíš nevěřící, ale věřící,“ teprv uvěřil a a zvolal: „Pán můj a Bůh můj!“²⁾ — Podobně se choval svatý Petr a Jan, když od zbožných žen slyšeli, že Kristus vstal z mrtvých.

Kdyby byl zázrakům Kristem Pánem působeným býval přítomen jen jediný svědek, snad by se mohlo s nějakým důvodem předpokládati, že se přece nějak klamal. Ale při tak velikém počtu svědků jest tento předpoklad zhora nemožen. Kdyby byli všichni apoštolé měli zjevy zcela přirozené za zázraky, nezasluhovala by víry ani jediná historická událost, poněvadž žádná z nich není zaručena tolika a tak věrohodnými svědky, jako zázraky, které Kristus Pán konal po tříletou dobu svého veřejného působení.

Ale ss. apoštolé jsou také pro nás naprosto věrohodnými svědky zázraků Kristem Pánem konaných. Neboť jak sami byli o pravdě těchto zázraků přesvědčeni, tak podávají nám také o této pravdě nezvratné svědectví.

Věrohodnost svědectví jejich dokazuje nad slunce jasněji jejich svatost života a láska ku pravdě. Na doklad toho musili bychom napsati životopis všech apoštolů. Zde se zmíníme jen o sv. Pavlu a to slovy našeho velikého Sušila, jenž o apoštolu národů, tomto největším duchu lidského pokolení, dí: „Ku Kristu Ježíši stále se nesl úctou a láskou. Nebyl jen následovatelem jeho, nýbrž byl Kristem docela ovládán a opanován a veškera svrchovaná snaha jeho k tomu šla, aby v životě, v jednání i v trpění dokonaly obraz Kristův na sobě vydobyl. Svízely a útrapy, jež Bůh na něho

¹⁾ Jan 20, 25

²⁾ L. c. v. 27 sl.

posílal, od trusek očistily zlato duše jeho, zjednaly mu lesk nebeský, jímžto ozařoval církev a jí blaho rozséval . . . Kristus byl život jeho, všechny myšlenky jeho ku Kristu se nesly, jeho řeči Krista za předmět měly, vůle jeho ku Kristu se vypínala a působení jeho ku Kristu se vztahovalo . . . V Kristu všecko přemáhal a nic na světě nemohlo odloučiti ho od lásky v Kristu, ani věci přítomné, ani věci budoucí, ani mocnosti a síly, ani smrt a život . . . Sladké bylo jméno Páně ústům jeho, bylo hudbou pro uši a plesotem srdci jeho . . . Neobdivoval se důstojnosti andělův ani archandělův, aniž ji žádal, an měl, co výše nad to stojí, lásku Kristovu, s ní on se blaženějším nade všechny tvory býti pokládal. Bez ní nechtěl míti účast v panství a vladařství. Jediný trest pro něho byl lišit se a zbavenou býti té lásky, to bylo pro něho peklem a mukami, rovně jako tu lásku míti bylo pro něho blahem, životem, světem anjelským, královstvím.“¹⁾ Uvážíme-li, že tento apoštol byl dříve nejzuřivějším pronásledovatelem jména Kristova, nebude zajisté nikdo, kdo má v srdci svém ještě nějaký cit úcty před heroismem mravního charakteru, odpírati víry slovům jeho, když se samým Bohem dokládá, že pravdu mluví: „Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který jest požehnaný na věky, ví, že nelhu.“²⁾

A co platí o mravním charakteru u sv. Pavla, platí také o ostatních apoštolech. Ačkoliv dobře věděli, čeho jest jim od zfanatisovaných židův očekávati, budou-li dále učiti ve jménu Ježíšovu, přece neohroženě na pohružku rady židovské „ať více o tom jménu nemluví žádnému z lidí,“ odvětili: „Zda-li to spravedlivé jest před obličejem Božím, abychom vás více poslouchali nežli Boha, sudte.“³⁾ A proto také všichni rádi svou krev vycedili za své přesvědčení a za lásku ku pravdě, kterou jim Kristus hlásal a tolika zázraky zpečetil.

Poněvadž naše jistota o zázracích opírá se na prvním místě o věrohodnost svědků, kteří nám za pravdu jejich ručí, není ovšem ani metafysická ani fysická, nýbrž jen mravní. Nicméně jistota tato nám úplně stačí, poněvadž vzhledem k historickým událostem, které jsou nás časem a místem vzdáleny, není žádná jiná jistota možná. Kdybychom na této mravní jistotě při dějích historických nechtěli přestati, nezbyvalo by nám, než úplně zamítnouti všecku víru a důvěru ve zprávu svědků sebe spolehlivějších a věrohodnějších

¹⁾ Listové sv. Pavla Apošt. Praha 1870. Díl. I. str. 8.

²⁾ II. Kor. 11, 31.

³⁾ Skut. 4, 17, 19.

a vůbec žádnému člověku na světě ani slova nevěřiti. — Ano, tato mravní jistota opírajíc se o principy metafysické jest rovněž tak nezvratna, jako sama jistota metafysická. Kdyby svědkové, kteří sami osobně na nějaký historický děj patřili a kteří opatrností, počestností života, pravdomluvností, vůbec věrohodností v každé příčině vynikají, buď se sami klamali, aneb kdyby pravdu sice znali, ale nás úmyslně do bludu uváděli, měli bychom tu zjev, jenž by se nedal naprosto vysvětliti, měli bychom zde účín bez příčiny, a zákon příčinnosti, pokud se týče, zákon dostatečného důvodu, byl by zhola popřen. A poněvadž tento zákon patří mezi první principy našeho poznání, vede zamítnutí autority svědků v každé příčině na slovo vzatých nejen k rozpoutání všech svazků lidského života, nýbrž i ku zničení vši objektivní pravdy našeho poznání. —

Vlastní neprostřední nazírání očitých svědků na zázračný děj ve fysickém řádu přírodním a jejich nade vši pochybnost postavená věrohodnost a pravdomluvnost, s jakouž nám děj tento vypravují, zaručují nám však toliko jeho pravdu historickou,¹⁾ podávajíc nám jistou a nepochybnou záruku, že zázrak tak, jak jej nám svědci vypravují, ve smyslné přírodě na tom neb onom místě, za těch neb oněch okolností, v tom neb onom čase se skutečně udál. Dále se toto svědectví nevztahuje. —

Je-li tento zázračný děj účinem sil toliko přirozených aneb nedá-li se z těchto sil vysvětliti, o tom nám svědectví děj zaručující zhola ničeho nepraví. A proto jest nám mimo historickou také ještě filosofskou jistotu zázrakův uvážiti.

Jistota filosofská zázraků záleží ve přesvědčení, že nějaký mimořádný děj, jenž se podle zaručené zprávy očitých svědků ve fysickém přírodním řádě skutečně udál, jest pravým zázrakem.

Aby nějaký děj byl skutečným zázrakem, musí býti jistými jak negativními tak i pozitivními známkami či kritériemi opatřen, z nichž s naprostou nutností plyne, že přirozené síly na vysvětlení tohoto děje zhola nestačí.

Kdežto negatívni kritéria jen možnost děje zázračného dokazují, jsou kritéria pozitivní důkazem, že mimořádný děj skutečně zázrakem jest.

¹⁾ Netřeba podotýkati, že zde uvažujeme zázraky jen jakožto děje historické a že odezíráme od toho, že jsou také předmětem zjevení Božího a proto také před mětem nadpřirozené Božské víry.

Co se týká negativních znaků zázraků, jest všeobecně poznamenati, že mimořádný děj jen tenkrát může býti zázrakem, není-li v něm nic obsaženo, co se pojmu Boha nebo některé jeho vlastnosti protiví. A proto

a) nesmí děj tento směřovati k jiným účelům, než k účelům náboženským. Příčinu jsme již svrchu uvedli a vysvětlili.¹⁾ Je-li tedy patrné, že nějaký mimořádný děj slouží na př. jen na ukojení zvědavosti všetečných diváků, nemůže býti skutečným a pravým zázrakem, poněvadž se nedá mysliti, aby Bůh jen za tím účelem činil výjimky od fysického řádu ve vnějším hmotném světě, aby vyhověl zvědavosti člověka ve věcech titěrných, jež s věčnou jeho spásou buď nestojí v žádné souvislosti aneb se jí přímo protiví. Takovou povahu mají tak zvané zjevy spiritistické.

b) Nesmí zjevení či náboženství, na jehož potvrzení mimořádný děj má sloužiti, býti zjevně a patrně liché a absurdní, obsahující v sobě nauky, které rozumu a dobrým mravům odporují. Proto nemohou zázraky, na které se Mohamed odvolává, na pravdě se zakládati, poněvadž domnělé zjevení jeho, na př. o smyslných radostech a rozkoších rajských, jest nesmyslné a směšné. A podobně se má se všemi náboženskými vyznáními, která v sobě absurdnosti obsahují. Všechny zázraky, které mají na důkaz jejich Božského původu sloužiti, jsou buď úmyslným klamem, aneb se zakládají na pouhých subjektivních illusích. Jestliť zhola nemožno, aby Bůh nauku, která v sobě očividné bludy obsahuje, zázračným způsobem jakožto pravdu potvrzoval. Ano kdyby Bůh i liché náboženství zázrakem potvrzoval, musila by všecka náboženství, která ve světě existují, býti pravdivá a dobrá, poněvadž si všecka nadpřirozený původ připisují a jej domnělými zázraky dokázati usilují. Poněvadž však zdravému lidskému rozumu odporuje, aby tak různé, namnoze z konců sobě protivné náboženské nauky byly zároveň pravdivy, musil by se člověk v tomto případě všeho náboženství vzdáti a úplnému atheismu v náruč se vrhnouti, a Bůh by pak svými zázraky člověčenstva v náboženství nejen neutvrzoval, nýbrž by opačně všecko náboženství jimi ničil.

Ačkoliv, jak patrné, není možno, aby všecky zázraky, která sobě jednotlivá náboženská vyznání připisují, byly pravdivy, přece z této nemožnosti nikterak nenásleduje, že pak ani zázraky náboženství křesťanského historické pravdy do sebe nemají. Úsudek: „Poněvadž všecka náboženství si zázraky připisují, jest buď

¹⁾ Str. 1100 sqq.

v š e m historickou pravdu připisovati aneb v š e m ji upíratí,“ jest úplně lichý.¹⁾

Působí-li Bůh nějaký zázrak, může tak učiniti jen na důkaz pravdy náboženství, které sám člověčenstvu zjevil. Proto náboženství, které obsahuje v sobě nauky přičící se buď úplně zjištěným resultátům přírodovědeckým, anebo pravdám metafysickým, anebo konečně jistým událostem historickým, vylučuje již a priori každou možnost, aby Bůh na jeho potvrzení nějaký zázrak působil.

Srovnává-li se nějaké náboženství s pravdami empirickými, metafysickými a dějepisnými, z této shody toliko plyne, že může býti zázraky potvrzeno. Skutečné toto potvrzení musí se teprv historicky věrohodným svědectvím dokázati. Je-li tedy v tomto případě jisto, že svědkové jsou věrohodní, t. j. že pravdu v této příčině mohli věděti a nám oznámiti, jest jejich svědectví připustiti, jinak zamítnouti. A proto není pravda, že zprávy svědků o zázracích jsou již a priori buď všechny pravdivy nebo všechny lichy.

c) Dále nesmí posel Boží, jenž na důkaz svého Božského poslání zázrak působí, býti člověkem úskočným, lstivým, nepoctivým a nepočetným. Ačkoliv se, naprosto řečeno, Bohu nepřičí, aby působil zázraky také prostřednictvím muže mravně nepočetného, jenž však není jeho poslem k ohlášení nadpřirozeného zjevení, a aby tak dokazoval pravdu náboženství, které buď neprostředně nebo prostředně svými posly člověčenstvu zjevil, přece není možno, aby Bůh člověka mravně zvrhlého za svého posla k člověčenstvu vyvolil a jím na důkaz jeho Božského poslání různé zázraky působil.

Když Bůh chce člověčenstvu nadpřirozeným způsobem se zjevití, volí si za tím účelem muže poctivé, mravné, pravdy milovné, a nestojí-li již v okamžiku svého povolání na přiměřené mravní výši, pak je v jejich mravním životě buď znenáhla neb i v jednom okamžiku zdokonaluje a k oné svatosti povznáší, které vznešený jejich úkol nezbytně žádá. Působí-li mimořádné a neobyčejné zjevy ve vnější přírodě muži, kteří jsou jakožto nemravové nebo podvodníci a kejklíři známi, jest se vši jistotou souditi, že tyto zjevy zázraky

¹⁾ Tak praví Pfeiderer ve své Religionsphilosophie 2. sv. str. 438): „Nehmen wir dazu, dass auch die anderen geschichtlichen Religionen ganz ebensogut wie das Christenthum ihre Wundersagen haben, mit welchem vornehmlich immer die Geschichte ihres Stifters und ihrer frühesten Verbreitung ausgeschmückt ist, so liegt für jede nicht zum voraus dogmatisch befangene Beurtheilung nur die Möglichkeit vor, entweder allen diesen Wundersagen geschichtliche Realität zuzugestehen, oder sie allen abzusprechen.“

nejsou, nýbrž že jsou způsobeny buď přirozenými silami nebo snad vlivy demonickými.

Proto také ani o jediném kacíři, který průběhem dějin církve katolické nějakou pravdu zjevenou popíral a tak roztržky a spory v církvi způsobil, nelze dokázati, že Bůh na jeho přimluvu zázrak učinil a tak jeho novou nauku potvrdil. Což ostatně tito bludaři sami dosvědčují.¹⁾ Tertullian stavě kacíře, kteří až do jeho doby církev pronásledovali, proti ss. apoštolům, dospívá konečně k tomuto závěrku: „Agnosco maxime virtutem (haeticorum), qua apostolos in perversum aemulantur, illi enim de mortuis vivos faciebant, isti de vivis mortuos faciunt.“²⁾

Proto také mnozí z protestantů obzvláště v nynější době zázraky úplně popírají.

d) Konečně nesmí v zázračném ději samém býti nic obsaženo, co by Boha v jakékoliv příčině bylo nedůstojno, což platí nejen o povaze děje, nýbrž i o všech vedlejších okolnostech, v nichž mimořádný děj se udál. Je-li Bůh účinkující příčinou zázračného děje, musí mezi ním a jeho jednotlivými vlastnostmi na jedné a mezi zázračným dějem na druhé straně býti úměrnost, kteráž nepřipouští, aby děj zázračný nějaký moment v sobě obsahoval, který by se s pojmem Boha a jeho jednotlivých vlastností nesrovnával. Podle tohoto kriteria lze každý mimořádný demonický zjev rozeznati od zázraku pravého. Uvážíme-li na př. směšnosti a nedůstojné triviálnosti zjevů spiritistických, nemůžeme míti ani nejmenší pochybnosti, že příčinou jejich nemůže býti Bůh, nekonečná moudrost, svatost a dobrota. Uvažme jen obvyklé ve spiritismu pomykání stolů, vznášení se rozličného nábytku ve vzduchu, tajemné psaní tužky na papíru pod nohu stolu položeném, tak zvanou materialisaci duchů, absurdní a často rouhavé výpovědi duchů mediem citovaných, zpívání arií z rozličných oper atd. Nejsou-li tyto a podobné zjevy úmyslným klamem ziskuchtivých spiritistických medií, pak nesou již samy na sobě pečeť svého demonického původu. A proto i kdyby snad nebylo možno, hned na prvý pohled takovýto demonický zjev rozeznati od pravého zázraku, bližší okolnosti, ve kterých se udál, svědčí zcela jasně a nezvratně o jeho nekalém původu. Podle tohoto kriteria lze také poznati lichost zázraků, které sobě různá nekřesťanská náboženství, jako na př. buddhismus, jainismus, sikhismus a mohamedanismus připisují.

¹⁾ Jos. Bingham: *Origines antiq. eccl.* lib. 16. cap. 5. § 7.

²⁾ Lib. *De praescript.* cap. 30.

Co se buddhismu týká, nejsou to zázraky, nýbrž spíše různé báje vymyšlené teprv v pozdější době a Buddhovi přizpůsobené na důkaz, že náboženství jím založené má skutečně povahu nadpřirozenou. Tak na př. Buddha chtěje zápasiti s králem draků, vydal prý ze svého těla kouř, jímž celé tělo v oheň proměnil. Jiného času pustil prý proti proudu řeky hliněnou nádobu, jež rychleji plula, než kůň běží, až doplula pramene řeky, do něhož se ponořila a vnikla do paláce krále draků. Jindy prý Buddha běhal po obloze nebeské od východu až na západ a přitom z jednoho oka vodu, z druhého oheň na zemi vypouštěl.¹⁾

Mohamed praví sice, že se mu dostalo různých zázračných vidění, ale přitom podotýká výslovně (Sura 29, 49), že se mu přece nepodařilo, dotvrditi zázraky pravdu zjevení archandělem Gabrielem sobě učiněných, čehož prý ostatně nemá ani potřebí, poněvadž prý dílo samo, které vykonal, jest dosti velikým zázrakem. Nejskvělejším zázrakem, který Mohamedovi jeho stoupenci připisují, jest jeho nebeská cesta, kterou ovšem sám bez každého průvodce kterousi noc vykonal, a druhým zázrakem co do stkvělosti podobným jest rozkrojení měsíce ve dvě části, kteréž, když prošly jeho rukávy, zase v jeden celek se spojily.²⁾

Z těchto a podobných zázraků (!) zajisté každý snadno se přesvědčí, jak veliký je rozdíl mezi těmito směšnými bájemi a zázraky obzvláště Kristem působenými!

Aby neobyčejný a mimořádný zjev ve smyslné přírodě byl skutečným zázrakem, musí mimo znaky negativní býti také ještě znaky či kriteriemi pozitivními opatřen.

Positivní kriteria zázraků jsou známky, které s nezvratnou jistotou dokazují, že mimořádný zjev jedině Bůh sám způsobiti mohl.

Mimořádný zjev či děj ve smyslné přírodě jest jistě zázrakem, není-li

a) možno, aby buď co do své podstaty anebo aspoň co do způsobu, kterým se udál, byl způsoben nějakou silou přírodní. Každý děj bez výjimky musí mít svou dostatečnou účinkující příčinu. Tot naprostý požadavek zákona dostatečného důvodu. A proto nemá-li této příčiny v oboru přírodním, musí ji mítí nad tímto oborem. Příčina však, která nad fysický řád jest po-

¹⁾ Kern, Buddhismus. 1. 184 sq; sr. Christian Peschl. S. J. Praelectiones dogm. Friburgi Br. 1894. tom. I. p. 120. Zázraky jainismu a siktismu viz u E. Trumppa: Die Religion der Shiks. Leipzig 1881. S. 7.

²⁾ Sura 54, 1.

vznesena a činností svou v tento řád a jeho dějstvo může zasahovati, jest jen bytost Božská. Jakmile tedy jest nade vši pochybnost postaveno, že ku vzniku nějakého děje ve smyslné přírodě fyzické síly nestačí, jest s naprostou nutností tento děj za účín mimořádné působnosti Božské čili za zázrak pokládati. Jiné možnosti zde není.

Při každém zázraku soudíme takto: Vzhledem k věrohodnosti svědků nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že se zjev tento ve smyslné přírodě udál. Poněvadž však jeho účinkující příčinou není žádná síla přírodní, nezbyvá, než Boha samého za jeho původce míti. Tento mimořádný zjev jest tedy pravým zázrakem.

Než tu se namítá otázka, zda-li v každém jednotlivém případě můžeme s úplnou jistotou věděti, že mimořádného zjevu, jehož zázračnou povahu jest nám zjistiti, síly přírodní působiti nemohou?

Jest sice pravda, že není člověka, byť si byl i nejgenialnějším přírodopycem, jenž do tajuplné veledilny hmotné přírody hlouběji, než všichni ostatní jeho vrstevníci vniknul, a v ní podivuhodné působení sil přírodních s největší bedlivostí dlouho a dlouho pozoroval, pravíme, že není člověka, jenž by byl poznal všechny síly přírodní a úplně vystihnul způsob jejich působnosti. A proto nelze všeobecně nikdy určití, pokud sahá přirozená jejich působnost, a kde počínají meze, přes které se vztahovati nemůže. Uvažme jen na př. výzkumy v oboru působnosti elektřiny a užití těchto výzkumů v praktickém životě, jak se nám jeví v telegrafu a telefonu atd. Co našim předkům před padesáti, šedesáti lety zdálo se býti zhola nemožným, to jest nám nyní zjevem zcela obyčejným, a jest velice pravdě podobno, že i naši potomci snad v nejbližší již době budou počítati ke zjevům všedním, o čem my v nynější době ještě nemáme ani tušení.

A proto jak možno udati, kde přestává přirozená působnost ve přírodě čili co totéž jest: kde přestává děj přirozený a počíná zázrak?

Na tuto námítku odpovídáme:

Ačkoliv neznáme všech přírodních sil a nevíme, kam až sahá přirozená jejich působnost, přece ve věcech obyčejných a všedních, které se našeho života co nejtěsněji dotýkají, může každý člověk, jak učený tak i neučený, beze všeho nebezpečí bludu věděti, kam až ta neb ona síla přírodní se zajisté nevztahuje. Ačkoliv na př. nevíme, seč jest věda lékařská, přece s na-

prostou jistotou jsme přesvědčeni, že žádný lékař není přirozeně s to, aby pouhým pokynem své vůle nejrozmanitější nemoci v jediném okamžiku úplně vyléčil, aneb aby mrtvého, který již páche, k novému životu zase vzkřísil.

Všechny hmotné bytosti a jejich síly jsou zcela určitým, všeobecným a nutným (ovšem jen fysicky, nikoliv metafysicky) zákonům podrobeny. A zákony tyto, aspoň co se týká zjevův a dějů, bez kterých náš život, jak soukromý tak i společenský; vůbec nemůže obstáti, jsou nám úplně známy.

Jinak by bylo veta po veškeré naší empirické zkušenosti a život náš, jak tělesný tak i duševný, jenž nutně o objektivní jistotu empirického poznání se opírá, byl by holou nemožností.

Jest tedy nezbytně za to míti, že zjev, jenž jistým a nám úplně známým přírodním zákonům zcela očividně odporuje, nemohl býti způsoben silami přírodními. A nemohl-li způsoben býti přirozeně, nezbyvá, než že musil se státi nadpřirozeně, neprostřednou kausalitou Božskou, nezbyvá, než zjev tento pokládati za zázrak.¹⁾

Každá bytosť hmotná jest vřaděna do fysického řádu a může proto působiti jen v mezích jeho. Jest zhola nemožno, aby svou působnost ještě nějak jeviti mohla i přes meze oboru řádu fysického. „Quod est“, praví sv. Tomáš, „sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine, quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari, quod est miraculum facere.“²⁾

A na jiném místě dí: „Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur, ad quem determinatur, non est miraculum: licet possit esse mirum alicui, qui illam virtutem non comprehendit . . . Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cuiuscunque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturae virtutem illius non comprehendenti.“³⁾

Děj tedy, jenž přes obvod řádu fysického a jeho hmotných sil sahá, vymyká se úplně ze všeliké kausality přirozené a žádá nezbytně kausalitu nadpřirozené, Božské, jak týž Učitel Andělský praví: „Solius igitur Dei est miracula facere: ipse enim est superior

¹⁾ Sr. Drey, Apologetik. Mainz 1838. 1. Bd. p. 209. sq.

²⁾ C. gent. lic. 3. cap. 102. n. 1.

³⁾ ibid n. 2.

ordine, quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit. Eius etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc, quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.“¹⁾

Proto při důkazu každého zázraku vše záleží na empirické a historické pravdě jeho. Jakmile zjev mimořádný se udál a není možno vysvětliti ho ze přirozených sil bytostí hmotných, jest naprosto nutným logickým požadavkem zdravého lidského rozumu, že musil býti způsoben neprostředným konem tvůrčí moci Božské.

Tato neprostředná kausalita Božská při zázracích plyne také ze způsobu, kterým se dějí.

Jak nám biblická dějeprava vypravuje, působí Bůh zázraky buď pouhým rozkazem své všemohoucí vůle beze všeho vnějšího hmotného prostředku, nebo používá nějakého prostředku, který však nestojí k účinu zázračnému v žádném příčinném poměru. A proto i v tomto případě působí Bůh zázračný děj pouhým povelom Božské vůle své. Účin však ve vnější přírodě, k němuž Bůh buď naprosto žádného, aneb jen kausálně nepoměrného prostředku používá, jest patrným důkazem všemohoucnosti jeho. Každý rozumný tvor, působí-li na nějakou hmotnou bytost, musí k této působnosti vždy nějakého hmotného prostředku použiti. Jako nemůže člověk neprostředně beze všeho smyslného prostředí pouhým rozumem a vůlí svou působiti na rozum a vůlí jiného člověka, tak nemůže bez tohoto prostředí působiti také na žádnou potenci bytostí hmotných ve smyslné přírodě. —

Stane-li se nějaký děj ve smyslné přírodě beze všeho hmotného prostředku, jest nezbytně souditi, že příčina, která děj tento způsobila, učinila tak pouhým rozkazem vůle své. Jiný způsob nedá se tu zhola ani pomysliti. Pouhým však konem vůle neprostředně ve vnějších hmotných bytostech různé změny působiti jedině proto, že tyto změny, naprosto řečeno, žádného logického sporu v sobě neobsahují, jest patrný a naprosto nezvratný projev všemohoucnosti Božské. —

b) Mimo to jest mimořádný smyslný děj v řádu fysickém jistě také zázrakem, je-li buď zvláštním proroctvím aneb jiným zázrakem nade vši pochybnost potvrzen a zjištěn. Tak na př. předpověděl prorok Isaiáš králi Achazovi narození budoucího Vykupitele z Panny.²⁾ Kristus Pán předpověděl své budoucí slavné z mrtvých

¹⁾ ibid. n. 7.; sr. I. qu. 110. art. 4.

²⁾ Is. 7, 14.

vstání, jež znamením proroka Jonáše potvrdil.¹⁾ A zázrak Bohem předpověděný, jenž se úplně udál podle této předpovědi, jest tím stkvělejším důkazem kauzality Božské, poněvadž k němu ještě druhý zázrak, t. j. proroctví přistupuje. —

Tímto dvojím kriteriem (*a*, *b*) lze pravdu zázraků ve formálním smyslu s naprostou jistotou dokázati.

Mimo to jsou ještě jiná kriteria, která ačkoliv pravdy zázraků ve vlastním smyslu nedokazují, přece ji jasně potvrzují. A k těmto kriteriím náleží:

a) Je-li zázrak jak svým všeobecným tak i zvláštním účelem povaze osob, místa, času, úplně přiměřen a přizpůsoben, jako na př. proměnění, z mrtvých vstání a nanebevstoupení Krista Pána, zázračné nasycení velikého množství lidí na poušti v Zájordánii atd.

b) Jsou-li všichni, kteří byli očitými svědky zázraku, přátelé i nepřátelé, věřící i nevěřící, o jeho pravdě úplně přesvědčeni. Proto farizeové a zákonníci nemohouce popíratí pravdy zázraků Kristem Pánem ve přítomnosti nejen ss. apoštolů, nýbrž z pravidla ohromného množství lidu židovského konaných, raději je Belzebubu připisovali, jen aby nemusili Božského poslání Kristova uznati. Když ss. apoštolé po seslání Ducha sv. veřejně Židům Božství Kristovo ze zázraků jím působených, obzvláště z jeho slavného z mrtvých vstání dokazovali a jim bohovraždu vytýkali, neosmělili se tito ze lži jich vinití, nýbrž jim toliko přikázali, „aby nikterak nemluvili, aniž učili ve jménu Ježíšovu.“²⁾

Ano máme příklady, že sama vysoká rada židovská podrobila některé zázraky Kristovy nejprísnejší zkoušce, jako na př. uzdravení slepého od narození. Když nemohli přese všecky v pravdě farisejské námahy pravdy tohoto zázraku popíratí, zlořečili člověku uzdravenému a obořivše se na něho z rady jej ven vyvrhli.³⁾

Konečně mimořádný zjev jeví se býti zázrakem když *c*) účiny, které na zázrak následují, jinak se nedají vysvětliti. Toto kriterium nad slunce jasněji se jeví na náboženství křesťanském vůbec. Kristus vyvolil si dvanácte chudých, neučených rybářů a na těchto rybářích zbudoval duchovní říši, kteráž „panovati bude od moře k moři a od řeky až do končin okršku země.“⁴⁾ Založení říše této ukončilo osvětu světa pohanského a dalo podnět k osvětě nové,

¹⁾ Mat. 16, 4.

²⁾ Skut. 4, 18.

³⁾ Jan 9.

⁴⁾ Žalm 71, 8.

k osvětě křesťanské a způsobilo tak obrat ve veškerých dějinách člověčenstva. Uvážíme-li základ církve, jak se nám ve ss. apoštolích jeví, a změnu veškeré tvárnosti země, kterou církev způsobila, neubráníme se přesvědčení, že tu zajisté mezi příčinou a jejím účinem není žádné přirozené úměrnosti. I když připustíme, že Kristova nauka víry a mravů svou krásou a velebností musila na všechny duchy po pravdě žíznicí působiti kouzlem neodolatelným, přece by byla tato nauka sama pro nesčetné překážky, které jejímu rozšíření veškeren pohanský svět v cestu kladl, nikdy se s tím úspěchem nepotkala, kdyby byl Bůh sám tvrdošíjného odporu jak pohanstva tak i židovstva proti ní zázraky nepřekonal a tak pravdy její nad slunce jasněji nedokázal.

A založení a rozšíření církve Kristovy žádá tím více zázračného zasahování Božského v její dějinný vývoj, uvážíme-li, že veškeré pohanstvo přes tři století užívalo všech prostředkův, aby církev s povrchu země vyhladilo. Rozšíření církve po veškerém vzdělaném světě přese všecko kruté pronásledování, v němž na miliony křesťanů vykrvácelo, jest zjevem, jenž v dějinách člověčenstva nemá sobě podobného. A v tomto pronásledování byli by křesťané zajisté umdleli, kdyby byl Bůh stále jejich víry mnohými zázraky neosvěžoval a neutvrzoval. Vytrvalost, s jakouž křesťané každého věku, každého stáří, každého stavu hrůzoplým mukám se podrobovali, uváděla jejich katany často až v zoufalost. Všechna mučidla, která vymyslili na vyhubení křesťanů, již otupěla, a křesťanství svůj vítězný pochod přece dále slavilo. Často se stávalo, že katané na mučedníku zkusili již všech mučidel a přece ho nemohli usmrtiti. Tak na př. byla sv. Martina, nechtějíc se víry v Krista zřici a bohům obětovati, několikráte metlami až do krve šlehána, pak železnými háky na celém těle rozedrána, a když ani to neprospělo, byl jí úd po údu odřezán, na to byla vařícím olejem polita, potom dravým šelmám v amfiteatru na pospas předhozena. Když se jí hladové šelmy ani nedotkly, byla na hořící hranici vržena a, když jí ani oheň jediného vlasů neztrávil, konečně sřata. Jako v tomto umučení následoval zázrak na zázrak, podobně se událo při smrti mnohých jiných mučedníků. Proto nelze se podivovati, že smrt každého krvosvědka stala se plodným semenem, z něhož noví vždy vyznavači nauky Kristovy bez ustání se rodili, jak Tertullián praví: „Sanguis martyrurum semen est christianorum.“ — Církev, její založení, rozšíření a působení sluje obyčejně zázrakem v řádu mravním.

Trojí jest zdroj poznání pravdy: empirie, autorita a rozum a proto jest také trojí druh vědy: věda empirická, historická a rozumová či filosofská. A každá tato věda svým způsobem a svou měrou dokazuje pravost a jistotu zázraků. Empirická věda zaručuje nám odchýlku a výjimku od obyčejného řádu fyzického, která se zázraky v něm děje; věda historická zabezpečuje nám, že se tak udály, jak očití svědci je vypravují, a věda filosofská konečně dokazuje, že jsou neprostředným účinem kauzality Božské.

Je-li empirická, historická a filosofská pravda a jistota zázraku nade vši pochybnost vědecky dokázána, jest zázrak nezvratným důkazem Božského původu Zjevení nejen pro ty, kdož sami neprostředně na zázrak patřili, nýbrž i pro všecka následující pokolení. —

VI. Námitky proti zázrakům.

I. Námitky všeobecné.

§ 109.

Má-li fyzický řád a jeho zákony povahu jen nahodilou, nebude nesnadno vyvrátiti všecky námitky, které nevěra proti zázrakům činí.

1. „Bůh prý nemůže ničeho činiti proti přírodě; kdyby však v tomto hmotném světě způsobil nějaký zjev mimo fyzický pořádek a jeho zákony, jednal by proti přírodě, což prý se s pojmem Boha nesrovnává.“

Jest sice pravda, že Bůh nemůže pořádku, který jednou ve přírodě zřídil a ustálil, zase rušiti, poněvadž by sám sobě odporoval. Ale z toho nenásleduje, že nemůže v jednotlivých případech od fyzického pořádku a jeho zákonů učiniti žádné výjimky. Fyzický pořádek, byv svobodnou vůlí Božskou v tento hmotný svět uveden, jest jen nahodilý a proto připouští ode své všeobecnosti odchýlky, když toho vyšší zájmy bytostí duchových žádají.

2. „Poměr přirozených příčin ku vlastním účínům jest bytný a podstatný; kdyby však Bůh od tohoto poměru učinil nějakou výjimku, ničil by bytnost věcí, což jest nemožno. Ergo Bůh nemůže učiniti, aby přirozená příčina neměla účinu, k němuž přirozeně jest zřízena.“

Poněvadž každá přírodní bytost musí býti nutně činna, musí býti také opatřena potencií či silou, kterou k jistému určitému účinu směřuje. Avšak každá bytost činná potřebuje předmětu, na kterém

svou činnost jeví. Tak potřebuje písař papíru, sochař dřeva nebo kamene atd. A proto se může státi, že některá hmotná bytost nemůže své přirozené činnosti jeviti, poněvadž nemá příhodného předmětu, na němž by tuto činnost jeviti mohla. V tomto případě nemění se však ničeho na poměru, který vládne mezi hmotnou účinkující příčinou a jejím přirozeným účinem. Tak směřuje oheň vždy ku spálení hořlavých látek, ať již tyto látky spaluje nebo nespaluje; kdykoliv tyto hořlavé látky od ohně se vzdálí, že jich nemůže zasáhnouti, nebo kdykoliv nějakou příčinou pozbývají své zápalnosti a hořlavosti, nespálí se tyto látky, ale oheň při tom na své pálicí síle ničeho nepozbývá. Proto praví velmi případně sv. Tomáš: „Licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum: unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.“¹⁾

3. „Trvání světa a jeho jednotlivých bytostí závisí na nezměnitelném trvání fysického světového řádu. Kdyby však Bůh činil od tohoto řádu výjimky, uváděl by v nebezpečí trvání jeho a tím také trvání světa.“

Kdykoliv Bůh něco ve hmotné přírodě mimo obyčejný a pravidelný běh působí, neruší nikterak pořádku přírodního, v němž dobro veškerenstva záleží, nýbrž mění toliko pořádek mezi činností té neb oné individualní bytosti a jejím přirozeným účinem. A poněvadž tak vždy činí za účelem nadpřirozeným, dobra světového řádu nejen neruší, nýbrž je ještě zvyšuje a povznáší.

4. Jiná námitka popírá možnost každé odchýlky od zákonů fysických takto: „Co se přiči obyčejnému běhu přírodnímu, jest nemožno. Poněvadž však ani Bůh nemůže učiniti, co jest nemožno, nemůže ničeho způsobiti, co leží mimo řád fysický ve přírodě.

Na tuto námitku odpovídáme:

Již v Ontologii²⁾ jsme vysvětlili, že možnost jest buď metafysická (vnitřní, naprostá), fysická aneb mravní.

Co jest metafysicky nemožno, na př. kruh čtverhranný, nemá naprosto žádné jestoty do sebe, jest tedy „non ens“ (nerozum, nemsyl) a proto nemůže žádnou příčinou býti způsobeno.

Fysicky jest nemožno, co podle fysických sil se nemůže státi, na př. aby kámen do výše vyhozený sám sebou v některém bodu vzduchu utkvěl a k zemi nespádl.

¹⁾ De pot. qu. 6. art. 1. ad. 20.

²⁾ I. část str. 347. slld.

Mravní možnost se otázky naší netýká.

Jen tenkrát by Bůh nemohl žádné odchýlky od zákonů fyzických učiniti, kdyby tato odchýlka byla holým „non ens“, holým nesmyslem, který v sobě obsahuje znaky vespolek naprosto se vylučující. Nemožnost fyzická platí jen pro bytosti stvořené, které od zákonů fyzických ve svých činnostech nemohou se nikdy odchýliti, ale nemá žádného vztahu ku příčině prvotné a všeobecné — k Bohu. Sv. Tomáš praví o této dvojí možnosti: „Sicut Deus non potest facere, quod affirmatio et negatio sint simul vera, ita non potest facere ea, quae sint impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudunt; sicut patet, quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur, a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire: nam de ratione mortui est, quod sit privatus principio vitae: unde Deus hoc non facit; sed facit, quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat, quod contradictionem non includit: et eadem ratio est de aliis, quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest.“¹⁾

5. „K čemu přírodní bytosť nemá trpné potence, toho nemůže v sebe přijati. Avšak co jest proti pravidelnému běhu přírody, k tomu nemá příroda v sobě žádné potence. A proto nemůže ani Bůh ve přírodě ničeho ničeho způsobiti, co se přičí fyzickému řádu a jeho zákonům.“

Jest sice pravda, že žádná přirozená účinkující příčina nemůže působiti na předmět, jenž nemá pro tuto její působnost žádné vnímavosti (trpné potence). Tak na př. nemůže nikdo zrakem vnímati zvuku, sluchem světla atd. Přirozené trpné potence stojí v úplné úměrnosti k potencím činným. Jen ty trpné potence mohou se v bytostech stvořených naskýtati, ku kterým se zároveň naskýtají také potence činné. Jinými slovy: Stvořené bytosti mohou jen ty účiny v sebe vnímati, kterými jiné bytosti mohou na ně působiti. Čeho nemůže činná bytosť učiniti, nemůže také trpný předmět v sebe přijati. A poněvadž nemá žádná stvořená bytosť činné potence, jíž by učiniti mohla výjimku od pravidelného běhu přírody, nemá proto také žádná bytosť pro tuto odchýlku a výjimku trpné potence. Avšak tato nemožnost neplatí o nadsvětové účinkující příčině, o Bohu, jenž může v bytostech stvořených působiti různé účiny i tenkrát, když tyto bytosti nemají přirozené vnímavosti, aby dotčené účiny od stvořených příčin v sebe přijaly. Stačí, když bytosti tyto, na které Bůh mimo

¹⁾ De potent. qu. 6. ad 5.

řád přirozený chce působiti, pro tuto nadpřirozenou, pokud se týče, mimopřirozenou působnost mají tak zvanou schopnost poslušenskou (*potentiam oboedientialem*), t. j. schopnost připustiti a přijati v sebe úkony neprostředné nadpřirozené působnosti Božské. Tak na př. člověk nemá přirozeně ani trpné, ani činné potence, státi se Synem Božím, ale má potenci poslušenskou (*potentiam oboedientialem*), již může synovství Boží od Boha přijati. Poněvadž fysický řád se svými zákony jest jen nahodilý, má každá stvořená bytost v sobě poslušenskou potenci, již může neprostřednou, její přirozené síly přesahující působnost Božskou v sebe přijati a tak způsobiti účín, jenž se nad pravidelný běh života přírodního povznáší. Následovně může Bůh v působnost každé jednotlivé hmotné bytosti neprostředně zasáhnouti a vzbuditi v ní účín, jenž její přirozené síly jak činné tak trpné, daleko převyšuje.

Aby tento rozdíl mezi činnou a trpnou potenci s jedné, a poslušenskou potenci s druhé strany ještě více nám ozřejměl, poslyšme v této příčině nauku sv. Tomáše: „Quando aliqua virtus activa“, tak duchaplně dovozuje, „est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiozem effectum; et inde est, quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes.“²⁾ Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia oboedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori oboedit.“

6. „Bůh ruší zázraky zákony přírodní“, — tak zní další námitka. Než k vyvrácení této závažné námitky blíže přistoupíme, jest nám liché pojmy zákona vůbec poněkud místněji objasniti a vyvrátiti.³⁾

Zákon ve vlastním smyslu slova jest objektivní normou skutky rozumných bytostí řídící, aneb ještě určitěji, jak jej sv. Tomáš definuje, zákon jest: „Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, constituta.“⁴⁾ Sv. Tomáš praví, že jest zákon: „ordinatio“, t. j. příkaz či předpis, jenž poddané přísně zavazuje, a proto se liší od pouhé rady, která

¹⁾ De pot. I. c. ad. 18.

²⁾ Mysleme si na př. hudební nástroj, na nějž hraje napřed začátečník a po něm slovutný mistr.

³⁾ Ostatní námitky a jejich vyvrácení viz u sv. Tomáše: De potentia art. 1.; sr. C. gent. lib. 3. cap. 99.

⁴⁾ I.—II. qu. 90. art. 4.

ten neb onen skutek doporučuje, ale k němu nezavazuje. Mimo to jest zákon „ordinatio rationis“. Ačkoliv zákon jest rozkazem vůle představeného, přece zároveň předpokládá soud rozumu jeho. Neb jinak by byl zákon něčím nerozumným a přestal by býti zákonem. Dále praví sv. Tomáš, že zákon jest — ordinatio rationis „ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, constituta“, kterými slovy Učitel Andělský vytýká rozdíl zákona od pouhého rozkazu. Zákon směřuje k dobru veřejnému, rozkaz k dobru soukromému. A proto zákon může vydati jen ten, jemuž přísluší péče o komunitu, kdežto rozkaz může dáti i každý soukromník. Zákon váže každého, kdo jest členem komunity, pro niž byl vydán, a trvá (nebyl-li odvolán) potud, pokud trvá komunita; rozkaz však váže jen jednotlivce a se smrtí jejich mizí.

Zcela jiný význam má zákon fyzický; kdežto zákon skutky rozumných bytostí řídící jest všeobecnou normou svobodných skutků bytostí rozumných, neexistuje zákon fyzický v této všeobecnosti.

Co fyzickým silám hmotných bytostí uděluje schopnost, že tím aneb oním způsobem působí, to není žádná všeobecná norma a míra, která zevně činnosti těchto sil určuje a k jistému výmezu (terminu) vede, nýbrž jest to zvláštní silám samým immanentní vlastnost, která je vymezuje, že vždy jen jedním způsobem působí. A poněvadž síly fyzické vnitřně souvisejí se samou bytností hmotného tělesa, stojí vždy vnitřní bytnost tělesa, jeho síly, činnosti těchto sil a zvláštní způsob, kterým tyto síly své činnosti jeví, v úplné proporcii. A shoda mezi zvláštností každého tělesa a jeho činnostmi jest to, co fyzickým zákonem obyčejně nazýváme. Z toho plyne, že fyzický zákon jest jen abstraktním pojmem, t. j. myšlenkou, kterou si představujeme nutnosť, s jakou každé hmotné těleso úměrně ku své vnitřní povaze a přirozenosti působí. Fyzický zákon není tedy žádnou pudicí, činnou silou, není účinkující příčinou smyslného dějstva ve přírodě, nýbrž pouhou všeobecnou ideou, kterou si člověk sám ze stejnoměrné působnosti hmotných bytostí abstrahuje a tvoří. To, co v jednotlivých činných bytostech působí, není zákon, nýbrž jejich aktuální, konkrétní a individuální síla. A tato síla nepůsobí tím způsobem, jímž působí, mocí všeobecného zákona, nýbrž mocí zvláštní bytnosti a přirozenosti tělesa, jehož silou jest.

Činnost řídí se bytností věcí. Poněvadž bytnosť věcí jest jen individuální a konkrétní, nemůže ani činnosť jiná býti. Je-li však činnost

bytostí hmotných individuální a konkrétní, nemůže ani zvláštní určitý způsob této činnosti, v němž jedině zákon fysický záleží, míti do sebe žádné všeobecnosti. Poněvadž však člověk pozoruje, že ony hmotné bytosti, které jsou v nějaké příčině stejnorodý, které tedy buď k jednomu společnému druhu aneb rodu náležejí, vždy stejným způsobem své činnosti jeví, přenáší způsob činnosti jedné individuální bytosti na všechny bytosti pod tento druh nebo rod spadající a tak si tvoří všeobecný (druhový nebo rodový) pojem zákona, jímž pak činnost každé bytosti tohoto druhu aneb rodu určuje a vysvětluje. A proto není fysický zákon, než všeobecným pojmem z činnosti jednotlivé bytosti abstrahovaným a pak na činnosti všech bytostí jednoho a téhož druhu aneb rodu přeneseným. A jako všeobecný pojem nemá v této své všeobecnosti mimo myslící rozum žádné reálnosti, svým obsahem však jest obsažen v každé jednotlivé věci téhož druhu nebo rodu, podobně i každý fysický zákon. Poněvadž tento zákon záleží jen ve zvláštním způsobu, kterým každá bytost svou konkrétní a individuální činnost jeví, má jen v tomto smyslu ráz a povahu pozitivní (věcnou, skutečnou). Poněvadž však každá konečná bytost má dvojí stránku, pozitivní a negativní, totiž jistou jestotu a konce, meze a hranice této jestoty, jest také každý zákon fysický nejen pozitivní, nýbrž i negativní. Tak jest pro každé těleso, které s výše k povrchu naší země padá, pozitivním zákonem, že padá způsobem stejnoměrně urychleným, negativním však zákonem, že všechny ostatní směry pádu jakož i všechny ostatní možné způsoby a míry rychlosti úplně vylučuje. Vůbec každá stvořená účinkující bytost jest ve své činnosti vymezena vždy jistou sférou, jejíž mezi překročiti nemůže, právě tak jako její podstata jest určitými hranicemi uzavřena. Jako každá hmotná podstata pozitivně jistý prostor s určitými mezemi a hranicemi vyplňuje, přes který se dále nevztahuje, tak také její činnost jeví se jen v určitém oboru, z něhož nemůže vystoupiti. Život na př. zahrnuje v sobě samém princip, jenž jej oživuje, a následovně také zákon, podle kterého se život jeho až do jisté meze vyvíjí. Toť pozitivní zákon života vegetativního. Jakmile však vývoj k této mezi dojde, vyčerpává se a mizí princip vegetativní a nastává smrt. Toť jeho negativní zákon.

Moderní učenci zákon namnoze definují jakožto „stálou a nezměnitelnou souvislost mezi přírodními zjevy a jejich různými fázemi“, čímž vyjadřují, že tytéž zjevy za nezměněných okolností se stále opakují. Tak na př. při obyčejném tlaku nutí temperatura

100 stupňů vody k varu. — Definice tato jednoduše vyjadřuje, co se pravidelně děje, avšak ničeho nepraví o příčině a důvodu tožného průběhu přírodních zjevů. Mimo to vkládá se do této definice slovo, které se na empirii nikterak nezakládá, to jest slovo: „nezměnitelnosti“. Kdo na př. se o nějaké věci nemůže jinak přesvědčiti, leč svým zrakem, může pouze říci, pokud jsem zrakem věc pozoroval, byla vždy taková a taková, ale nemůže tvrditi, že nemůže naprosto jinakou býti. Empirie může pouze říci, jaký skutečně jest průběh zjevů přírodních, ale podle svých principů neví a nemůže věděti, zda-li obyčejný a pravidelný tento průběh a pochod jest jedině možný, a zda-li naprosto žádné odchýlky nepřipouští. Poněvadž možnost této odchýlky není viditelným předmětem, nemůže jí empirie se svého stanoviska a podle svých principů popírati.

Mimo to jest podotknouti, že svrchu uvedená definice fysického zákona vyjadřuje vlastně jen účel a nikoliv vnitřní povahu jeho. Zákon, jenž svobodné bytosti řídí, směřuje k tomu, aby bytosti tyto pod týmiž podmínkami pravidelně a řádně tytéž skutky konaly. Kdyby všichni lidé záměrům zákonodárcovým vyhovovali, šetřili by všichni cizího majetku, mluvili by všichni stejnou měrou pravdu, podporovali by všichni své bídne a nuzné bližní, slovem všichni by tytéž etnostné skutky konali. Tato stejnoměrnost skutků jest účelem zákona, ale není zákonem samým. Moderní přírodopytci však, zaměňujice povahu zákona fysického s jeho účelem, kladou do stejnoměrnosti a pravidelnosti zjevů přírodních vnitřní bytnost a přirozenost zákona fysického. Zákon však není touto pravidelností, nýbrž jest normou a měrou, která fysické činnosti řídí, aby vždy se stejnou pravidelností za týchže podmínek se opakovaly.

Zákon fysický není tedy výrazem vzájemných poměrů mezi jednotlivými zjevy přírodními, nýbrž jest výrazem poměrů mezi těmito zjevy a mezi jejich účinkujícími silami. Moderní přírodopytci ztotožňují proto také vnitřní povahu zákona fysického s jeho uskutečňováním. Trvalá jednostejnost fysických zjevů pod týmiž podmínkami jest přirozeným následkem fysického zákona, jest jeho vnějším projevem a výrazem, ale není zákonem samým.¹⁾ —

Než fysický zákon má ještě jiný význam. Světové hmotné bytosti neexistují naprosto o sobě a pro sebe beze vši vespolné závislosti. Směry, jimiž se jednotlivé bytosti ve svém vývoji berou,

¹⁾ Bonniot S. J.: Wunder und Scheinwunder. S. 6 ff.

nejsou souběžny, nýbrž křížují se tisícerym a tisícerym způsobem ve všech možných úhlech. A přece není síť, kterou mezi sebou tvoří, nijak zpletena a zmatena. Body, ve kterých se jednotlivé bytosti ve svém vývoji buď stýkají aneb protínají, stojí mezi sebou v nejkrásnější harmonii. Takto vzniká onen všeobecný a všestranný souhlas a soulad ve přírodě, který každého člověka jak neučeného tak i učeného nejvyšším podílem naplňuje. Pravidelný postup dne a noci, ročních počasí, roků, různé doby ve vývoji vegetativního a animálního života, vznik, vzrůst a zánik, všestranný souhlas mezi jednotlivými druhy a rody obou organických říší, pravidelný postup života organického ode tvarů nižších ku tvarům vyšším a dokonaljším, atd. atd., vše to dokazuje, že přírodní bytosti nejsou bez ladu a skladu na sobě nakupeny, nýbrž že jsou jednotnou velkolepou soustavou i v nejmenších a nejnepatrnějších částech harmonicky sečláňkovanou. A tyto různé řady pravidelných přírodních zjevů nazývají mnozí zákony a mluví takto o zákonu střídání se dne a noci, o zákonu postupu čtvera ročních počasí, o zákonu organického vývoje, o zákonu vzniku a zániku atd.

Na prvý pohled tu patrně, že se tu běře slovo zákona jen v nevlastním smyslu. Neboť jak zkušenost dosvědčuje, není v těchto ročních zjevech přírodních žádné naprosté nutnosti. Často se stává, že některé úkazy přírodní za stejných podmínek někdy se objevují, někdy se neobjevují. Jest známo, v jakém množství se před několika lety u nás objevila bekyně sosnová (*Liparis monacha*). Celé lesní revíry padly jí za oběť. Všecka lidská námaha učiniti přítrž jejímu zkázonosnému dílu zůstala bez výsledku, až najednou sama zmizela. Tak se má na východě s kobylkami, u nás s polními hraboši, housenkami atd. Nechceme tvrditi, že tyto zjevy nemají v životě přírodním žádné příčiny a v tomto smyslu že se dějí mimo veškeru fysickou zákonitost. Avšak zákon tento jest tak nahodilý a ohebný, že nelze nikdy s úplnou jistotou ze příčiny těchto zjevů na zjevy samy uzavírat i naopak. Skvělý důkaz podává moderní meteorologie. Často se stává, že prší, ačkoliv aneroid stojí neobyčejně vysoko, a i opačně, že bývá krásně, i když aneroid neobyčejně hluboko klesl. Ale i ty přírodní zjevy, které se s matematickou jistotou opakují, jako na př. pohyb a oběh těles nebeských, nejsou naprosto nutny. Sama moderní přírodověda připouští, že naše sluneční soustava jako měla počátek, tak vezme jednou také konec. Co však vzniká a zaniká, nemá a nemůže již do sebe míti naprosté nutnosti. A proto veškerá stálost

a pravidelnost zjevů přírodních zakládá se jen na empirii, na pozorování a zkušenosti, a opírajíc se o indukci má do sebe jen tu jistotu, které vůbec indukci lze nabýti. O zjevech přírodních lze tedy jen tolik říci: pokud naše zkušenost sahá, opakují se tyto zjevy vždy s touže pravidelností a následují po sobě v témž pořádku. Zda-li tak naprosto musí býti, o tom empirie, chce-li zůstatí věrna sama sobě a řídití se zcela důsledně svými principy, nemůže naprosto ničeho tvrditi.

Po této úvaze o fysickém zákonu nebude nesnadno podati důkaz, že Bůh zázraky neruší přírodních zákonů.

Zrušení zákona (*derogatio legis*) znamená úkon zákonodárce, jímž svým poddaným vrací svobodu, aby skutky všeobecným zákonem zakázané nebo přikázané mohli konati, pokud se týče, nekonati. Zrušením zákona zbavuje se poddaný buď vůbec, anebo v jednotlivých případech nějakého závazku a nabývá svobody a volnosti, že může povinnost, kterou mu tento závazek ukládá, buď plniti nebo neplniti. Když však Bůh činí v jednotlivých případech výjimku od pravidelného běhu přírody, neruší zákona přírodního a proto také nejedná proti přirozenosti světových bytostí a jejich fysického řádu.

Každé bytosti jest nepřirozeno, co její přirozené povaze a bytnosti se přičí a protiví, co se s jejím pojmem nedá srovnati, co jí v její vnitřní podstatě ničí a ruší. Zvířeti jest nepřirozen život rozumný, poněvadž by přestalo býti zvířetem, podobně jako jest člověku nepřirozeno, aby byl pouhou němou tváří. Člověk bez rozumu a svobodné vůle není člověkem.

Jak již svrchu řečeno, jest fysický zákon ve své všeobecnosti pouhým pomyslem našeho rozumu, jenž „*in rerum natura*“ v této všeobecnosti nemá žádné reálnosti, podobně jako i druhy a rody bytostí světových existují jen v našem pomyslu. Není tedy správně tvrditi, že všeobecné fysické zákony určují veškeré činnosti těch aneb oněch druhův a rodů. Jen jedinci jsou ve svých činnostech *de facto* podrobeni určitým, svým individuálním silám immanentním principům. Kdykoli Bůh nějaký zázrak působí, pozměňuje jím přirozenou činnost jen té individuální bytosti, na které zázrak působí, všechny ostatní bytosti tohoto druhu v celém všemíru jeví svou činnost zcela přirozeně a normálně. A proto žádný zázrak neprotiví se přirozené povaze stvořených věcí, není nepřirozený, nýbrž jest toliko vnějším účinem jednoduchého konu všemohoucí vůle Božské, jež působí, aby ta neb ona

přírodní bytost v tom aneb onom případě jiným způsobem působila, než obyčejně působí. — Že Bůh zázraky nečiní ničeho proti přirozenosti věci, ještě více ozřejmí, uvedeme-li si na paměť dříve již zmíněný rozdíl mezi pozitivním a negativním fyzickým zákonem.

Kdyby Bůh zázrakem fyzický zákon částečně zrušil, musel by bytosti, na níž výjimku od řádné a pravidelné činnosti působí, uděliti schopnost, aby podle libosti činila nebo nečinila, k čemu fyzickým zákonem jest určena. Toto jest však nemožno.

Přírodní hmotné síly nejsou schopny svobody, aby tak jako bytosti rozumné mohly se zcela libovolně ku svým činnostem rozhodnouti neb od nich upustiti, nýbrž jsou fyzickou nutností ku svým činnostem určeny a proto působí jen tenkrát, když je k této působnosti vnější síly pudí. Kdyby byly samy sobě ponechány, na věky by do činnosti nepřešly. Kdyby jim Bůh — možno-li tak říci — vrátil svobodu, působiti nebo nepůsobiti, podobně jako když zákonodárce některé poddané od všeobecného pro celou komunitu platného zákona dispensuje, upadly by do naprostého klidu, v němž by pak na věky setrvaly. Působí-li tedy Bůh zázrak, činí sice v tomto konkrétním případě výjimku od obyčejného způsobu, podle kterého bytost činna jest, neruší však žádného fyzického zákona.

Mimo to může se někomu vrátiti jen to, co může vůbec míti, a co před tím již také skutečně měl. Tak na př. může zemřelý zase života nabyti, ale nikoliv nerost. Avšak síla přírodní, která od prvního okamžiku, když byla hmotě vstípena, již byla svým zvláštním způsobem pozitivně určena a k jisté činnosti zřízena, není proto sama sebou ani schopna, aby nabyla svobody od zákona, podle kterého působí. A proto ani Bůh nezabavuje zázrakem přírodních sil jejich zvláštní určitosti, podle které působí, nýbrž překonává je toliko v jednotlivých případech svou všemohoucností a působí účín, se který síly tyto samy sebou nejsou.

Ale Bůh neruší zázrakem fyzického zákona ani podle jeho negativní stránky.

Jak jsme svrchu pravili, má každá přírodní síla určité meze a hranice, přes něž své činnosti jeviti nemůže. Aby však fyzická síla mohla mimořádně své hranice překročiti a za těmito hranicemi ještě nějaký účín způsobiti, musí býti k této působnosti zvláštním pozitivním konem Božským sesílena a povznesena. Ale tímto sesílením a povznesením neruší Bůh nikterak negativního zákona síly fyzické. Každá síla jsouc sama sobě ponechána zůstává vždy sevřena svým

vlastním kruhem, jehož prolomiti nemůže. Ale i když Bůh sílu tuto mimořádně zvýšil a ji uschoptil, aby působila účinně, s něžž přirozeně není, přece i tu má jisté meze, kterých překročiti nemůže. A proto Bůh zázrakem ani negativního zákona sil přírodních nikterak neruší.

Že zázrak nepřiči se přirozenosti stvořených bytostí, plyne již také z reálného poměru, ve kterém tyto bytosti k Bohu stojí. Vše, co mimo Boha existuje a se hýbá, má se k Bohu jakožto nástroj ku své hlavní účinkující příčině. Nástroj však již svým pojmem k tomu směřuje, aby sloužil účinkující příčině, která ho ku své činnosti buď naprosto neb aspoň podmíněčně potřebuje. A proto musí nástroj býti také tak zřízen, aby byl přiměřen činnosti této příčiny a tak sloužil účelu, jehož účinkující příčina chce dosíci. Jako není proti přirozenosti nástroje, když účinkující příčina na něj působí, touto působností do pohybu jej uvádí a tak svou přirozenou činnost jeví, tak také není proti přirozenosti stvořených bytostí, když je Bůh (ať již řádně nebo mimořádně) do jakýchkoliv činností uvádí a těmito činnostmi onoho cíle dochází, který si při stvoření těchto bytostí vytknul.

Toť také nauka sv. Tomáše. Bůh jest čirý a pouhý kon, v němž není žádných nevyvinutých potenci, kdežto bytosti stvořené mimo větší nebo menší míru své aktuality mají ještě mnohé potence, které teprv průběhem své existence vyvinují a tak do skutečnosti, do aktuality uvádějí. A proto se má Bůh ku všem věcem stvořeným jakožto bytosť činná k bytostem potenciálním. A poněvadž žádná potence nemůže se sama sebou do skutečnosti uvesti, jest Bůh poslední příčinou všech činností bytostí stvořených. A jako není žádné potenci nepřirozeno, působí-li na ni přiměřený její kon, tak také se nepřiči a nemůže se přičiti přirozenosti stvořených bytostí žádný kon, kterým Bůh na ně účinkuje, i kdyby se zdálo, že čelí proti řádu, podle kterého tyto bytosti pravidelně působí.¹⁾

Kdo připouští, že Bůh tento svět svobodně z ničeho stvořil, v bytu jej stále zachovává a k cíli mu vytknutému řídí a spravuje, a následovně také připouští, že svět jest bytostí jak ve svém vzniku, tak i ve svém trvání a působení nahodilou, a proto také svou bytostí na Bohu závislou, — ten nemůže ani pomysli, že by Bůh v běh a vývoj světa nemohl mimořádně zasáhnouti, kdykoliv toho žádá nadpřirozený účel, k němuž člověka určil. Čím více však nevěra z důvodů na snadě ležících tuto podstatnou a naprostou podmíněnost a vztažnost světa popírá, tím více posouvá do pozadí

¹⁾ C. gent. lib. 3. cap. 100.

Boha a staví na jeho místo viditelný svět, jemuž pak buď úplně nebo z části vlastnosti a dokonalosti Božské připisuje. V této příčině jedná pantheismus a materialismus, jenž Boha úplně popírá, logicky zcela důsledně, — ovšem jen v tom smyslu, pokud blud vůbec může býti logicky důsledným, kdežto naturalismus, deismus, moderní liberalismus, jenž osobního Boha, Stvořitele nebe a země nepopírá, může tvrditi jen ohromným zmatkem logického myšlení, že Bůh nemůže v běh a vývoj světových bytostí mimořádně zázraky zasahovati. Kdo Boha, Stvořitele nebe a země připouští a možnost výjimky od pravidelného běhu přírodního popírá, tentě nemá již jasného pojmu ani o Bohu jakožto bytosti naprosté, ani o světě jakožto bytosti vztážené, podmíněné a závislé. Nauka o zázracích s pojmem Boha stojí a padá.

Než nauka o zázracích má ještě další dosah.

Zázraky co nejtěsněji souvisejí s náboženstvím křesťanským. Kdo popírá zázraky, podkopává půdu a základ veškerému křesťanství.

Poněvadž náboženství křesťanské svou podstatou, svým cílem jakož i prostředky k tomuto cíli nad přirozenost lidskou se povznáší, jest ve veškerém svém rozsahu a dosahu odchýlkou od přirozeného nábožensko-mravního života člověčenstva a proto také v tomto smyslu zázrakem. Zázrakem, ano zázrakem zázraků jest vtělení Syna Božího, zázrakem jest povolání člověka k synovství Božímu, zázrakem jest účast člověka, již bere milostí ve přirozenosti Božské, zázrakem jsou všechny prostředky, které Bůh člověku k dosažení jeho posledního cíle uděluje atd. atd. Slovem: veškero křesťanství — toť jediný veliký zázrak. Není-li však odchýlka od pravidelného běhu hmotné přírody možna, jest jen dalším sousledkem, že není také možno, aby Bůh v život nábožensko-mravní mimořádně zasahoval, — a křesťanství se vši svojí naukou, se všemi prostředky spásy, se všemi svými institucemi atd. jest pouhou illusí, ba na výsost nebezpečným bludem, který ze života člověčenstva za každou cenu vyhlazen býti musí.

Člověk jsa bytostí tělesně-duchovou povznáší se k poznání a životu duchovému jen prostředkem poznání a života tělesného. A proto má-li nabyti nezvratného přesvědčení, že Bůh sám mimořádně a nadpřirozeně v jeho nábožensko-mravní život působí a jej k účasti své vlastní přirozenosti nadpřirozeně povznáší, musí pro toto přesvědčení míti naprosto nezvratné smyslné důvody. Poněvadž člověk působnosti Božské na svůj nábožensko-mravní život nevidí, musí jej

Bůh mimořádnou působností na přirozený běh a vývoj hmotné přírody o tom přesvědčiti, jak Učitel Andělský učí, an dí: „Quia ea, quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet, quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur, quae dicuntur esse a Deo; sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur.“¹⁾

Poněvadž křesťanství má v zázracích své nejjasnější kriterium, útočila vždy a útočí doposud nekřesťanská věda na nauku o zázracích, dobře vědouc, kdyby se jí podařilo vyvrátiti možnost zázraků, že zároveň také křesťanství samo z nejhlubších jeho kořenů vyvrátí.

2. Námítky moderní filosofie.

§ 110.

Moderní nevědecká filosofie jeví se v nynější době ve čtyřech hlavních tvarech: 1. v materialismu, 2. v pozitivismu, 3. v panteismu a 4. v racionalismu.

Ad 1. Poněvadž materialismus prohlašuje svět za jedinou, od věčnosti nutně existující bytost, jest nucen i fysickému řádu se všemi jeho zákony naprostou nutností připisovati. Podle jeho nauky musí se každý přírodní zjev s naprostou nutností díti tak, jak se děje. Každá odchýlka jest vyloučena. Zázrak jest zhola nemožen.

Ačkoliv popírání zázraku zcela nutně plyne ze zásad materialistických, přece na druhé straně přichází materialismus tímto popíráním sám sebou do sporu.

Jest nepochopitelné, jak může materialismus popírati zázraky při své empirické, na zkušenosti založené metodě, již se při zkumu přírodního dějstva řídí. Vždyť tyto mimořádné zjevy jsou právě tak předmětem empirického zkumu, jako všecky ostatní zjevy přírodní, s tím toliko rozdílem, že se dějí jen mimořádně, kdežto tyto řádně a pravidelně se opakují. Popírá-li tedy materialismus historickou událost zázraků, vzdává se své empirické metody, a staví se naproti nim zcela nevědecky na stanovisko aprioristické ničím neodůvodněné negace. I podobá se tak člověku slepci, jenž reálnost barev a světla zamítá jedině z té příčiny, že si o nich nemůže utvořiti žádné představy. Než činí-li tak slepec, dá se jednání jeho omluviti. Nemaje zraku není fysicky s to, aby si o barvě a

¹⁾ III. qu. 43. art. 1.

světlem utvořil představu. Avšak člověk jest opatřen duchovou potencí, již Boha a Božské věci může poznávati. A upírá-li materialismus člověku tuto potenci, snižuje ho na stupeň zvířete, a to jedině za tím účelem, aby ho zbavil mravních povinností, které z víry v Boha a jeho zjevení pro člověka nutně plynou. Popírání zázraků se strany materialismu není tedy žádným požadavkem vědy, nýbrž požadavkem zvrhlé vůle lidské, kteráž nechtějíc mravních povinností k Bohu a k bližnímu plniti, sama úmyslně se klame a všemožně si namlouvá, že není ani Boha, ani řádu nadpřirozeného na zázracích založeného, o zázraky opřeného.

Ad 2. Mnohem četnější, než snad i sami přesní materialisté, jsou onino odpůrci zázraků, kteří sice nepopírají sféry jestoty nad tento viditelný svět povznesené, avšak tvrdí, že člověk není s to, aby o existenci a reálnosti této metafysické, pokud se týče, nadpřirozené sféry světa nabyl vědeckého přesvědčení. Toť stanovisko, na kterém stojí francouzští positivisté Littré, Comte, Blignières a j.

Podle nauky positivisticke platí o veškerém oboru metafysickém (ideálním, transcendentálním, nadsmyslném), jakož i o oboru nadpřirozeném to, co Du Bois-Reymond pravil o sedmi záhadách lidského a přírodního života: „Ignoramus et ignorabimus“. Nevíme-li ničeho o světě ideálním a nadpřirozeném, nevíme prý také ničeho o zázracích. —

Že moderní positivismus, jenž pohřichu i u nás, obzvláště mezi akademickou naší mládeží, pořad více se šíří, není žádnou novou, originální teorií, nýbrž starým, již dávno překonaným poblouzením ducha lidského, ví každý, kdo jen poněkud v dějinách filosofie se poohlédnul. Bludy pozitivní filosofie nalézáme již v nauce Aenesidema z Knossu (50 roků př. Kr.) a Sexta Empirika (okolo r. 200 po Kr.) a jeho žáka Saturnina, kteroužto nauku Aenesidemus takto vyjadřuje: „Kdežto dogmatisté tvrdí, že pravdu již našli, a Akademikové, že není vůbec možno pravdu nalezt, netvrdí pravý skeptik ani jednoho ani druhého, nýbrž vzdává se všeho soudu o poznání pravdy.“¹⁾ Věta tato obmezená oborem metafysickým vyjadřuje úplně nauku moderního positivismu. Tento částečný skepticismus hlásali v 16. a 16. století François de la Mothe le Vayer a Daniel Huetius, v novější době Bautain ve svém spise: „De l'enseignement de la philosophie en France 1835.“ Nynější positivismus jest tedy jen obnovením starých bludů. —

¹⁾ Stüekl: Geschichte der Philos. Mainz 1880. 1. Abth. 3. Aufl. S. 134.

Ačkoliv nauka tato nepopírá tak příkře, jako materialismus všeho, co náleží do oboru metafysického, přece věcně se od materialismu neliší. Tvrdí-li materialismus, že není žádného ideálního oboru pravdy, a positivismus, že o tomto oboru nemůžeme naprosto ničeho věděti, liší se jen ve slovech, ve věci jsou úplně za jedno. Positivismus není, než materialismus, jenž se však za své jméno stydí a proto se raději positivismem nazývá.

Materialismus zavinil, jak známo, francouzskou revoluci v minulém století a všechny další revoluce, které po francouzské revoluci později následovaly, a jest proto nyní pro své hrůzyplné konsekvence, které z něho pro praktický život nutně plynou, před veřejností diskreditován. Aby však mohl beze vší překážky své podvrtné nauky dále hlásati a tak cestu raziti k dalším revolucím, odívá se nyní raději v roucho positivismu. A proto, co jsme pravili o nedůslednosti a nevědeckosti materialismu ve příčině popírání zázraků, platí plnou měrou také o positivismu.

Positivismus, jenž odvozuje právě jako materialismus veškero naše vědecké poznání pravdy pouze z empirické postřehy hmotných zjevů věcí, nemá, chce-li vůbec býti důsledným, žádného práva zázraky popírati. Kdyby positivismus se svého sensualistického stanoviska, na kterém vzhledem k poznání pravdy stojí, chtěl si důsledně vésti, musil by takto souditi: „Historická událost zázraků jest tak zabezpečena, že jí rozumně nelze popírati. Co se týká účinkující příčiny této události, tolik jest jisto, že neleží v oboru smyslné přírody, a proto se nedá empiricky určití.“ Ve skutečnosti však jeho soud zní takto: „Poněvadž účinkující příčina zázraků neleží v oboru fysickém, nýbrž v oboru metafysickém, nemůžeme o ní vůbec ničeho věděti. Proto také nemůžeme o zázracích podati žádného vědeckého důkazu.“

Na důkaz, že jsou zázraky nemožny, poukazuje positivismus ku stálosti a nezměnitelnosti fysických zákonův a argumentuje takto: „Vědy přírodní zakládají se vesměs na stálosti fysických zákonů. A poněvadž tato stálost podmiňuje jednotu, nezměnitelnost a harmonii veškerého fysického řádu, nelze připustiti, aby nějaká mimosvětová vůle v tento pořádek libovolně zasahovala a tak stále odchýlky v něm působila a těmito odchýlkami pořádek sám v nebezpečí rozruchu a rozvratu uváděla.“¹⁾ — Námítka tato proti zázrakům jest všem svobodomyšlníkům naší doby společna, byť ji

¹⁾ Sr. Bonriot. S. 41.

nejrozmanitějším způsobem vyjadřovali. Tak učí positivisté angličtí, na př. Stuart Mill, že veškerá věda záleží v možnosti, účiny přirozeně působících sil předpovídati. Kdyby však v působnost fyzických sil nějaká mimopřírodní moc zasahovala, nemohli bychom již ani o jednom zjevu přírodním napřed určit, že se tímto způsobem udá. V tomto případě však bylo by veta po všem našem poznání dějův přírodních a následovně také po veškeré vědě. Proto jest prý tu jen dvojí alternativa možná: buď připustiti zázraky a vzdáti se všeho vědeckého poznání věcí, aneb zázraky zamítnouti a přírodu a její dějstvo vědecky zpytovat. Poněvadž však člověk již pudem své rozumné přirozenosti směřuje k jistému a nezvratnému poznání věcí, nezbyvá prý, než zázraky za nemožné prohlásiti.

Jak patrně, stojí positivismus i v této příčině úplně na stanovisku materialistickém. Má-li všecko naše vědecké poznání za předmět jen smyslné přírodní zjevy a jejich fyzické zákony, nestává již pro člověka žádného oboru pravdy ideální, metafyzické. A v popírání tohoto oboru metafyzického záleží právě hlavní trest nauky materialistické.

Poněvadž positivismus právě jako materialismus hledá oboru jestoty a pravdy jen ve smyslném dějstvu přírodním a jeho zákonech, sужuje pojem vědy. Jemu jest jen přírodověda vědou, co mimo přírodovědu leží, toť pouhý sebeklam, toť subjektivní domněnka, aneb nanejvýš slepá víra, jejíž předmět buď vůbec neexistuje, aneb existuje-li, pak se nedá vědecky dokázati.¹⁾

Avšak nad přírodovědou jest pravda, kteráž má mnohem širší rozsah a obvod, než vnější příroda a hmotné dějstvo její. A proto věda není žádnou hotovou, naprosto nezměnitelnou formou, či nádobou, do které se pravda vlévá. Věda jest jen obrazem či zrcadlem, kteréž pravdu obráží. Zrcadlo však, které již svou vlastní povahou zatemňuje a znetvořuje obrazy v sebe přijaté, jest zrcadlem klamným. A proto i věda, která obor pravdy nepřirozeně sужuje a tím základy její podvrací, není již vědou, nýbrž bludem, a to bludem tím nebezpečnějším, čím více místo skutečné pravdy jen její pitvorný a nepřirozený obraz v sobě obsahuje. Právě-li tedy positivismus, že při měnitelnosti přírodních zákonů není žádné vědy, jest to pouhý klam. Vždyť také v oboru lidského života pozorujeme stálou změnu, a přece ani positivismus netvrdí, že změna zákonodárství národohospodářského, občanského, mezinárodního atd. činí veškeré poznání vývoje lidského pokolení zhoľa nemožným.

¹⁾ V. „Živa“, Časopis přírodovědecký. Roč. 5. č. 5. str. 134.

Změna tedy neničí vědy, ale co ji ničí, jest tvrzení, že jest něco naprosto nezměnitelným, co nezměnitelno není a nikdy býti nemůže.

Hlavní blud, jenž jest pozitivismu s materialismem společný, jest jeho princip noetický, že zdrojem a měrou všeho našeho pozitivního poznání jest toliko zkušenost, empirie. Podle materialisticko-positivní nauky má skutečnou jestotu jen to, co můžeme svými smysly pochopiti, zrakem viděti, sluchem slyšeti, hmatem ohmatati atd. Avšak podle zásady této důsledně provedené nejsou ani přírodní vědy možny.

Smysly naše, jak každému jest patrnó, mohou postřehovati jen zjevy a děje individuální, které „hic nunc“, tedy ve přítomnosti na ně působí. Avšak fysický zákon, který v těchto individuálních a přítomných smyslných dějích se jeví, jest něčím všeobecným, abstraktním a proto smyslnému poznání úplně a zcela nepřístupným. Zrakem na př. pozorujeme padající těleso. Avšak na zákon, kterým se tento pád řídí, nemůžeme nikterak zrakem svým nazíratí. Zákon tento neplatí jen o tělese padajícím, které „hic et nunc“ vidíme padati, nýbrž o každém padajícím tělese vůbec, tedy o všech tělesech, která ve přítomnosti kdekoliv na naší zemi padají, která v minulosti padala a v budoucnosti budou padati. A totéž platí o všech ostatních fysických zákonech. Kdyby tedy člověk všecko své poznání čerpal jen z jediného zdroje, jen ze zkušenosti, jak pozitivismus tvrdí, nikdy by se ve hmotné přírodě nepovznesl nad postřehy a představy jednotlivých přítomných zjevů. Poněvadž však ani přírodověda bez poznatků všeobecných, — bez všeobecných fysických zákonů, — nedá se mysliti, není možno, aby člověk všecku pravdu čerpal jen z jediného zdroje, ze smyslné zkušenosti, nýbrž musí míti ještě jiný zdroj, zdroj pravdy nadsmyslné, abstraktní, všeobecné, metafysické, nutné. Kdyby nebylo tohoto zdroje, nemohl by člověk nikdy ze zjevů smyslných pod týmiž podmínkami pravidelně se opakujících poznati vnitřního zákona této jejich pravidelnosti, nemohl by ze přítomných smyslných zjevů souditi na to, co na ně v budoucnosti bude následovati, nemohl by vystihnouti vzájemné souvislosti a podstatné tožnosti mnohých zjevů, které na prvý pohled nemají zcela nic společného. Co může na naše smysly různěji působiti, než teplo a světlo, a přece nyní víme, že teplo sálavé při průchodu, v odrazu, v lomu, ve křížení, v polarisaci atd. právě tak se chová, jako světlo, a jen potud teplem jest, pokud počet chvějů jeho jest menší,

než počet chvějů světla, a že při větším počtu chvějů (od 400 . . . 800 billionů za sekundu) také svítí a tak ve světlo přechází.

Že z nauky pozitivní o jediném zdroji poznání našeho plynou nejabсурdnější konsekvence, lze ještě jinak dokázati.

Kdyby bylo jen pravda, co „*hic et nunc*“ svými smysly postřehujeme, nikdy bychom nevěděli, zda-li slunce ještě zítra také vyjde a bude svítiti, zda-li řeky naše neobráti svého toku zpět ku svým pramenům, zda-li zítra oheň na našich krbech úplně nevyhasne, zda-li čerstvá voda nespálí útrob našich atd. atd. A lidé s takovou pitomou a pošetilou teorií horší se nad naukou o zázracích! Lidé, kteří druhým slovem hned vyvracejí, co prvním řekli, nezasluhují věru vážného vědeckého vyvracení a usvědčování. A proto jsme se v této úvaze při absurdnostech nauky pozitivistické snad až příliš dlouho pozdrželi. Že však nauka tato přese všechny své absurdnosti nabyla takového vlivu, především ve Francii a Anglii, a že i část intelligence našeho národa hledá v ní spásy v nynějším našem politickém, společenském a mravním bankrotu, jest přeusmutným svědectvím, do jakého duchového bludiště zabředlo nynější pokolení.¹⁾

Ad 3. Pantheismus ve všech svých formách připouští jen jedinou podstatu, jedinou bytost, a to božskou, jež jest nekonečná, nutná, věčná, a jež není jiná, než tento viditelný svět. Podle jeho nauky mají všechny světové bytosti, — od nejmenší až do největší, od hmotného tělesa až do člověka — jen jedinou podstatu, která se toliko podle různého stupně dokonalosti, na který v jednotlivých bytostech se povznáší, různě jeví. Různé světové bytosti jsou toliko různými modifikacemi či projevy jedné a téže podstaty božské. V této zásadní myšlence souhlasí obojí hlavní tvar pantheismu, jak realistický tak i idealistický. Poněvadž pantheismus prohlašuje tento viditelný svět za jedinou a proto také za božskou, nutnou a věčnou bytost, musí mu nezbytně také připisovati jen jedinou činnost, jediný život. Činnost tato náležejíc s naprostou nutností ku vnitřní bytnosti a podstatě světové božské bytosti, jest právě tak nutná a věčná, jako božská bytnost a podstata sama. Proto také ovládá a řídí světovou činnost jen jediný zákon, jenž jsa světové jestotě immanentní jest právě tak nutný a věčný, jako podstata světové bytosti a vnitřní život její. Následovně nemůže se svět jinak vy-

¹⁾ V. Hermann Gruber: August Comte, der Begründer des Positivismus. Freiburg im Br. 1889. S. 75. - 83.

víjeti, než se vyvíjí, a jiné bytosti se sebe vypořizovati, než skutečně vypořizuje. Slovem: vývoj světový jest naprosto nutný. Každá odchylka od řádu světového a vývoje jeho jest naprosto nemožna. A proto i kdyby sebe více svědků tvrdilo, že na nějakou odchylku a výjimku patřili vlastními smysly, přece jejich svědectví ničeho nedokazuje. Co jest v sobě nemožností a absurdností, nemůže se nikdy udáti.

Ačkoliv materialismus a pantheismus v otázce zázraků vychází z opačného stanoviska, přece dospívají úplně k jednomu a témuž výsledku.

Materialismus vidí ve světě jen mechanismus a tvrdí, že jednotlivé části jeho jsou podle mechanického zákona příčinnosti vespolně tak sloučeny a spjaty, že v jejich poměrech, ve kterých k sobě stojí, jakož i v jejich činnostech, kterými na sebe působí, není naprosto žádná změna, žádná odchylka a výjimka možna. Nynější zjevy přírodní jsou naprosto nutným účinem předchozích mechanických činností, a tyto byly zase nutným účinem ještě dřívějších činností atd. A podobně nynější zjevy přírodní jsou naprosto nutnou příčinou všech účínů, které v budoucnosti budou z nich následovati. Materialismus připouští jen světovou hmotu za jedinou bytost a mechanický pohyb jejích částí za jedinou činnost, obmezuje a sужuje platnost zákona příčinnosti jen mechanickým pohybem světové hmoty. A poněvadž dle jeho nauky není žádné nadsvětové inteligentní příčiny, která by v mechanický pohyb jednotlivých bytostí mohla zasáhnouti, děje se tento pohyb dle zákona příčinnosti s naprostou nutností a nepřipouští proto žádné odchylky a výjimky.

Pantheismus nepokládá svět za pouhý mechanismus, nýbrž vidí v něm buď hmotně-duchový čili psychický organismus, jehož činnost stále ze stupně nižšího na stupeň vyšší a dokonalejší se povznášeje na počátku mechanickým pohybem, pak vegetativním, dále animálním a konečně lidským životem se jeví, aneb jej má za vnější projev duchové bytosti, kteráž svým životem proniká všechny jeho části a v člověku dochází nejdokonalejšího stupně své vnější manifestace. A proto abstrahuje pantheismus zákon příčinnosti z psychické, pokud se týče, z logické činnosti ducha našeho a přenáší jej na veškeru činnost všehomíru a jednotlivých bytostí jeho. Podle pantheismu záleží činnost světová buď v pouhém životě psychickém aneb v dialektice logické a řídí se ve všech svých projevech jen psychickými aneb logickými zákony.

Kdežto materialismus spojuje všechny hmotné bytosti podle zákona mechanické kauzality v jeden celek a tak buduje svůj monismus, dovozuje pantheismus veškeru pestrost a rozmanitost světových bytostí z jediné podstatné světové síly v celém všemíru různě sice, ale zcela jednotně působící, z níž pak svět se všemi bytostmi s naprostou nutností duchových čili logických zákonů se vyvíjí a tvoří.

Jak podle materialistického tak i pantheistického názoru jest svět v sobě uzavřenou a ve svém vývoji naprostému zákonu buď mechanického pohybu aneb logické dialektiky podrobenou soustavou, v níž žádná vnější bytost pod žádnou podmínkou nemůže zasáhnouti. V této soustavě není žádné bezděčné, žádné svobodné činnosti. Všechny zjevy přírodní dějí se s naprostou nutností. Kdyby Bůh v řádu světovém nějaký zázrak působil, roztrhl by jeho naprostou jednotu, zničil by jeho nutnost, a celá budova světová zřítíla by se ihned v ohromný chaos, jako domek z karet postavený, o nějž někdo třeba jen z lehka zavadí. Toť stanovisko, na kterém jak materialismus, tak i pantheismus naproti zázrakům stojí. Jest patrné, že s monismem, jak jej obojí tato filosofská soustava pojímá a vytýká, nedá se zázrak nikterak srovnati, a to ze dvojí příčiny. Předně jest podle tohoto monismu veškerá činnost světová podrobená naprosté nutnosti buď mechanického zákona příčinnosti nebo logické dialektiky. A i kdyby všechny bytosti světové nebyly tímto železným zákonem spjaty, přece i tu by byla v jejich činnostech mimořádná výjimka nemožná, poněvadž podle materialismu a pantheismu není žádné mimosvětové bytosti, která by svobodně na běh přírodní a jeho jednotlivé zjevy mohla působiti. Popírá-li tedy materialismus a pantheismus možnost zázraků, soudí se svého stanoviska v jistém smyslu zcela důsledně. A proto chceme-li tento blud vyvrátiti, jest nám přihlednouti ku zdroji, z něhož nutně plyne. „Πρωτον ψευδος“, které nutně k popírání zázraků vede, jest nauka sama, na níž materialismus a pantheismus buduje svou soustavu. Jen tenkrát naproti materialismu a pantheismu obhájíme možnosti zázraků a usvědčíme jeho nauku v této příčině z absurdnosti, dokážeme-li, že principy jejich, z nichž vycházejí, jsou lichy a bludny. Jinak zůstane marna všecka námaha. Poněvadž jsme však již na jiném místě dokázali lichost a absurdnost principu materialistického a pantheistického, poukazujeme své čtenáře k těmto statím, podotýkajíce opětně, že nauka o zázracích s pravým pojmem o Bohu a jeho poměru ku světu „stat et cadit.“

Ad 4. Konečně popírají zázraky také ještě racionalisté (naturalisté a deisté).

Racionalisté připouštějí byt Boží, byt bytosti nadsvětové, vše-vědoucí a všemohoucí, také stvoření světa všemohoucím konem vůle Boží nepopírají. V této příčině stojí úplně na stanovisku křesťanském. Avšak svět Božskou mocí jednou stvořený a do pořádku uvedený vyprošťují ze všeho dalšího vlivu Božského bojice se, že by Bůh, kdyby nějakým mimořádným způsobem mohl zasáhnouti v běh světa a jeho jednotlivých bytostí, zase porušil fyzický pořádek světový a uvedl tak veškeren svět v nevyhnutelnou záhubu. A za tím účelem prohlašují fyzické zákony, na nichž světový fyzický pořádek jest založen, za naprosto nutné a nezměnitelné. A na důkaz odvolávají se na úradky Božské. Poněvadž Bůh od věčnosti pojal svým rozumem ideální plán světa a od věčnosti se také ustanovil, že podle tohoto plánu svět v čase stvoří, nemůže prý ve světě podle věčného ideálního plánu stvořeném a uspořádaném ničeho měniti, jinak prý by jak své vědě, tak i úradku své vůle odporoval. A proto jsou prý zázraky nemožny.

Že tato námitka racionalismu proti zázrakům ničeho nedokazuje, již jsme na jiném místě vysvětlili,¹⁾ poukázavše k tomu, že jako pojem zázraku, který Bůh v té neb oné době působí, v ideálním plánu světovém jest obsažen, tak i věčný úrdek, jímž Bůh se ustanovil vykonati ten aneb onen zázrak v nějaké určité době, na tom aneb onom místě atd., jest rovněž již zahrnut v onom všeobecném věčném úradku, jímž se Bůh rozhodnul tento svět stvořiti. A nestojí-li časové stvoření světa v žádném sporu se příslušným věčným úradkem, nemůže se mu ani zázrak přičítati. Domnívá-li se tedy racionalismus, že výjimka od pravidelné činnosti sil přírodních nedá se srovnati s naprostou nezměnitelností Božskou, dopouští se veliké nedůslednosti v logickém myšlení. — Racionalisté cítíce sami, že dovozování nemožnosti zázraku z nezměnitelnosti Božských úradků neobstojí před přísným soudem zdravého rozumu, podkládají zázraku zcela lichý pojem a snaží se pak z tohoto podvrženého pojmu nemožnost zázraku dokázati. Kdyby byly zázraky možny, musely prý by se připustiti stálé odchýlky od fyzických zákonův a tyto odchýlky předpokládaly by nutně v Bohu vůli vrtkavou a rozmarnou. A poněvadž Bůh nemůže býti vrtkavým a rozmarným ve svém jednání, nemůže prý působiti také žádných zázraků.

¹⁾ Str. 1096 sqq.

Tak na př. pojímá zázrak Jules Simon a po něm mnozí jiní.

Že tento pojem zázraku zahrnuje v sobě logický blud, jenž „mutatio elenchi“ sluje, jest na prvý pohled patrno. Bůh působí zázraky jen zřídka, a když čini nějakou výjimku od pravidelné činnosti té neb oné síly přírodní, neníí síly této nerci-li fysického zákona, podle kterého síla pravidelně působí.

Pojem racionalistický o zázraku ničí nejen zázrak, nýbrž i sám zákon fysický. Kdyby zázraky byly stálými odchýlkami od všeobecných fysických zákonů, pozbyly by nejen tyto zákony své všeobecné platnosti, ale i zázraky přestaly by býti zázraky, poněvadž by v tomto případě nebylo již možno rozeznati přirozené účiny od nadpřirozených, obyčejné a řádné od neobyčejných a mimořádných. Účin však, jenž se zvláští mimořádností a neobyčejností nevyznamenává, není zázrakem. Kdyby na př. větší část zemřelých několik dní po smrti povstávala zase k životu novému, pak byl zcela obyčejný zjev, když Lazar čtvrtého dne a syn vdovy z Naimu několik hodin po smrti z mrtvých povstali.¹⁾ Proto lze o zázraku jen tenkrát mluvit, když mimořádný zjev zákona fysického v jeho všeobecnosti nikterak neruší.

Jako nejsou zázraky stálými odchýlkami od všeobecných fysických zákonů, tak také nejsou žádným projevem vrtkavé a rozmarné vůle. Bůh zázraky ani neopravuje ani nezdokonaluje řádu světového. S pojmem Boha, bytosti vševědoucí a všemoudré, se naprosto nesrovnává myšlenka, že by svět původně neúplný a nedokonalý vyšel z rukou Božích a proto v dalším svém trvání potřeboval stálého opravování a zdokonalování. Jest zákon metafysický, že mezi účinkující příčinou a jejím účinem musí býti vždy všestranná úměrnost. Proto jest nemožno, aby Bůh vykonal nějaké dílo, které by se neshodovalo se svou ideou a nevyhovovalo účelu, k němuž určeno. Boha nelze přirovnati k architektu, který když nějaký stroj vynalezl a sestavil, pozoruje na něm rozličné vady a nedostatky a proto přemýšlí, jak by je napravil a stroj v té míře zdokonalil, aby mohl úplně dosíci účelu, k němuž jej sestrojil.

Ale jako nemůže Bůh světa zázraky opravovati, tak ho nemůže také jimi kaziti. A proto se také Bůh nepodobá strojníku, který sestrojil nějaký stroj v každé příčině dokonalý a účelu svému úplně vyhovující, a potom, když stroj zcela správně pracuje, z pouhého rozmaru v pohybu zastavuje buď nějaké kolečko, nebo péro nebo píst atd. a tak stroj sám v nebezpečí uvádí, že se po-

¹⁾ Bonriot. I. c. pag. 46.

rouchá a přestane pracovati. Příčina zázraků nemůže býti pouhý rozmar a pouhá nerozumná libovůle, což plyne již a priori z pojmu Boha, jakožto účinkující příčiny zázraků, jakož i z pojmu účelu, ku kterému Bůh může jedině zázrak působiti a a posteriori z povahy zázraků samých a jejich poměru, ve kterém ku světovému pořádku stojí.

Tvrdí-li racionalismus, že by Bůh zázraky pravidelný běh přírody jen rušil, zajisté neuvažuje velkoleposti a velebnosti světového velestroje a nepatrnosti jednotlivých odchylek od fysického řádu a jeho zákonů. Racionalismus představuje si vesmír ve vší jeho nedozírné velikosti a nesměrnosti jako nějaký domek z karet zbudovaný, jež zhroučí každý sebe menší dotek a sebe lehčí otřes. Když na př. Kristus Pán uzdravil slepce od narození, jest možno rozumně si jen pomyslit, že toto uzdravení velebnou mašinerií všehomíru v jejích základech otrásl? A podobně při všech jiných zázracích. Co jedinců jak v říši rostlinné tak i v živočišné vzniká a zase zaniká, a přece se tento vznik a zánik naprosto nedotýká všeobecného fysického běhu všehomíru. Mnoho druhů rostlinných a živočišných vymřelo, a světový velestroj pohybuje se zcela klidně dále, právě tak jako železniční parostroj, když rozmáčkne nějakého červíčka nebo zákožku, která po kolejích leze. A proto vstane-li zemřelý člověk z mrtvých, toto z mrtvých vstání nemá na postup a pochod přírodního života právě tak žádného vlivu, jako kdyby na místě člověka k novému životu vzkríšeného jiný člověk zcela přirozeným zplozením na svět přišel.¹⁾

3. Námítky přírodovědecké.

§ 111.

Moderní přírodověda pořád více se kloní k názoru, že celý vesmír jest ohromný mechanismus, jehož veškera činnost záleží výhradně jen v mechanickém pohybu hmotných částic, z nichž se skládá. Nejen nebeská tělesa, jejichž pravidelnému a harmonickému pohybu po ohromných dráhách světového prostoru s úžasem se podivujeme, nýbrž i nejmenší molekuly hmoty jak vážitelné tak i nevážitelné (éteru) jsou prý kolostroji tohoto světového mechanismu. Všechna jednotlivá hmotná tělesa, od nebeských stálic, které svou ohromnou velikostí přesahují všechny naše pojmy o kolikosti, až do nejmenších hmotných částíček, které zase naopak pro svou

¹⁾ Bonniot l. c. S. 48.

maličkost představě naší jsou nepřístupny, v tomto světovém velestroji co nejtěsněji v sebe zasahují a řídí se ve svém pohybu jedinou pružinou. Vše, co se ve všemmíru děje, jak na nebi tak i na zemi, pravidelný běh těles nebeských, jakož i pád zvadlého listu k zemi, nejhroznější burácení hromu, jakož i nejjemnější vánek větru, vše prý jest účinem a výsledkem mechanického pohybu světového velestroje. A světový tento pohyb jest prý co nejtěsněji svázán a spoután železným řetězem zákona příčinnosti, podle kterého každý následující pohyb má svou příčinu v pohybu předchodném. A proto vše, co se v minulých dobách ve všemmíru dělo, jeví se i ve přítomnosti, a dějstvo přítomné určuje zase veškeren pohyb světového mechanismu i v budoucnosti.

Poněvadž nevěra v nynější době na prvním místě na základě zákonů fyzických popírá možnost zázraků, jest nám o příslušných zákonech, které s naukou o zázracích těsně souvisejí, ještě zvlášť pojednati, a to :

1. o zákonu zachování hmoty, energie a práce,
2. o zákonu stálosti, podle kteréhož stejné příčiny mají ve přírodě vždy stejné účiny, a
3. o zákonu nepřetržitosti dějstva přírodního.

Ad 1. Zákon zachování hmoty, síly a práce. Poněvadž jsme o zákonu zachování energie (síly) již dříve pojednali, odkazujeme své čtenáře k této stati, zde toliko podotýkáme, že zákon tento obsahuje v sobě tři hlavní myšlenky: *a)* Stálost úhrnné energie a *b)* jednotnost sil přírodních. Podle tohoto principu jest světová energie vždy veličinou stálou a všechny přírodní síly jsou buď živý nebo napjatý a proto také práci. Přírodověda se pořád více snaží podati důkaz, že všecka činnost a práce ve všemmíru záleží toliko v různých tvarech mechanického pohybu. — Konečně obsahuje v sobě zákon zmíněný ještě také *c)* proměnu energie živé v napjetí a naopak, při čemž souhrnného kvanta síly neubývá.

Všeobecně lze říci, že princip zachování energie jest reciproký principu zachování hmoty. Jako kvanta hmoty ve všemmíru ani nepřibývá ani neubývá, podobně se také nemění energie hmoty.

Je-li kvantum hmoty a energie (síly) ve všemmíru úplně ustáleno, a záležejí-li všechny zjevy a děje přírodní v pouhé proměně různých tvarů jedné a téže světové energie, jest prý i veškeren vývoj a postup života přírodního již a priori s naprostou nutností určen a vyměřen, a každá odchylka od tohoto vývoje jest zhola

vyloučena. A poněvadž veškero dějstvo přírodní jest podle zákona příčinnosti naprosté nutnosti podrobeno, lze prý, naprosto řečeno, pohyb všehomíru v každém okamžiku mathemathickou rovnicí vyjádřiti a touto rovnicí vypočítati všečen další postup světového vývoje v každém okamžiku i sebe vzdálenější budoučnosti.

Je-li však veškero dějstvo v celém všemmíru tímto železným zákonem mechanického pohybu spjato, kde může potom ve zjevech a dějích přírodních býti ještě místo pro nějaké nadpřirozené výjimky, pro zázraky? Tak zní hlavní námítka, kterou nynější nevěra se stanoviska přírodovědeckého proti zázrakům činí.

Nechceme popírati, že námítka tato jest jednou z nejzávažnějších, které věda vůbec proti zázrakům činí. Jest jisto, že kvantum hmoty a síly ve všemmíru jest úplně určeno a ustáleno. Na této stálosti jest zbudován veškeren fysický řád světový.

Jako každá bytost mimo Boha existující mohla jen tvůrčím konem Božským vzniknouti, tak může jen všemohoucí vůlí Boží v niveč se proměnit, a proto nemůže žádná stvořená bytost ani nejmenší hmotné částky zničit. Z této příčiny musí zůstati hmotné kvantum vždy beze změny.

Než hmoty nelze si mysliti bez jisté síly. Jen z účinku sil na smysly naše působících nabýváme vědomí o hmotě, a jakož hmota žádnou stvořenou, konečnou bytostí nemůže býti zničena, tak nemohou ani síly, jimiž hmota jest opatřena, býti ani zničeny, ani z ničeho nanovo rozmnoženy.¹⁾ A proto pokud zákon o zachování hmoty a síly její vztahuje se ku hmotné přírodě s fysikální stránky její, nelze proti němu ničeho namítati.

Zákon zachování energie ve přírodě, podle něhož žádná síla mechanická ani nevzniká ani nezaniká, nýbrž toliko v síly rovnoměrné různě se mění, není než empirickým, dějstvu přírodnímu přizpůsobeným tvarem zákona příčinnosti. Zákon příčinnosti: „Není účinu či změny bez příčiny“, vzhledem k činnostem přírodním přechází v zásadu: „Není mechanického účinu bez rovnomocné mechanické příčiny“, čili: „Mechanická příčina rovná se mechanickému účinu a naopak“. A poněvadž zákon příčinnosti má naprostou platnost, od níž není žádné výjimky, tvrdí mechanická přírodověda, že i přírodovědecký princip: „není mechanického účinu bez rovnomocné mechanické příčiny“ jest rovněž naprosto nutný a nezměnitelný. — —

¹⁾ V. Zenger a Fr. Čecháč. *Mechanika*. Praha 1882. str. 6. — Autorové mluvice zde o věčnosti hmoty a síly zahrávají si na metafysiky. Hra tato ve „fysice pokusné a výkonné“ jim zajisté málo svědčí.

Kdyby zákon rovnomocnosti sil přírodních čili zachování energie byl naprosto nutnou konsekvencí zákona kausálního, nemohl by ovšem od pravidelného způsobu, podle kterého síly přírodní působí, ani Bůh sám učiniti výjimky. Jako zákon kausální jest naprostý, tak naprostý a nezměnitelný byl by zákon rovnomocnosti mezi silami přírodními a jejich mechanickými účiny. Než tento závěr, který mechanická přírodověda činí, jest zcela nesprávný.

Přírodovědecký princip rovnomocnosti sil přírodních není apriorní, nýbrž aposteriorní, na empirii založený a má jen platnost pro obor mechanické kausalilty, z něhož byl abstrahován. Tento princip toliko praví, že v každém případě, kdykoliv mechanická příčina působí, má vždy rovnomocný účín. A poněvadž působnost tato v mechanickém pohybu záleží, praví tento princip dále, kdykoliv mechanická účinkující příčina pohybem nějaký účín působí, že tento pohyb v celém jeho kvantu na účín přenáší. Tento zákon jsa, jak patrně, obmezen toliko působností mechanických příčin, nevylučuje však možnosti, že kausalita vyšší může nahraditi působnost příčin mechanických. V tomto případě ovšem již zákon zachování energie neplatí. Zákon zachování energie má tedy úplnou a bezvýminečnou platnost pro působnost mechanických přírodních příčin, nevztahuje se však k Bohu, jenž stvořiv příčiny mechanické, jest naprostým jejich Pánem a následovně může z důležitých příčin od jejich rovnomocné působnosti odchýlku učiniti. Mimo to tento zákon nevysvětluje přechodu a změny energie živé v energii potenciální a energie potenciální v energii živou. Ano i kdyby přírodověda ze zákona zachování energie dokázala, že všechny činnosti přírodních bytostí záležejí v pouhém mechanickém pohybu a následovně i kdyby všechno dějstvo přírodní uvedla na tento pohyb jakožto jedinou činnou a pudící sílu, přece nemůže z pouhého zákona zachování energie dovoditi a vysvětliti různotvárnosti mechanického pohybu, kteráž podmiňuje veškeru změnu života přírodního. Tato různotvárnost není ani účinem ekvivalence souhrnné energie, ani postulátem vnitřního vývoje života přírodního, jak se materialismus a pantheismus domnívá. Snaží-li se tedy přírodověda harmonický pohyb a vývoj všehomíru vysvětliti ze sil hmotným žvlům immanentních a z jejich jednotné působnosti, neřeší otázky, odkud pochází rozdíl mezi živou a utajenou energií, nýbrž ji jen dále posouvá. Poněvadž však na rozdíl a

poměru mezi živou a latentní energií závisí veškeren vývoj světový, neplyne ze zákona o zachování energie, že svět se všemi bytostmi tak, jak se nyní pohybuje a vyvíjí, musí se s naprostou nutností pohybovati a vyvíjeti. Jest tedy patrné, že ani se stanoviska čiré mechanického a fysikálního nedá se veškerost zjevů přírodních z mechanického pohybu stejnorodných atomů s mathematickou nutností vypočísti.

Že ze zákona zachování energie naprostá nutnost jednotlivých dějů přírodních nenásleduje, plyne ještě z jiného důvodu.

Uvažujeme-li kvalitatívni stránku zjevů přírodních, musíme mnohým účinnům naproti jejich příčinám připisovati jistou nezávislost. Ano je-li povaha účinkující příčiny a předmětu, na který příčina působí, zcela různá, platí na místě zákona rovnomočnosti mezi účinem a jeho příčinou princip zcela opačný, jenž zní: Účín se liší ode své příčiny.“ Tak na př. není mezi chvěním étheru jakožto příčinou a mezi pocitem barvy v nervu zrakovém jakožto účinem zajisté žádné ekvivalence. Ale této ekvivalence není ani v proměnách živé energie v latentní a latentní v živou. Proto se stává, že jedna a táž mechanická příčina působí účiny zcela opačné. Tak jest přitažlivost země příčinou, že jednak déšť padá k zemi, jednak mlha do vzduchu vystupuje, že jednak stonek rostliny do vzduchu se pne, jednak kořeny do země zapouští; tak působí fialový paprsek slunečního vidma v jodidu stříbrnatém chemický účín, na listu citlivky však mechanický pohyb, tak působí ráz podle různé povahy tělesa, na které naráží, mechanický pohyb, stlačení, rozbití, chemický rozklad, výbuch, teplo atd. A také opačně může jeden a týž účín míti různé příčiny. Tak na příklad může teplo vzniknouti spálením aneb třením, vodík a kyslík se může ve vodu spojití buď silným tlakem aneb elektrickou jiskrou atd. V oboru fysikálním a chemickém jeví se tento zákon co nejzřejměji v poměru, v jakém tak zvaná vybavující příčina stojí k síle vybavené. Vždyť, jak sám Du-Bois Reymond praví, leží právě v povaze této výbavy, že vybavující a vybavená síla nejsouce žádným zákonem sloučeny, nejsou také předmětem mathematického výpočtu.¹⁾ Padne-li nepatrná jiskerka do prachu, aneb dotkne-li se malý plamének zápalných plynů, způsobí často tak hrůzyplný výbuch, že příčina k účínu ani zdaleka přirovnati se nedá.

¹⁾ Dr. Eug. Müller l. c. S. 21.; sr. J. R. Meyer, *Die Torricelliische Lehre etc.* Stuttgart. 1876. S. 21.; Du-Bois Reymond, *Die sieben Welträthsel.* Reden I. S. 408.

Příčina, že ve mnohých případech nemůžeme účinu ze příčiny a příčiny z účinu s matematickou jistotou dovoditi, leží v tom, že neznajíce poměru, v jakém jednotlivé vlastnosti hmotného tělesa k sobě stojí, nemůžeme jedné vlastnosti z vlastnosti druhé dovoditi. A k těmto vlastnostem náleží také způsob, kterým v každém tělese jeden tvar pohybu v druhý se proměňuje. Kdybychom znali všechny ostatní vlastnosti tělesa, přece bychom nebyli s to, abychom na př. již napřed určili s naprostou jistotou, že mechanická práce třením v teplo se promění. A proto poznáváme v dějstvu přírodním příčinu a účín často jen tak, jak po sobě následují. Poněvadž však pozorujeme, že ty neb ony příčiny pravidelně působí vždy tytéž účiny, dovozujeme z této jejich stálé a pravidelné působnosti indukivní zákon, jenž nás oprávnňuje, že můžeme pod stejnými podmínkami z týchž příčin na tytéž účiny vždy souditi. Ale neznajíce vnitřní souvislosti mezi těmito příčinami a jejich účiny, nemůžeme tvrditi, že kausální poměr mezi nimi jest naprosto nutný a proto nezměnitelný.

Tvrdíme-li však, že ve přírodě příčina od účinu často se liší, mohlo by se snad zdáti, že popíráme přírodovědecký axiom, podle něhož každá mechanická příčina se rovná svému mechanickému účinu. Než tu dospíváme již k druhému zákonu, jímž materialistická moderní věda možnost zázraku popírá.¹⁾

Ad 2. Zákon stálosti, podle něhož mají ve přírodě vždy stejné příčiny také stejné účiny.

Také tento princip jest pouhým empirickým tvarem metafysického zákona kausálního a zní: „Stejné příčiny mají stejné účiny.“ Ačkoliv zákon tento se zákonem zachování energie či rovnomocnosti přírodních sil těsně souvisí, přece se od něho věcně liší. V každém účinu, který nějaká příčina působí, jest rozeznávati moment kvantitativní a kvalitativní. I účiny, které se kvalitativně ode svých příčin liší, mají jistou kvantitu, která se kvantitě účinkující příčiny úplně rovná. Kdykoliv nějaká příčina působí svůj přiměřený účín, jeví při tom vždy pohyb, a pohyb tento i když kvalitativně se mění, jako na př. když tření působí teplo, zůstává ve všech svých různých tvarech kvantitativně vždy beze změny. Totéž kvantum pohybu, kteréž vynaložila příčina, aby účín způsobila, objevuje se, ačkoliv snad v jiném tvaru, také v účinu. Všechny různé tvary pohybu mohou se přese vši svou kvalitativní různost měřiti společnou jednotkou a co

¹⁾ Dr. Eug. Müller l. c. S. 17. ff.

do kvantity k sobě přirovnati. Kdyby příčina svůj pohyb v účinu sebe více změnila, přece míra tohoto pohybu zůstává beze změny. A proto zákon rovnomocnosti sil přírodních jen praví, že kvantum síly právě tak, jako kvantum hmoty, zůstává v celém všemíru stále veličinou konstantní.

Ačkoliv můžeme kvantitu každého účinu měřiti, nemůžeme nikterak z této kvantity souditi také na jeho kvalitu. A poněvadž kvalita účinu jest na jeho kvantitě úplně nezávislá, může míti účín při stejné kvantitě kvalitu nejrůznější. Pohyb může se proměnití buď v teplo, anebo světlo, anebo elektřinu atd. Ačkoliv teplo, světlo, elektřina kvalitativně se od sebe liší, přece kvantum síly, pokud se týče, kvantum pohybu v nich vynaložené jest jedno a totéž. Věta, že stejné příčiny působí stejné účiny, platí co do kvantity vždy, co do kvantity a kvality jen tenkrát, působí-li příčiny na stejné předměty. Jsou-li však tyto předměty různé, mají stejné příčiny jen co do kvantity stejné účiny, co do kvality se však liší. A proto jest zákon stálosti, podle něhož stejné příčiny mají stejné účiny, určitěji takto vyjádřiti: „stejně příčiny mají pod stejnými podmínkami vždy stejné účiny.“ Z toho také patrno, že přírodovědecké principy: „Příčina se rovná účínu a naopak,“ a „Účín se liší ode příčiny a naopak,“ si nikterak neodporují. Kdežto prvý princip praví, že příčina se vždy rovná účínu kvantitativně, vyjadřuje druhý princip různost kvality účínu naproti příčině.

Poněvadž však i tento zákon jest induktivní, zkušeností z dějstva přírodního odvozený, praví toliko, že stejné příčiny pod stejnými podmínkami mají ve přírodě stejné účiny. Avšak právě proto, že jest jen na empirii založen, nepraví, že stejné příčiny pod stejnými podmínkami působící s naprostou nutností musí míti stejné účiny. A proto ani tento zákon nevyklučuje mimořádného vlivu transcendentní Božské příčiny v dějstvo přírodní. Poněvadž Bohu jakožto Tvůrci a Zachovavateli všehomíru jsou všechny fyzické účinkující příčiny naprosto podrobeny, může Bůh v jednotlivých případech tyto příčiny tak pozměnití, že i tenkrát, když pod týmiž podmínkami jsou činný, působí zcela různé účiny, nebo může tyto podmínky tak upravití a zříditi, že byť i příčiny samy se neměnily, přece ve změněných poměrech jeví jiné účiny, než ty, ku kterým v obyčejných poměrech přirozeně směřují. Poněvadž kvantum pohybu pochází ze vnější příčiny, která těleso do pohybu uvedla, kvalita jeho však závisí na vlastní vnitřní povaze tělesa pohybovaného,

jest při každé fysické činnosti dvojí příčinu rozeznávati: jednu vnější, která kvantum pohybu určuje, a druhou pohybovanému předmětu immanentní, která kvalitu pohybu řídí. Kdežto mechanická přírodověda vysvětluje všechny přírodní činnosti jen ze vnějších příčin a jejich mechanického pohybu, dovozuje pantheistický monismus právě opačně veškeren život přírodní z principu přírodě immanentního. Podle jeho názoru má veškerá příroda numericky jen jednu podstatu, která jen jediným principem činnosti jest opatřena, a následovně jen jednu činnost jeví. A poněvadž tato podstata existuje s naprostou nutností, jest i každá činnost její naprosto nutná. Jak světové bytosti jsou činný, tak musí býti činný, jiné možnosti nemají. Každá odchylka od vývoje světového a jeho fysického zákona jest vyloučena, zázrak jest metafysický a naprosto nemožen.

Názor jak přírodovědeckého mechanismu tak i pantheistického monismu vyjadřuje jen jednu stránku dějstva přírodního, odezíraje ode stránky druhé jemu stejnou měrou podstatné. Blud obojího tohoto názoru záleží právě v jeho jednostrannosti a výlučnosti. Kdežto mechanismus vysvětluje dějstvo přírodní podle jeho kvantity a nezná důvodu pro jeho kvalitativní rozdíly, odůvodňuje pantheismus jen kvalitativní vlastnosti dějů přírodních a ignoruje jejich kvantitativní rovnomocnosti.

Filosofie křesťanská zahrnuje v sobě, co v obou těchto názorech jest správného, a vyhýbá se tak jejich jednostrannosti a výlučnosti.

Přírodovědeckému mechanismu působuje, že přírodní bytosti jen tenkrát mohou býti činný, když na ně vnější příčiny působí, a že jen vlivem těchto příčin mohou své vnitřní síly jeviti. A poněvadž zároveň učí, že svět není jedinou podstatou s jediným principem činnosti a s jedinou činností v celém všemmíru různě sice, ale jednotně se jevící, nýbrž že má tolik podstat, kolik bytostí, a že každá z těchto bytostí má svůj vlastní princip činnosti a že podle tohoto svého principu také svou činnost jeví, — vyvrací pantheistický monismus, jenž všechny přírodní činnosti z principu světové podstatě immanentního s naprostou nutností dovozuje. S druhé strany nevidí křesťanská filosofie v dějích přírodních pouhých rovnomocnin mechanického místního pohybu vnějšími příčinami do přírodních bytostí uvedeného, nýbrž připisuje všem jednotlivým přírodním bytostem vlastní, immanentní síly, které byvše vnějším vlivem či popudem z pouhé potenciálnosti

uvedeny do činnosti, podávají důvod pro kvalitativní rozdíly přírodních činností. Tak odmítá výstřednost mechanického názoru, jenž všecken přírodní život uvádí na pouhý mechanický pohyb z bytosti na bytosť vždy stejnoměrně, ačkoliv různotvárně převáděný. A poněvadž dokazuje, že veškera zákonitost, která se v dějstvu přírodního vývoje podle jeho kvantitativní i kvalitativní stránky jeví, není naprosto nutná a nezměnitelná, nýbrž toliko empirická, na zkušenosti založená, dovozuje zároveň, že možnost odchýlky od řádu fysického a jeho zákonů nedá se se přírodovědeckého stanoviska nikterak popírati.¹⁾

Ad 3. Zákon nepřetržitosti dějstva přírodního.

Zákon tento nevyjadřuje, než pravdu všeobecně známou, že všechny přírodní síly vzájemně působí, a následovně že všechny zjevy přírodního života stojí k sobě v poměru všestranné a vespolečné poměrnosti a odvislosti. Tento zákon již scholastikům známý vyjadřuje Leibnitz slovy: „Natura non facit saltus“, příroda nečiní nikde skoků. A proto také říkali scholastikové: „Supremum inferioris naturae attingit infimum superioris.“ Nejvyšší tvar nižších a nedokonalejších bytostí stýká se s nejnižším tvarem vyšších a dokonalejších bytostí. Sv. Tomáš o tomto zákonu praví: „Semper invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, . . . unde et beatus Dionysius dicit, quod „divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum.“²⁾

I z tohoto zákona dovozují mnozí přírodopysci nemožnost zázraků tvrdíce, že by Bůh, kdyby v jednotlivých případech činil od obyčejného a pravidelného řádu fysického výjimky, způsobil ve přírodě skoky a trhliny a porušil tak zákon kontinuity, jenž všechny jednotlivé přírodní bytosti v jeden jednotný harmonicky článkovaný celek spojuje a váže.

Co jest o tomto zákonu souditi?

Odezřeme-li od časového vývoje, kterému světové bytosti jsou podrobeny, a uvážíme-li tyto bytosti toliko v prostoru, vidíme, že všechny hmotné bytosti v prostoru současně spolubytují a na sebe vzájemně způsobem nejružnějším působí. Poněvadž jednotlivé bytosti nemohou přes prázdné prostory svých činností jeviti (non datur actio in distans), žádá zákon kontinuity, že světová hmota musí vyplňovati celý prostor, který zaujímá.

¹⁾ Dr. Eug. Müller l. c S. 22 ff.

²⁾ C. Gent. lib. 2. cap. 68.

Nepřetržitá rozsažnost hmoty v prostoru jest základem a podmínkou vespolečné a vzájemné součinnosti všech světových bytostí a tím také jednoty a harmonie celého všehomíru. Poněvadž hmota ve své rozloženosti v prostoru jest nepřetržitá, jeví také nepřetržitě a souvisle veškery své činnosti. Kdyby rozloženost anebo vzájemná součinnost hmoty byla na některém místě úplně přerušena a přetržena, zmizela by jednota všehomíru, a z nynějšího světa vzniklo by tolik světů, v kolik částí by se světová hmota roztrhla.

Než zákon kontinuity nikterak nežádá, že prostorná a dynamická (kinetická) souvislost světových bytostí musí býti všude v celém hmotném všemíru jedna a táž. Jen tenkráte by prostorná rozsažnost a vzájemná součinnost všech jednotlivých částí všehomíru musela býti všude jednodušejná, kdyby svět měl jen jednu jedinou podstatu s jediným principem činnosti. Poněvadž však každá jednotlivá bytosť, jak jsme již svrchu pravili, má svou vlastní podstatu a svůj vlastní princip činnosti, nežádá zákon kontinuity ani podstatné jednoty všech sil přírodních ani jednodušejnosti všech jejich vespolečných vztahů, nýbrž předpokládá toliko pouhou jejich jednotnost.¹⁾ Proto se nám všude ve přírodě jeví nejrozmanitější sdružení a skupení nejrůznějších bytostí, které, ačkoliv samy o sobě jsou více méně samostatny a samostatně působí, přece při tom v nejrůznější protiklady se rozcházejí. Poněvadž však tyto protiklady jsou podřízeny vyšší jednotě, ve které se těsně sdružují a sjednocují, proto sobě nejen neodporují, nýbrž právě naopak dokazují tím jasněji velebnou jednotu a harmonii světových bytostí při vši jejich neskončené rozmanitosti a pestrosti. Všechny světové bytosti řídí se ve svých činnostech týmiž všeobecnými zákony, které jsou takofka jednotným řetězem přese všecky jejich rozdíly a protiklady v jeden souladný a souhlasný celek je spojujícím. Než tu nelze zapomínati, že tyto všeobecné zákony, jak jest gravitace atd., ve své všeobecnosti nejsou ničím reálním, nýbrž pouhou abstrakcí našeho rozumu, a že ve skutečnosti má každá jednotlivá hmotná bytosť, ano každá nejmenší hmotná částice jak svou vlastní sílu a činnost, tak i vlastní zákon této činnosti. Ačkoliv tyto jednotlivé síly světových bytostí ve přírodním dějstvu nejrozmanitějším způsobem se spojují a skládají, přece se tím neruší, nýbrž toliko se přetvořují a pozměňují a tak schopnými se stávají, aby k dosažení společného cíle celého všeho-

¹⁾ Srv. str 324 sqq.

míru různým sice, ale při tom přece vždy jednotným způsobem spolupůsobily.

Než mimo nepřetržitou souvislost prostorné rozsáhnosti a vzájemné součinnosti světových bytostí jest nám ještě také jejich časový postup a rozvoj uvážiti a dokázati, že i tu vládne do jisté míry zákon kontinuity, že i tu platí princip: „natura non facit saltus.“

Zákon kontinuity mezi přírodními ději v čase po sobě následujícími a silami, které v těchto dějích působí, částečně se kryje se zákonem zachování energie. Poněvadž však zákon tento vysvětluje jen kvantitativní kontinuitu a ekvivalenci přírodních dějů, ale při tom odezírá od jejich kvalitativní stránky, nevysvětluje a nevyčerpává úplně zákona kontinuity.

Uvažujeme-li světové dějstvo tak, jak v čase po sobě všude ve přírodě se jeví, nemůžeme zajisté popírati, že všechny přítomné fyzické stavy ve všemmiru stojí v nepřetržité časové posloupnosti a vnitřní kausální souvislosti jak se stavy předchozími, tak i následnými, a že v této posloupnosti a kausální spojitosti není nikde mezery, nikde propasti, nikde trhliny, nikde skoku.

Avšak nevěrecká přírodověda připisuje tomuto zákonu kontinuity význam a platnost, jež přírodnímu životu zcela zřejmě odporuje. Předně hledí veškero přírodní dějstvo, které jest jen výsledkem harmonické součinnosti jednotlivých přírodních bytostí, uvést na jeden fyzický děj, tento děj vyjádřiti jedinou mathematickou rovnicí a z této rovnice všechny zjevy přírodní s naprostou nutností odvoditi.

Kdyby veškeren život přírodní byl jen jediným fyzickým dějem, jevila by se v něm jen jediná síla, kteráž by pak nutně jen jedinou podstatu světovou předpokládala. Než tento názor odporuje základním principům samé přírodovědy, která učí, že každá nejmenší hmotná částice, každý atom má svůj zvláštní princip činnosti, a že činnost každého složeného tělesa jest toliko výslednicí činností jednotlivých složek čili komponent jeho.

Mimo to, jak jsme ukázali, týká se rovnomocnost mezi fyzickými příčinami a jejich účiny jen jejich kvanta. Snaží-li se však přírodověda všechny přírodní zjevy z jediné fyzické síly mathematickou rovnicí dovoditi a určití, pak platnost zákona kontinuity příliš rozšiřuje. Ze zákona zachování energie plyne toliko, že vnitřní kausální souvislost přítomných přírodních dějů s ději minulými a budoucími platí jen o kvantitativní, nikoli však také

o kvalitativní stránce jejich. A proto nelze z kvality dějů přítomných nikterak souditi na kvalitu dějů minulých a budoucích. Jako příroda vůbec rozličné v sobě zahrnuje protiklady, které jsouce samy o sobě úplně samostatny, teprv v nějakém vyšším společném druhu neb rodu se harmonicky sdružují, tak i postup a vývoj dějstva přírodního jeví se ve velikém množství zcela samostatných družin a skupin dějů, jejichž současná součinnost ku společnému účínu nestojí v žádném kausálním poměru ani k těmto družinám a skupinám ani k ostatnímu dějstvu všehomíru. Je-li počet atomů, ze kterých se světové bytosti skládají, jak sama přírodověda tvrdí, nekonečný, přesahuje počet možných kombinací těchto atomů všecky naše představy. A proto nemusil se z těchto atomů náš nynější svět s naprostou nutností vyvinouti, jak monismus materialistický a pantheistický tvrdí, nýbrž mohlo z nich naprosto řečeno nekonečně mnoho jiných světů se utvořiti. A i o nynějším světě nelze tvrditi, že veškeren další postup a vývoj jeho tak, jak se děje, díti se musí s naprostou nutností, od níž není žádné odchýlky. Jak známo, hraje ve přírodním životě náhoda úlohu nad pomyslení důležitou. Tím ovšem nechceme říci, že jsou v oboru přírody zjevy, které nemají v úbec buď žádné příčiny, nebo které mají jen nedostatečnou příčinu. V tomto smyslu ovšem náhody není. Poněvadž však každý přírodní zjev jest v jistém smyslu samostatnou skupinou jednotlivých dějů, které společnou výslednicí v jeden celek splývají, může se státi, že dva aneb i více zjevů zcela nahodile ku jednotnému účínu se spojí. Materialismus zabíhá v názoru o významu a platnosti náhody ve přírodě do dvojí krajnosti. Buď vysvětluje vznik všech bytostí světových jakož i fysický řád vůbec z pouhé slepé náhody beze všeho vlivu transcendentní rozumné příčiny, aneb zamítá každou náhodu vůbec a prohlašuje vnější svět se všemi jeho bytostmi za výsledek naprosté nutnosti, s jakouž přírodní síly působí. Pravda jest jako obyčejně i tu uprostřed. Připouštíme-li v životě přírodním také náhodu, nepravíme, že mezi nahodilými účíny a jejich příčinami není žádné kausální kontinuity. Tolik jest však jisto, že mnohé kausální skupiny, které v dějích přírodních k jednotnému účínu spolupůsobí, nahodilými vlivy příčin vnějších a jejich různými kombinacemi přerozmanitě se pozměňují. A poněvadž tyto vnější vlivy a jejich kombinace jsou často téměř bezčtetny, není možno ze mnohých přírodních dějů s mathematickou jistotou jejich příští účíny určití a předpověděti.

Ku případům nahodilým jest také počítati události katastrofální, které, ačkoliv mají vždy své dostatečné příčiny, přece naproti obyčejným a pravidelným dějům přírodním jsou ději mimořádnými a neobyčejnými a v tomto smyslu nahodilými, kterých z jejich příčin nelze nikdy s fysickou jistotou určití.

To platí na př. o bouřích, smrštic, sopečných výbuších a vůbec o všech mimořádných a nahodilých zjevech přírodních. Ačkoliv zákon zachování energie i tu v poměru, v jakém upotřebovaná síla stojí ku svému účínu a jeho časovému trvání, má úplně svou platnost, přece tento zákon neurčuje časových zjevův a jejich postupu a vývoje s mathematickou jistotou. I kdybychom v každém jednotlivém přírodním ději znali zcela určitě kvantum jeho živé a utajené energie, přece bychom nemohli z tohoto kvanta nikdy mathematickým výpočtem určití jakosti účínu, který z proměny této dvojí energie bude následovati. Jakost účínu závisí částečně na určitém skupení a sdružení jednotlivých fysických prvkův a jejich sil, kteréž (skupení a sdružení) podmiňuje a určuje konkrétní činnost, jakož i individuální povahu jejich. A poněvadž tohoto určitého skupení a sdružení hmotných prvkův a jejich sil nežádá ani všeobecná kausální souvislost, ani individuální povaha prvků samých, neovládá žádný z uvedených zákonů (ani zákon zachování energie, ani zákon stálosti, ani zákon continuity) oboru mechanického dějstva ve přírodě tou měrou, že by zasahování jiných příčin v obor tento naprosto vylučoval. Poněvadž všechny tyto zákony ve své všeobecnosti jsou jen pouhými na empirii se zakládajícími abstrakcemi našeho rozumu, mají vesměs povahu jen relativní a podmíněnou. O naprosté jednotě a nutnosti těchto zákonů, která již svým logickým pojmem každou odchýlku vylučuje, nemůže býti ani nejmenší řeči.¹⁾

Na nesmírném jevišti fysikální přírody přiházejí se ještě jiné zjevy, kteréž vymykajíce se svou vnitřní povahou a přirozeností ze železného řetězu příčin pouhým mechanickým pohybem působících do řádu vyššího se povznášejí. Mínilme tu zjevy především života duchového.

Vesmír neskládá se toliko z bytostí hmotných, které ve všech svých činnostech nutnosti fysické jsou podrobeny, nýbrž na fysickém řádu hmotné přírody jest zbudován vyšší řád, řád bytostí tělesně duchových, rozumem a svobodnou vůlí obdařených. Bytosti tyto jsou svou tělesností ve fysickém řádu úplně zakořeněny

¹⁾ Dr. Eug. Müller. S. 25 ff.

právě tak, jako všechny ostatní hmotné bytosti. A vzhledem k té své tělesnosti jsou také zákonu o zachování energie podrobeny. Jest známo, že musí člověk své tělesné síly, které hmotnou práci strávil, zase pokrmem a nápojem nahrazovati, podobně jako ostatní organické přírodní bytosti. V této příčině děje se v člověku záměna různých tvarů jedné a téže energie podobným způsobem, jako všude jinde ve hmotné přírodě. Když na př. člověk rychle běží, proměňuje se v něm živá energie v teplo, právě jako v každém jiném pohybovaném tělese a p. Avšak co v této příčině především padá na váhu, to jest duchová stránka člověka, kterou člověk není zaštipen ve hmotnou přírodu, nýbrž kterou nad tuto přírodu se povznáší. A poněvadž duchovou svou stránkou není částí hmotné přírody, není také jejím fysickým zákonům přímě podroben. Proto také nemá zákon zachování energie na duchový život lidský „per se“ žádného vlivu. Poněvadž však člověk není číře duchovou bytostí, nýbrž bytostí tělesně-duchovou, závisí ovšem nepřímě také ve svých duchových činnostech na hmotné přírodě a fysických zákonech jejích. Člověk může však svým duchem ne sice přímě a neprostředně, ale prostřednictvím těla svého ve hmotnou přírodu a dějstvo její nejrozmanitějším způsobem zasahovati a různé změny v ní působiti. A poněvadž duše lidská jest podstata jednoduchá, nesmrtelná, jest možnost působnosti její na vnější přírodu v jistém smyslu neobmezena a nevyčerpatelna. Míra a intenzita této působnosti, závisějíc na svobodě lidské, nedá se nikdy a priori určití. Člověk uvádí svou práci ve vnější přírodu různé pohyby, změny atd., které se z činnosti pouhých sil fysických nedají nikterak vysvětliti. Příčina veškeré lidské práce ve hmotné přírodě není takto obsažena ve fysickém řádu a jeho zákonech, nýbrž jest nad tento řád povznesena.

Každý výkon práce lidské, jako vzdělané pole, průmyslový závod, příbytek lidský, pomník na památku některého výtečníka zbudovaný, každá nová kniha atd., ačkoliv se jeví ve hmotné přírodě, přece svou příčinou se povznáší nad veškeren obor řádu fysického. Neboť myšlenky, ve kterých člověk pojímá své dílo ještě před rozhodnutím vůle, jimž dává podnět k jeho vykonání, nejsou ve vnější hmotné přírodě obsaženy, nýbrž náležejí k vyššímu, duchovému řádu. Že myšlení a chtění lidské působí přemnohé zjevy a děje ve fysickém řádu, o tom ani nejuvstřednější materialista nemůže pochybovati. Pravdu tuto nám s naprostou evidencí zaručuje naše vlastní sebe-

vědomí. A může-li již člověk jakožto obmezená tělesně-duchová bytost působiti mnohé změny ve hmotné přírodě, kterých příčiny fysické působiti nemohou, může Bůh jakožto bytost všemohoucí a fortiori v běh přírodní svobodně zasahovati, kdykoliv toho potřebu uznává.

Při jednoduché povaze ducha lidského nelze ovšem přesně určití, kam až vliv jeho na vnější přírodu sahá a kde má meze, kterých nemůže překročiti. Ale často stačí i nejmenší míra pohybu, by i nejvelkolepější účiny ve vnější přírodě způsobil. Často může člověk nepatrným tlakem na péro (na př. při pušce) hrůzoplné síly ve přírodě rozpoutati. I nastává otázka, kde má tento tlak na péro poslední důvod a svou účinkující příčinu? Snad v mechanickém pohybu prstu? Ale kdo pohyboval prstem? Zajisté ruka? Ale jak přišla do pohybu ruka? Motorickými nervy. Kdo však uvedl v pohyb tyto nervy? Mozek. Ale odkud přišel pohyb do mozku? — Nechceme-li v této řadě příčin účinkujících buď postupovati do nekonečna, aneb se točiti v kruhu, nezbyvá, než za to míti, že lidský duch sám pokynem vůle k tomuto pohybu všech vytčených, tělesných ústrojů prvý dává podnět. A je-li tomu skutečně tak, jak nelze naprosto ani pochybovati, není již pravda, že pohyb právě tak, jako hmota a její síla, jest veličinou naprosto stálou a nezměnitelnou. Může-li tedy již duch lidský ve hmotu různé nové pohyby uváděti, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že i Bůh může mimořádně v běh přírody zasahovati, v jednotlivých případech jej pozměňovati a tak mimořádné zjevy či zázraky působiti.

Ale i kdyby člověk svými činnostmi neuváděl nového pohybu ve hmotnou přírodu, přece ještě proti možnosti zázraků nelze ničeho namítati. Nepůsobí-li člověk nového pohybu, jest mu zajisté aspoň takový vliv na vnější přírodu připisovati, že může pohyb v ní již existující řídit k účelům, které mu (pohybu) sám úmyslně vytknul. Člověk může pohyb hmotných bytostí buď urychlovati neb zadržovati, může pohyb slabší pohybem silnějším překonávati, v různý směr jej uváděti atd. Tohoto vůdčího a řídicího vlivu člověka na pohyb přírodní nebudou zajisté ani materialisté popírati. Ačkoliv nevíme, jak člověk tento fysický pohyb vede a řídí, přece jest naprosto jisto, že ho vede a řídí. Způsob, kterým účinkující příčiny působí, jest nám vůbec tajuplnou záhadou. Vždyť ani nevíme, jakým způsobem pohyb z tělesa na těleso přechází. Jen tolik jest nám známo, že změna směru pohybu jest něčím, co

pohybu samého nemění. Ať se směr tento jakkoli mění, pohyb sám ničeho netratí na své síle, rychlosti atd. A proto není, naprosto řečeno, ku změně směru pohybu ani třeba, aby za tím účelem nějaký nový pohyb byl vzbuzen.¹⁾ Uvážíme-li však, že již člověk svou činností, kterou řídí pohyb hmotných bytostí, působí tak podivuhodné účiny ve vnější přírodě, co jest teprv říci o Bohu, bytosti vševědoucí a všemohoucí?!

A proto i když připustíme zákon o zachování hmoty, o zachování energie, a zachování pohybu jakožto vnějšího účinku a projevu této energie v tom rozsahu a dosahu, jak jej přijímá moderní přírodověda, mají zázraky ve hmotné přírodě ještě dosti místa. —

Od vyvrácení ostatních námitek, které nevěra proti zázrakům činí, můžeme již upustiti, a to proto, poněvadž všechny tyto námítky popírají možnost zázraků z týchže důvodů buď filosofských anebo přírodovědeckých, které jsme právě uvážili a ocenili.

Rozum lidský, chce-li podle logických zákonův důsledně mysliti, musí k tomuto závěru dospěti: mimo tento viditelný svět existuje jiná ještě bytost, vševědoucí a všemohoucí, která tento svět z ničeho stvořila, do pořádku uvedla, v bytu a v pořádku jej udržuje a k cíli mu vytknutému řídí, a kdykoliv k dosažení tohoto cíle jest nutno, i mimořádně a výmínečně v běh světový zasahuje. Toť požadavek zdravého rozumu, proti němuž ani filosofie, ani přírodověda, nechce-li odporovati sama svým vlastním principům, nemůže žádné podstatné námítky činiti.²⁾



¹⁾ Bonniot l. c. S. 56 ff.; Dr. Eug. Kadeřávek: O jsoucnosti a bytnosti Boží. Praha 1897. str. 195 sqq.

²⁾ Stimmen aus Maria Laach. VIII. Bd. Die Wunder vor dem Forum der modernen Wissenschaft. Von Jos. Knabenbauer. S. 1 ff., 241 ff.

L. Křesťanský a materialisticko-pantheistický názor o světě.

§ 112.

Tři jsou především otázky, okolo nichž se každý názor o světě otáčí: „odkud“, „čím“ a „k čemu“ jsou všechny světové bytosti? Poněvadž Genese dovozuje původ světa ze stvoření z ničeho všemohoucí vůlí Boží, udává také cestu, která vede k řešení dvou ostatních otázek, čím jsou a k čemu konečně směřují všechny stvořené bytosti, a klade tak základy k názoru o přírodě a o světě, na kterých křesťanská filosofie proti materialismu a pantheismu vždy nepohnutě stála.

1. První předůležitá pravda, kterou křesťanský názor o světě hlásá, záleží v nauce o skutečné, reální existenci tohoto vnějšího světa. Svět a jeho jednotlivé bytosti nejsou pouhým fenomenem, pouhým pomíjejícím jevem, pouhým vzdušným záludem, jako jest „fata morgana“, nýbrž jest reální, skutečnou bytostí. Svět není také pouhým výplodem mé myslící úsoby, pouhou mojí subjektivní myšlenkou, kterou si jen jakožto něco objektivně existujícího před sebe kladu, nýbrž existuje mimo mne, mimo můj rozum a jeho myšlenku. A proto i kdyby nebylo žádného stvořeného rozumného ducha, jenž by svět poznával a myslel, přece by svět existoval, maje svoji existenci sám v sobě (nepravíme: „od sebe,“ nýbrž „v sobě“, což jest tu přesně odlišovati), úplně nezávisle na mé myslící úsobě. Lichá a absurdní jest tedy každá filosofská soustava, která světu tuto jeho reální, na našem poznání zcela nezávislou skutečnost upírá, jako činí Fichte, Neokantiáni, Schopenhaueriáni a dlouhá řada moderních fysiologů.

Fichtovi jest svět se všemi bytostmi pouhým výplodem myslící úsoby (des denkenden Ich), která jediná má do sebe skutečnou reálnost. Všecky bytosti mimo tuto naši úsobu nemají žádné objektivní existence, nýbrž jsou pouze našimi subjektivními myšlenkami, které si však jakožto objektivně existující bytosti před-

stavujeme a tímto představováním mimo sebe klademe.¹⁾ Jako Fichte, popírá věcnost vnějšího světa veškerý idealistický pantheismus.

Mnozí z Neokantiánů poslední doby, jako na př. F. A. Lange, Albert Riehl, Ern. Laas, H. Waihinger, Gyžycki a j. pokládají svět rovněž za představu, kterou si člověk sám tvoří, aneb za pouhou affekci jeho organisace. Jen lidská úsoba sama má do sebe skutečnou reálnost. Tato neokantická nauka nazývá se obyčejně „solipsismem“. Také H. Lotze připisuje pouhému „malosvětu“ (mikrokosmu) t. j. člověku skutečnou existenci.²⁾

K Neokantiánům se v této příčině druží mnozí moderní fyziologové, jako Weber, Rokitský, Czermak, Helmholtz a j., kteří světové bytosti a jejich smyslné zjevy mají pouze za výplod dojmů našich čidel. Podle jejich názoru nejsou barva, kvantita, kvalita, prostornost atd., jakož i ostatní hmotné vlastnosti těles v tělesech samých, nýbrž toliko v subjektivním našem dojmu, který tato tělesa působí na naše čidla zraková, sluchová atd. A poněvadž jen vnější vlastnosti těles poznáváme, nevědouce ničeho o jejich vnitřní bytnosti, záleží prý vlastně všecko naše poznání hmotného předmětenstva v našich subjektivních dojmech či affekcích. Má-li předmětenstvo nějakou skutečnou existenci, má-li skutečnou nějakou bytnost v sobě, a jaká jest, má-li tato bytnost nějaké objektivní vlastnosti, a jaké jsou, o tom prý ničeho věděti nemůžeme. A proto vlastně všechno naše poznání týkající se vnějšího předmětenstva záleží v pouhém subjektivním klamu, jak výslovně někteří z těchto fyziologů praví.³⁾

Proti těmto bludům učí křesťanská filosofie, že svět má skutečnou věcnou jestotu a není ani pouhým pomíjejícím projevem božstva ani pouhou subjektivně objektivisovanou ideou myslící úsoby, ani pouhou affekcí našich čidel. Toť prvá základní pravda, na které svůj názor o světě buduje.

2. Ačkoliv má svět do sebe jestotu věcnou, není přece věčný, nýbrž byl tvůrčím konem Božským v čase z ničeho stvořen. Toť druhá stežejná pravda, na níž jest křesťanský názor o světě zbudován.

Ke tvůrčímu konu nebyl Bůh žádnou nutností (neque per externam coactionem neque per internam necessitatem) určen, nýbrž rozhodl se k němu a vykonal jej úplně svobodně.

¹⁾ Stöckl: Geschichte der Philosophie. Mainz 1889. 2. Abth. 3. Aufl. S. 244 ff.

²⁾ Tilm. Pesch, Instit. phil. nat. Frib. Brisg. 1880. p. 545.

³⁾ Taine: Der Verstand. Autoris. deutsche Ausg. Bonn 1880. Bd. 2. S. 11.

Poněvadž Bůh stvořil svět svobodným konem, jest ve světě a jeho jednotlivých bytostech moment nahodilosti a nutnosti rozeznávati. Pokud svět byl od Boha svobodně stvořen, jest bytostí nahodilou, jež jest ku svému bytu úplně nelišna. Svět dokud neexistoval, mohl existovati, a nyní, když existuje, může zase neexistovati. — Poněvadž však svět, jak jsme viděli, reprezentuje zobrazenou soustavu ideí či myšlenek Božských, má do sebe v této příčině ráz nutnosti.

Bůh mohl stvořiti svět i nestvořiti. Stvoření i nestvoření záviselo úplně na svobodné vůli Boží. Když se však jednou ustanovil, že svět stvoří, mohl toto stvoření provesti a uskutečniti jen podle nějakého ideálního plánu, jež měl ve svém Božském rozumu od věčnosti. I u Boha jako u každé intelligentní bytosti platí: „Nihil volitum, nisi praecognitum“. Avšak Bůh mohl z nesčetného počtu možných světů, které ve svém rozumu ideálně od věčnosti choval, voliti, kterýkoliv chtěl. Ale jakmile tento svět vyvolil, musil jej tak stvořiti, aby svému ideálnímu vzoru úplně byl přiměřen. Mezi Bohem jakožto ideálním pravzorem tvorstva a mezi tvorstvem jakožto obrazem Božského pravzoru musí býti shoda naprostá. Poněvadž Bůh ve své činnosti na venek nemůže odporovati své bytnosti a následovně také jestotě věcí a zákonům této jestoty ve své bytnosti od věčnosti ideálně obsaženým, musí i ve fysickém světovém řádu vládnouti normy a zákony, které jsou v této příčině naprosto nutny. Proto jest na př. zholo nemožno, aby svět na Bohu nezávisel, aby nebyl bytostí „ab alio“, aby nebyl harmonickým, jednotným celkem, aby byl kruh čtverhraný, prostor měl čtyry rozměry atd. Všecky ontologické, geometrické, matematické absurdnosti jsou i pro Boha naprostou nemožností. S těmito zákony jestoty nesmí se však zaměňovati nynější řád fysický a zákony jeho. Tyto jsou nutny a nezměnitelný jen pro tvorstvo, které jest jim podrobno, nikoliv však pro Boha, jenž také jiný svět s jiným fysickým řádem s jinými zákony mohl zříditi. A i když Bůh tento svět stvořil s nynějšími jeho empirickými zákony, řídí a spravuje jej s mocí naprosto neobmezenou a může, kdykoliv vyšší účely toho žádají, od jeho pravidelného běhu odchýlky a výjimky učiniti.

Poněvadž jest bytnost Božská nekonečná, může se také nesčetně mnohými způsoby na venek jeviti. Ale ať se Bůh jeví jakýmkoliv způsobem, vždy obráží v tomto jevu nějakou ideu. A jako idey Božské, jsouce entitativně Bohem samým, naprosto mezi sebou

souhlasí, není možno, aby jejich vnější projevy ve stvořených věcech sobě nějak odporovaly.

Svět byl podle jednotného plánu stvořen, podle jednotného plánu jest zřízen, podle jednotného plánu v bytu jest zachováván a spravován, podle jednotného plánu spěje ku poslednímu cíli svému. Nikde není ve tvorstvu prázdných mezer, nikde nepřeklenutelných propastí. Svět a jeho jednotlivé bytosti nejsou účinem slepého nerozumu, nýbrž dílem od věčnosti úplně promyšleným a proto eminentně rozumným. Je-li však vesmír dílem eminentně rozumným, má také i eminentně rozumný účel. A to platí nejen o všemíru jakožto celku, nýbrž i všech jeho jednotlivých bytostech. Nic není ve tvorstvu nerozumno a bezúčelno, i když člověk svým obmezeným a slabým rozumem v každém jednotlivém případě této rozumnosti a účelnosti nepoznává. Jak vznešenou cenu má podle tohoto křesťanského názoru každá bytost stvořená! Sám Bůh, bytost vševědoucí a všemohoucí, Stvořitel a svrchovaný Vládce nebe a země, tak ji cenil, že od věčnosti na ni myslil a pak v čase podle odvěčné své myšlenky ji uskutečnil! A poněvadž Bůh jeví v každé věci nějakou myšlenku, také se o ni stará a ji řídí, aby došla cíle, k němuž ji ve své myšlence od věčnosti určil. A pečuje-li o každou i nejmenší a nejnepatrnější stvořenou bytost, i o tu „polní trávu“, která, jak Božský Spasitel praví, „dnes jest a zítra do peci vhozena bývá“,¹⁾ jaká musí teprv býti jeho starost a péče o člověka, v němž nejen ideu svou uskutečnil, jako v ostatních stvořených bytostech, nýbrž jehož k obrazu a podobenství svému stvořil a pánem a králem celého všemíru na místě svém ustanovil! —

Poněvadž svět byl stvořen podle ideálního plánu, musí v sobě obsahovati nekonečnou pestrost rozličných bytostí. Tato mnohost a rozmanitost jeví jednak konečnost a obmezenost stvořených bytostí, jednak zase nekonečnou moudrost a všemchoucnost Boží, a to způsobem mnohem skvělejším, než kdyby byl Bůh jen jediný řád bytostí, s jedním druhem jedinců, aneb konečně jen jedinou bytost stvořil, jak výslovně svatý Tomáš učí: „*Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Producit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem,*

¹⁾ Mat. 6. 30.

suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura.“¹⁾)

Ze mnohosti a rozmanitosti plyne také n e r o v n o s ť stvořených bytostí. Rozumu se přičí každá nauka, která přirozené rozmanitosti jakož i různosti a nerovnosti světových bytostí neodvozuje ze všemohoucí vůle Boží, nýbrž ze slepé náhody, pokud se týče, z naprosté fyzické nutnosti, jak nauka materialistická činí, aneb z rozličných stupňů sebeuskutečňování a sebeprojevování naprosté bytosti, jak pantheismus učí, nebo konečně ze dvojího principu, dobrého a zlého, jenž podle nauky dualistické v různých světových bytostech různým způsobem spojen a smíšen jest.

Ačkoliv tvorstvo z nesčetného množství bytostí nejrozmanitějších se skládá, přece jest j e d n o t n ý m c e l k e m, avšak celkem jen ř a d o v ý m, nikoliv p o d s t a t n ý m. (Est unum ordinis, non unum simpliciter vel unum essentiae.) Jednotlivé přírodní říše: nerostvo, rostlinstvo, živočišstvo — a jednotlivé druhy těchto říší jsou přísně od sebe odděleny, není žádného nenáhlého organického přechodu z říše do říše, z druhu do druhu, a přece lze ve veškeré přírodě pozorovati pravidelný postup a pokrok z bytostí nižších k bytostem vyšším a dokonalejším až ke člověku, jenž jsa svým tělem rovněž bytostí hmotnou tento pravidelný postup bytostí přírodních ukončuje a dovršuje. Člověk stojí podle své tělesné s t r á n k y na nejvyšší spruce stupnice bytostí pozemských, podle své duchové stránky však vysoko nade všecko hmotné tvorstvo se povznáší a tvoří střední člen, jenž tento viditelný svět se světem číře duchovým slučuje. Uvážíme-li tyto tři světy: hmotný svět, člověka a anděly, jak ohromné rozdily dělí tyto světy od sebe! A přece všecky stojí v nejtěsnějším styku a vztahu. Všecky stvořené bytosti bez rozdílu od nejmenšího hmotného prášku až po nejvyššího Serafa spolupůsobí podle sil sobě vrozených a podle zákonů těmto silám vyměřených k uskutečnění účelu celému všemumíru vytknutého, jenž konečně ve slávě a chvále Tvůrce samého záleží. Poněvadž všechny stvořené bytosti jsou jedním světem jen ve smyslu řadovém, nikoliv však ve smyslu podstatném, má každá stvořená bytost svou vlastní bytnost, kterouž jest tou právě bytostí, kterou jest, a kterou se od každé jiné bytosti dělí, a není jen částí, jen údem, jen kmenem, jen ratolestí

¹⁾ I. qu. 47. art. 1. in corp.

jednoho a téhož světového fyzického organismu, jak pantheismus učí. Bytosti stvořené nejsou proto od sebe toliko rozlišny, jako větve jednoho stromu, údy jednoho těla, nýbrž jsou úplně rozdílny, což neplatí jen o bytostech různých druhův a rodů, nýbrž také o bytostech téhož rodu a druhu. Člověk A a člověk B nejsou jedním člověkem, jenž v A a B toliko lišného dochází projevu, podobně jako vegetativní princip celému stromu společný ve dvou jeho ratolestech lišně sice, ale přece úplně jednotně působí, nýbrž jsou dvěma člověky úplně samostatnými. A totéž platí o všech ostatních světových bytostech.

3. Není-li svět věčný, nýbrž je-li od Boha stvořen v čase, pak má také v Bohu svůj poslední cíl. Toť další důležitá pravda křesťanského názoru o světě.

Jako svět z Boha vyšel, učí filosofie křesťanská, tak se zase kdysi k němu vrátí, aby na věky ústy člověka, svého velekněze, Tvůrci chválu vzdával, jeho velebil. A aby svět, a na prvním místě člověk, tohoto cíle také došel, proto jej Bůh v bytu zachovává, se všemi jeho fyzickými činnostmi spolupůsobí a svou otcovskou prozřetelnou péčí a láskou veškeren život a vývoj jeho k cíli vytknutému řídí.¹⁾

Moudrost a láska Božská jeví se především v životě lidském. Co mudřec starozákonný praví o Božské moudrosti, může každý člověk v jistém smyslu k sobě vztahovati. Bůh od věčnosti osobní láskou mě miloval a proto od věčnosti ustanovil mé stvoření a vykoupení. „Od věčnosti ustanoven jsem a od pradávna, prvé než země učiněna byla. Ještě nebylo propastí, a já již počat byl, aniž se byly ještě studnice vyprýštily, ani ještě hory u veliké tíži nestály: před pahrbky jsem se zrodil. Ještě než byl učinil (Bůh) zemi a řeky a stěžeje okrsku zemského.“²⁾ Dříve než Bůh všecky tyto věci stvořil svým všemohoucím slovem, ustanovil již také, že mne z ničeho stvoří. A z této nicoty uvedl mne z pouhé lásky do skutečnosti, učinil mě skutečnou bytostí. Neučinil mne ani bezživotným nerostem, ani bezcitnou rostlinou, ani nerozumným zvířetem, nýbrž „učinil mne“, jak královský pěvec praví,³⁾ „málo menšího andělů, slávou a ctí korunoval mne a ustanovil mne nad dílem rukou svých. (Gen. 1, 28.) Všecko položil pod nohy mé, ovce i voly všecky, nadto i zvěř

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach. XIII. Bd. Gott und die Naturordnung. Von T. Pesch. S. 314 ff., 424 ff., 479 ff.

²⁾ Přisl. 8, 23 – 26.

³⁾ Žalm 8, 6 sqq.

plní. Ptactvo nebeské, i ryby mořské, jež procházejí stezky mořské.“ Učinil mne obrazem a odleskem svého vlastního života, učinil mne zrcadlem, v němž se ustavičně sám shlíží. Dal mi nesmrtelnou duši, podobnou své vlastní jednoduché duchové podstatě a tuto mou duši obdařil rozumem a svobodnou vůlí a uschoopil mne, abych ho poznával a miloval podobným způsobem, jak sám se poznává a miluje.

Moudrost a láska Boží dala mi tedy původ a jest proto také mým posledním cílem, k němuž jest mi spěti. A tato moudrost a láska Boží ozařuje a zahřívá svým nebeským světlem a teplem veškeru mou bytnost a jestotu: mou duši i mé tělo, můj rozum i mou vůli — veškeren můj lidský život v jeho nesčetných projevech. V tomto světě a teple Božské moudrosti a lásky povznáší se můj duch na perutech orlich až do výšin nebeských a patří žasnoucím okem na všecku tu krásu, lahodu, něhu a harmonii stvořených bytostí a cítí ve svém srdci přemocnou předtuchu nekonečné krásy, lahody, něhy a dobroty Toho, jenž své Božské vlastnosti a dokonalosti ve všemmíru jen slabým a matným paprskem lomeného světla obráží. A poněvadž vím, že jen moudrost a láska Boží jest mým původem a posledním cílem, jak útěchyplný jest život můj i v nejhorších křížích a souženích! I když srdce mé kruší bol, jsem přesvědčen, že i tu můj Tvůrce svou moudrost a lásku mi na jevo dává a konečně vše k mému dobru a prospěchu obrací.

Víra v Boha, Stvořitele nebe i země, vlévá v duši lidskou tolik pravdy, světla, blaha, míru a útěchy, že člověk ani tenkrát, když jím strasti zmitají, nepokládá života svého za nerozumné a nesnesitelné břemeno, ale kráčí hrdinně za cílem svým, dobře věda, že mraky bídy a strasti v tomto pozemském životě jen proto se nad jeho hlavou kupí, aby mu jednou slunce Božské pravdy a dobroty tím skvěleji a krásněji zazářilo.

Jak velebný jest lidský život, jež víra v Božskou moudrost, dobrotu a lásku zlatou obrubou důvěry a odevzdanosti do všemohoucí vůle Boží lemuje!

4. A nyní popatřme na hrůzoplný obraz názoru o světě a člověku, jak jej nám *a)* materialismus a *b)* pantheismus před oči stávi.

Kdo stvoření světa z ničeho popírá, ten na otázku po původu světa buď odpovídá: svět existuje sám sebou a naprostou nutností od věčnosti, amimo tento svět není žádné jiné bytosti, není

Boha. Tak učí materialismus. Anebo má za to, že veškeren svět pochází z bytnosti Božské, jest samou bytostí Božskou, jak pantheismus hlásá. Obě tyto soustavy jsou nerozumny, poněvadž prvním a základním logickým zákonům odporují a ve svých praktických důsledcích lidský život činí nemožným.

ad a) Co se jmenovitě materialismu týká, tuť jest podotknouti, že přírodovědy podle svých principů jsou naprosto nekompetentní, aby o původu, o vnitřní povaze a cíli světa nějaký nález učinily. Neboť otázka jakým způsobem tento svět vzniknul, není, jak jsme již častěji se vším důrazem vytkli, přírodovědecká, nýbrž metafysická. Poněvadž však přírodověda vysvětluje smyslné zjevy přírodní jen z jejich nejbližších fysických příčin a stanoví zákony, podle kterých tyto fysické příčiny působí, nemůže o posledních příčinách a nejvyšších důvodech smyslných zjevů věci ničeho tvrditi. A osměluje-li se přece z nejbližších příčin fysických poslední a nejvyšší důvody světa odvozovati, překračuje již meze přírodovědecké a zabíhá do oboru metafysického, zaměňujíc takto fysiku s metafysikou.

Tohoto bludu se dopouštěli již ve starověku Jonikové, kteří posledního původu a důvodu všech věcí hledali ve tvaru hmoty (v „ὕλης εἶδει“),¹⁾ a dopouštějí se ho nyní všichni onino přírodopytci, kteří stvoření světa z ničeho popírají tvrdíce, že mimo hmotu, její síly a činnosti těchto sil není žádné jiné skutečné bytnosti.

Je-li však hmota jedinou bytostí, potom ovšem existuje od věčnosti a jest posledním důvodem nejen bytostí nerozumných a jejich fysických činností, nýbrž i bytostí rozumných a jejich duchového života. Co se však způsobu týká, kterým vznik všech světových bytostí ze hmoty od věčnosti existující vysvětlují, tu se ve svých názorech rozcházejí. Nyní, jak jsme viděli, převládá nauka, že se hmota skládá z nesčetného počtu atomů, které různým způsobem se skládajíce a rozkládajíce jednotlivé světové bytnosti ze sebe vytvářejí. I co do povahy a vlastností jednotlivých atomů ve svých domněnkách se neshodují. Někteří připisují jim jen pouhou hmotnost beze všech sil, jiní zase upírajíce jim tuto hmotnost, pokládají pouhé síly za jejich vnitřní bytnost a podstatu. Vznik jednotlivých světových bytostí odvozují jedni z mechanického pohybu jednotlivých atomů, jiní zase ze psychického života, který atomům připisují. A tento mechanický pohyb buď

¹⁾ Dr. Karl Haffner: Grundlinien der Gesch. der Philosophie. Mainz 1891. S. III.

vytvořil náhodou tento svět aneb byl k tomuto vytvoření naprostou fyzickou nutností determinován, podobně jako i psychický život, kterým jednotlivé atomy jsou obdařeny. Poněvadž pak slepá náhoda jakožto poslední důvod všech věcí zdravému rozumu zcela evidentně odporuje, převládá mezi moderními materialistickými přírodopytci názor, že svět a všechny zjevy jeho dějstva a života jsou následkem a účinem naprosto nutná evoluce hmoty.

Podle materialismu jest hmota tohoto světa věčná, a mimo hmotu není žádné jiné věčné mimosvětové, rozumem a svobodnou vůlí obdařené bytosti. Hmota tedy sama sebou vytvořila ze sebe všechny světové bytosti. A jako ze světové hmoty všechny bytosti vznikly, tak také zase v této hmotě zaniknou. I život můj jest pouhým účinem a výplodem buď slepé náhody nebo fyzické všecken život přírodních bytostí železným řetězem svírající nutnosti. Ze hmoty jsem se vytvořil, toť můj původ, — ve hmotě se zase kdysi rozplynu, toť můj poslední cíl, k němuž spěji. Nejsem bytostí o sobě a pro sebe, nejsem osobností, jež má svůj vlastní život, nýbrž jsem toliko nahodilým shlukem atomů, jehož veškeren život záleží v pouhém mechanickém, lokálním pohybu. A poněvadž život veškerého světa vůbec jest jen mechanickým pohybem částí, ze kterých se skládá, jsem i já toliko jedním nepatrným kolečkem ohromného světového velestroje. A jako kolečko na stroji jest samo o sobě bez významu a jen jakožto část mechanického celku má cenu a důležitost, tak i já jakožto bytost o sobě uvažovaná nejsem zhola ničím a nejsem také k ničemu. O osobní mé důstojnosti nemůže býti ani nejmenší řeči. Jen jakožto část světového mechanismu měl bych nějakou cenu a důležitost, kdyby tento mechanismus sám měl nějaký rozumný účel. Než mechanismus tento jak beze všeho rozumného, ideálního plánu vznikl, tak také nespěje k žádnému rozumnému účelu. Bezúčelně vzniknul, bezúčelně se pohybuje a vyvíjí. Poněvadž nemá žádného rozumného účelu mimo sebe, k němuž by svým vývojem směřoval, vzniknul, aby vzniknul, pohybuje a vyvíjí se, aby se pohyboval a vyvíjel. I já sám jen proto jsem přišel na tento svět, jen proto žiji, lopotím se a pracuji, abych svou měrou napomáhal světovému velestroji se pohybovati a točiti. Poněvadž však tento pohyb jest úplně bezúčelný, nemá ani život můj rozumného účelu. Veškeren můj život toť pouhý mechanický pohyb nejmenších hmotných částic, ze kterých se skládání. Můj život jest ve všech svých projevech podroben téže fyzické nutnosti, jako všechny ostatní světové bytosti: zvířata, rostliny a nerosty.

Nemám žádného duchového života, žádné svobody. Mé skutky jsou touze železnou nutností determinovány, jako všecken život přírodní. Poněvadž však dosavadní lidský život jest zbudován na svobodě lidské, jest ve svém nejbytnějším jádru pochyben a zvrácen, a nynější člověčenstvo má svatou povinnost, aby ze života jak jednotlivce tak i rodiny, jak obce tak i society vůbec vyhladilo všechny pojmy a zásady nábožensko-mravní, ano vůbec všecky idey transcendentální.

Toť perspektiva, kterou materialismus společnosti lidské do budoucnosti otevírá. Že tato perspektiva není pouze subjektivním bludem a příznakem neoprávněného skepticismu, o tom zajisté nezvratný důkaz podává moderní socialismus a anarchismus ve všech svých různých tvarech, ve kterých v poslední době se jeví. Kráčíme vstříc budoucnosti, která ve svém lůně chová hrůzy, jichž člověčenstvo dosud ještě nezažilo.¹⁾

ad b) Neméně hrůzyplný jest obraz, který o světě a o životě lidském pantheismus před zraky naše předvádí.

Kdo nesmysl materialismu zamítá, avšak stvoření světa z ničeho připustiti nechce, tomu nezbyvá, než svět a hmotu za Božskou bytosť samu aneb aspoň za jednu její část prohlásiti, jak činí pantheismus, pokud se týče, semipantheismus (emanatianismus). Tím že pantheismus jestotu Božskou a jestotu tohoto světa buď zcela aneb aspoň z části ztotožňuje, ničí jednak konečnost, nahodilosť, podmíněnosť, závislosť, měnitelnosť tohoto světa, jednak však také nekonečnost, nutnosť, nepodmíněnosť, nezávislosť a nezměnitelnosť Božskou. Je-li tento svět podstatou Božskou, má nezbytně vlastnosti, které se kontradiktoricky naprosto vylučují. Nebo nekonečnost vylučuje konečnost, nutnosť vylučuje nahodilosť atd. A připisuje-li nieméně pantheismus tyto kontradiktoricky sobě protivné vlastnosti světu a hmotě, buduje svou nauku na očividném logickém sporu. Jest zajisté důkazem hrozného logického zmatku, tvrdí-li pantheisté, že Bůh nestvořil světa ze hmoty od věčnosti existující, jak dualismus tvrdí, ale že jej sám ze sebe, ze své vlastní Božské jestoty vyronil. Mluví-li tedy pantheismus o stvoření, dopouští se očividného klamu. Každá nauka, která neodvozuje původu světa z naproste kauzality svobodné, všemohoucí vůle Boží, i kdyby se sebe více zaříkala, že jestoty Božské

¹⁾ Fr. Bettex: *Naturstudium und Christenthum*. Bielefeld und Leipzig 1896. S. 272 ff.

a světové neztotožňuje, jest buď zřejmým pantheismem aneb k němu s naprostou logickou nutností vede.

Poněvadž pantheismus popírá mimosvětovou intelligentní příčinu, která tento svět z ničeho podle svého odvěčného ideálního plánu ku své cti a chvále a ku spáse člověka stvořila, nemůže se také jeho názor o světě a o člověku podstatně od nauky materialistické lišiti. Ačkoli vznik světa a člověka různým a různým způsobem vysvětluje, přece v tom se všechny jeho tvary, v nichž se historicky jak ve staré tak i v nynější době jeví, úplně shodují a snášejí, že tento svět se všemi svými jednotlivými bytostmi, od nerostu až po člověka, jest naprosto nutným výronem či naprosto nutnou manifestací božskou. Ve všech formách pantheismu jest člověk bytostí božskou, ano nejvyšším tvarem a výkvětem božstva. Všechny ostatní světové bytosti jsou jen nižšími stupni, po nichž božstvo ve své manifestaci vystupuje, až v člověku dosahuje posledního cíle svého vývoje.

Poněvadž pantheismus podobně jako materialismus osobní mimosvětovou, všemoudrou a všemohoucí bytost Božskou popírá, proto i vývoj božstva nemá ani žádné mimosvětové, rozumné účinkující příčiny, ani žádného mimosvětového rozumného účelu. Vývoj tento jest sám sobě účelem. A poněvadž člověk jest jen posledním a nejvyšším stupněm jeho, není bytostí o sobě a pro sebe existující, není osobou, nýbrž toliko částí organického celku.

Kdežto podle materialismu jest svět jediným toliko mechanickým strojem, jehož jednotlivé části jsou spojeny a spjaty fysickým zákonem mechanického pohybu, prohlašuje pantheismus svět se všemi jednotlivými bytostmi jeho za jediný fysický organismus, jež oživuje jen jediný princip životní. V tomto světovém organismu nemají jednotlivé části účelu v sobě, nýbrž berouce účast v životě celku, jsou jen pro tento celek. A poněvadž pantheismus ztotožňuje úplně svět s božstvem, jest i v člověku jakožto vrcholu a chlumu božstva všecko „per eminentiam“ (po výtce) božské. Božská jest jeho bytnost, božské jest jeho tělo, božská jest jeho duše, jež není než vnitřní stránkou těla. Božské jsou veškery síly a mohutnosti lidské, božské jsou též všecky činnosti sil těchto. Božský jest veškery život lidský. Božské jsou všecky jeho náklonnosti, všechny jeho vášně a náruživosti, všechny jeho chtiče a pochoti. Všecky mrzké rozkoše, kterým se člověk oddává, jsou právě tak božské a proto právě tak dobré a oprávněny, jako nejvznešenější skutky jeho. Jako v jednom člověku božstvo dostupuje vrcholu svého vývoje

sebezapíráním, láskou k bližnímu, vůbec ctností, tak dochází tohoto cíle v druhém člověku vášněmi, sobectvím, rozkošnictvím všeho druhu, vůbec nepravostí. Ctnost a nepravost jsou toliko dva na pohled různé, ale podstatně úplně rovné a proto zcela stejně oprávněné momenty v životě božstva. Ctnost a nepravost jsouce nutným projevem božského světového života, liší se od sebe jen poměrně, asi tak jako pozitivní a negativní pól v elektřině. A jako účinnost elektřiny nedá se bez tohoto dvojího pólu ani mysliti, podobně i vývoj božstva v tomto světě jest ctností a nepravostí stejnou měrou podmíněn. Ctnost a nepravost má ve světovém vývoji úplně stejný význam, stejnou oprávněnost. Poněvadž božstvo ve svém životě naprosté nutnosti jest podrobeno a následovně tak, jak se ve světě vyvíjí, vyvíjeti se musí, nemá ani člověk žádné svobody. Jako květ na stromě nemůže si podle libosti dáti tvaru, barvy, vůně, krásy atd., nýbrž nucen jest přijati tvar, barvu, vůni, krásu atd., kterou povaha stromu s sebou přináší, podobně i člověk jest ve veškerém svém životě životem božstva ve vnějším světě se vyvíjejícího úplně určen, determinován. Každý jeho krok, každý pohyb jeho údů jest krokem, jest pohybem božstva, každým počitem, každou myšlenkou cítí a myslí v něm božstvo, každá snaha, každý skutek jeho jest snahou a skutkem božstva. Bůh jest člověkem a člověk jest bohem. Člověk jest sám sobě bohem, nad sebou a mimo sebe nemá jiného Boha.

Ačkoliv jest člověk bohem, ano nejvyšším jeho vrcholem a chludem, přece žádný jednotlivý člověk neví, proč vlastně na světě jest. Vždyť božstvo samo, které světovým vývojem ze své původní nevědomosti teprv k poznání se prodírá, neví, odkud jeho původ a kde jeho cíl. Ačkoliv tedy člověk pantheismem až k závratným výšinám samého božstva jest povznesen, přece ani tolik neví, co každá rozumná bytosť věděti musí, má-li vůbec ještě rozumnou bytostí slouiti. A neví-li, odkud se zde vzal a k čemu slávy Božské (!) zde došel, tím méně si může vysvětliti ohromné ty rozdíly, které všude nejen ve přírodě, nýbrž i v životě lidském se jeví. Proč jeden člověk narodiv se z rodičů zámožných po veškeren svůj život bez práce a starostí oplývá všemi pozemskými statky, a proč druhý jest odsouzen po veškeren život svůj bídu a nouzi snášeti, — na tuto otázku nemá pantheistický bohočlověk žádné odpovědi.

Pantheismus ztotožňuje Boha se světem, ničí veškerou náboženství a popíraje zároveň svobodu lidskou a mravnost na ní založenou, činí všechen život lidský zhola nemožným. A proto jest

věru nesnadno rozhodnouti, je-li materialismus anebo pantheismus absurdnější a ve svých konsekvencích pro člověčenstvo nebezpečnější. Obojí blud hlavně v tom záleží, že prohlašuje tento nahodilý, časový, konečný, podmíněný svět za bytost nutnou, věčnou, nekonečnou a naprostou. Tot první a základní absurdnost materialismu i pantheismu. A poněvadž takto obojí tato nauka skutečnou jestotu, kterou svět má, mění v jinou jestotu, které svět nemá a nikdy mítí nemůže, musí všechny důsledky, ku kterým dochází, býti již a priori lichy a bludny. A tato lichost a bludnost jeví se především na člověku. Kdežto materialismus činí z něho pouhý konglomerat atomů nahodile shluklých, prohlašuje jej pantheismus za kvintessenci samého božstva!¹⁾

Křesťanská filosofie však dokazuje, že člověk skládá se z těla a z nesmrtelné, podle obrazu Božího stvořené duše, a proto není ani pouhým konglomeratem atomův ani bytostí Božskou. Jeho místo jest uprostřed mezi hmotou a mezi božstvem. *A v tomto postavení středním záleží právě pravá jeho důstojnost a vznešenost.* Materialismus zbavuje jej toho, co jej nade všechny ostatní světové bytosti povznáší, co jej činí člověkem, kdežto pantheismus, povznášeje ho k závratné výši samého božstva, činí z něho bytost na výsost pitvornou, holou karikaturu. Věru myšlenka, že člověk, jenž jak ve svém tělesném, tak i duchovém životě tolika bídám a strastem jest podroben, jest bytostí božskou na nejvyšším stupni jejího vývoje, jest tak pitomá a absurdní, že nelze věru ani pochopiti, jak jest možno, aby člověk, jenž jen poněkud logicky myslí, na ni mohl připadnouti. Tolik však jest jisto, že buď materialismus anebo pantheismus jest nutnou konsekvencí, k níž posunutí lidské jestoty z jejího přirozeného postavení nutně pudí. Nechce-li člověk býti tvorem Božím, k tomu určeným, aby Tvůrce svého poznával, ctil, miloval, jemu se klaněl a tak své vlastní konečné blaženosti stal se účastným, snižuje se buď na hroudu hlíny, jež nemá žádného rozumného původu a účelu, nebo ze sebe dělá směšného šaška, jenž zahmuřuje úmyslně oči přede vši svou obmezeností za bytost božskou se pokládá, sobě samému se koří a na veškerém světě žádá, aby mu též božskou poctu vzdával. — I tu vidíme, jak vznešené stanovisko zaujímá křesťanská filosofie, která hájí pravé přirozenosti světa vůbec a člověka zvláště, vyhýbá se obojímu úskalí, na které jak materialismus tak i pantheismus naráží.

¹⁾ F. Bettex: *Naturstudium und Christenthum*. Bielefeld und Leipzig 1896. S. 52 ff.

Křesťanský názor o světě jest tak vysoko povznesen nad nauku materialistickou a pantheistickou, že jen nevědomost anebo zlomyslnost může tvrditi, že názor tento moderní vědou jest již překonán. Názor křesťanský nejen jest prost vši absurdnosti, která jest vysoko jako hora v materialismu a pantheismu nakupena, nýbrž dokazuje svou vnitřní pravdu též svým blaživým vlivem, kterým na veškeren lidský život působí.

Kdyby se materialistická a pantheistická nauka zcela důsledně v život lidského pokolení uvedla, lidský život stal by se nemožným. A proto kdybychom i odezřeli od její vnitřní nepravdy, již sám praktický život lidský proti ní protestuje. A toť zajisté nejjasnější kriterium, podle něhož každý, kdo má jen jiskru zdravého rozumu, o bludu materialismu a pantheismu se musí přesvědčiti. Kdo jen povrchně uváží (a k tomu není věru žádné veliké učenosti potřebí, zdravý rozum k tomu stačí), jak by vypadal život jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské, kdyby ve všech svých projevech a vztazích byl úplně na zásadách materialistických a pantheistických zbudován, tenť musí s ošklivostí se odvrátiti od nauky, která ve svých konsekvencích všecky základy lidské společnosti podkopává a ku všeobecné sociální revoluci s naprostou nutností pudí. Náš moderní socialismus podává k této pravdě až příliš jasnou a každému srozumitelnou ilustraci.

A jako materialismus a pantheismus především svými konsekvencemi pro praktický život svou vnitřní absurdnost a lichost každému člověku zdravého rozumu zcela jasně staví na oči, tak dokazuje křesťanský názor světový svou pravdu rovněž svým blahodárným vlivem na život jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské. My, jenž žijeme od svého mládí v ovzduší materialismem částečně již prosáklém a prosyceném, nedovedeme si již ani přibližně představití blaha a štěstí, které by po veškeré společnosti lidské se rozlévalo, kdyby křesťanští národové učinili zase křesťanský názor světový svatým pravidlem jak soukromého tak i veřejného života. Komu z nás popřál Bůh zvláštního štěstí, že měl zbožnou křesťanskou matku, zbožného křesťanského otce, že strávil aspoň prvá léta svého života v kruhu zbožné křesťanské rodiny, ten zajisté vzpomíná na mládí své jakožto na dobu rajského blaha a štěstí. I když bída a nouze krušila srdce otcovo a matčino a mrazivě dotýkala se i útlých srdcí dítek, tu křesťanská víra, naděje a láska umirňovala, povznášela a posvěcovala všecky strasti a trudy jak rodičů tak i dítek a vylévala tajuplné kouzlo po životě veškeré

rodiny. A co jest lidská společnost, než rozčleněná a rozvětvená rodina? A může-li křesťanská rodina i v nouzi požívatí pravé spokojenosti, pravého blaha a štěstí, proč by i lidská společnost na křesťanských zásadách úplně zbudovaná i při poměrném nedostatku mnohých svých údů nemohla býti šťastna a blažena? Vypravují-li nám naši otcové, jak ještě před 50, 60 lety každá obec, každé město bylo jednou křesťanskou rodinou, ve které druh s druhem se sdílel o všechny slasti a strasti, připadají nám zvěsti tyto již jako báje z dob dávno minulých. A přece již tenkrát nebyl život u nás úplně na křesťanské lásce, naději a víře zbudován. Již tenkrát materialistický egoismus pokoušel se rozpoutati ony svazky, kterými ve dřívější lepší době křesťanská láska všechny členy společnosti lidské jako bratry a sestry jedné rodiny ovinula. A kdyby v době nynější, která svými úžasnými výzkumy a vynálezy síly přírodní službě lidské pořád více podrobuje a tak člověku stále nové zdroje blahobytu otvírá, byla společnost lidská proniknuta naukou Kristovou, jaké blaho a štěstí by se musilo po všech vrstvách a stavech společnosti lidské rozlévati z každého nového vynálezu, jenž nyní z pravidla jen jedné nepatrné části jest ku prospěchu, všem ostatním však jen záhubu a neštěstí přináší! Kdyby nynější společnost byla ještě křesťanská a ve svém pokroku ve všech oborech svého života věrně se řídila zákonem Kristovým, musilo by na světě zavládnouti blaho a štěstí, o němž nyní ani slabé předtuchy si utvořiti nedovedeme. Ovšem že zde na světě již nikdy ztraceného ráje ve veškerém jeho dosahu nenalezneme. Avšak tolik jest jisto, a dějiny člověčenstva přejasně tuto pravdu dokazují, že čím více člověčenstvo se snaží, zaříditi život svůj podle pravdy Kristovy, tím více přibližuje se již zde na světě ku blaženosti stavu rajskeho; čím však více ve svém životě se křesťanskému názoru světovému odcizuje a buď materialismu neb pantheismu se v náruč vrhá, že tím bídnějším a nešťastnějším se stává, i kdyby snad při tom na vrcholu osvěty a vzdělanosti stálo. Naše doba, jež dosud netušeným pokrokem věd a uměním vším právem se honosí, podává nám věru výstražný příklad, jak lidská společnost, jež se křesťanství odcizila, může přese všechny svoje podivuhodné osvětové vymoženosti přece býti jen bídna a nešťastna. Když židé se kdysi nad Spasitelem horšili, že se vydává za Syna Božího, pravil k nim: „Nečiním-li skutkův Otce svého, nevěřte mi; pak-li činím, a nechcete-li uvěřiti mně, skutkům uvěřte, abyste poznali a věřili, že ve mně je Otec a já v Otci.“¹⁾ Kristus Pán

¹⁾ Jan, 10, 37, 38.

tedy ze skutků svých na prvním místě dovozoval Božství své. A podobně i křesťanství poukazuje na důkaz pravdy svého světového názoru na blahodárné účiny, které má na veškeren život lidský, dokud může svojí naukou a svými spásonosnými prostředky v tento život jak náleží zasahovati. Kdežto materialismus a pantheismus všude jen neštěstí, bídu, nouzi, zoufalost, násilné, krvavé převraty přináší, kdekoliv vliv svůj na společnost lidskou jeví, rozlévá křesťanský světový názor po životě lidském blaha a štěstí tím bohatším tokem, čím více v něj vniká a čím hlouběji a všestranněji jej podle svých zásad zařizuje a upravuje. A proto i kdyby snad materialismus a pantheismus v některé době společnost lidskou více méně ovládl, musí se sám o hrůzyplné účiny, které vlada jeho má vždy v zápětí, rozbiti a ustoupiti zase křesťanskému názoru světovému, jenž ze trosek, ve které materialismus a pantheismus lidské pokolení proměnil, počne ihned budovati nový společenský řád, plný blaha, štěstí a Božího požehnání.¹⁾

Bezednou propast, jež zeje mezi materialismem a křesťanstvím, ještě lépe poznáme, postavíme-li hlavní zásady materialistické obzvláště proti momentu nadpřirozenému v nauce křesťanské.

Názor světový, jak jej materialismus hlásá, obsahuje tyto hlavní zásady :

1. Hmota jest věčna a nekonečna.
2. Hmota byla buď již od věčnosti v pohybu, aneb ho na- byla náhodou.
3. Svět a všecken pořádek v něm vzniknul pouhým mecha- nickým pohybem hmoty.
4. Mechanickým pohybem vznikly z látky neústrojné první organismy.
5. Tyto první organismy na základě mechanických sil se vy- vijely a vytvořily ze sebe všechny druhy říše rostlinné a živočišné.
6. Nejvyšším tvarem vývoje živočišného jest člověk.
7. Člověk se neskládá ze dvou podstatně různých částí, z těla a duše, nýbrž jest jen tělesem, právě jako každý jiný živo- čich, s tím toliko rozdílem, že jeho ústrojí jest mezi všemi živo- čichy nejdokonalejší.
8. Člověk žije život jen tělesný, jenž právě jako u všech ostatních zvířat záleží v součinu mechanických sil atomových.

¹⁾ Sr. F. Bettex : Natur-Studium und Christenthum. Bielefeld u. Leipzig 1896. S. 126 ff.

9. Člověk nemá svobody, nýbrž jest ku všem činnostem svým právě jako každá jiná přírodní bytost determinován.

10. Ve světě vládne jen fysický řád na hmotě a jejím mechanickém pohybu založený, následovně není v něm

11. ani mravního ani právního řádu.

12. Jako člověk ze hmoty vzniknul, tak se zase kdysi ve hmotu rozpadne, toť poslední cíl jeho.

13. Proto jest všechny nynější společenské řády, které se dosud (aspoň ve své podstatě) o mravní řád opírají, úplně zničiti a vyhladiti a na jejich troskách nový společenský řád podle zásad materialistických zbudovati. ¹⁾

Toť jsou asi hlavní rysy materialistického názoru světového, od něhož se názor pantheistický jen terminologií liší. Proti tomuto názoru příkře stojí křesťanský názor světový, jenž učí:

1. Od věčnosti existuje Bůh, bytost osobní, nekonečně dokonalá, všemoudrá a všemocná.

2. Tato bytost Božská stvořila podle odvěčných svých ideí tento svět a uvedla jej silami jemu vštípenými do toho pořádku, v němž jej nyní spatřujeme.

3. Člověk jest podle těla od Boha ze země stvořen, duše mu vdechnuta od Boha.

4. Duše jsouc k obrazu Božímu stvořena jest bytost duchová, nesmrtelná, rozumem a svobodnou vůlí obdařena.

5. Smrtí člověka rozpadne se sice tělo ve své prvky, ze kterých jest složeno, ale duše žije život posmrtný, v němž se jí dostane za její ctnosti odměny, za její však nepravosti přiměřeného trestu.

6. Bůh vytknul člověku cíl nadpřirozený a proto jej při stvoření obdařil mimo přirozené dary duše a těla také dary nadpřirozenými, především synovstvím Božím. Toto synovství měl si však prvý člověk poslušností zasloužiti a tak je sobě a veškerému pokolení lidskému navždy pojistiti.

7. Prvý člověk však zhřešil a pro hřích ztratil všecky dary nadpřirozené a ve svých přirozených darech byl zeslaben.

8. Poněvadž prvý člověk nejen jako soukromá osoba, nýbrž také jako hlava a zástupce člověčenstva zhřešil, zhřešilo v něm veškeré člověčenstvo. Hřích Adamův stal se hříchem dědičným.

¹⁾ Benjamin Vetter: Die moderne Weltanschauung und der Mensch. Jena 1894. S. 80—105.

9. Stav člověka po hříchu byl přebídný. Ale Bůh se nad ním smiloval a slibil mu ještě v ráji Vykupitele.

10. V plnosti času, když mravní bída člověčenstva dostoupila nejvyššího stupně, poslal Bůh svého jednorozeného Syna na tento svět, jenž stav se člověkem svým utrpením a svou smrtí za člověčenstvo zadost učinil a tak je ze hříchu vykoupil a se svým Otcem nebeským zase usmířil.

11. Aby Kristus ovoce svého vykoupení všem lidem přivlastnil, založil církev a přenesl na ni svůj úřad učitelský, kněžský a královský, aby za přispění Ducha Sv. v díle vykoupení člověčenstva až do skonání světa pokračovala.

12. Tři jsou Božské osoby: Otec, Syn a Duch Svatý jedné bytnosti a přirozenosti. Víra v jednoho Boha ve třech osobách — v nejsvětější Trojici — jest základní naukou křesťanství.

13. Kristus, druhá Božská osoba, stav se člověkem, jest středem dějin člověčenstva. Před Kristem mělo člověčenstvo úkol na příchod Kristův se připravovati. Poněvadž Kristus se stal duchovní hlavou člověčenstva, směřují dějiny po Kristu k tomu, aby všichni národové jako údové jednoho těla s Kristem se spojili a v tomto spojení žili život Kristovy pravdy a lásky.

14. Zákon Kristův jest na věky nezměnitelnou normou pro veškeren život člověčenstva, jak soukromý tak i veřejný ve všech projevech jeho: pro život rodinný, společenský, státní, vědecký a umělecký.

15. Čím svědomitěji se člověčenstvo zákonem Kristovým ve svém životě řídí, tím jest šťastnější a blaženější a pocituje tak již zde na světě předtuchu oné slasti, které jednou na věčnosti nazíráním na Boha požívati bude. —

Přirovnáme-li tento názor křesťanský k theorii materialistické (pokud se týče, pantheistické), zajisté shledáme v nich nejpříkřejší kontrasty, které se jen mysliti dají. Smír mezi nima jest naprosto nemožen. A proto jest zcela přirozeno, že se tyto dva názory musily utkati bojem na život a na smrt. Boj tento, jenž všechny vzdělané národy pořád více ve dva sobě nepřátelské tábory rozštěpuje, rozhodne nad jejich konečným osudem, rozhodne, zda-li křesťanství národové ve své osvětě a vzdělanosti na základě světového řádu křesťanského dále budou pokračovati, nebo zda-li zničí tento řád a s ním všecku dosavadní svoji vzdělanost a upadnou v barbarství, jemuž podobného dějiny lidské ještě neznají. Jako kdysi islam uvrhl

v porobu tělesnou i duchovní národy, kteří v prvých dobách křesťanských jak mravním životem tak i osvětou a vzdělaností vynikali, a proměnil úrodné nivy jejich v holé pustiny, tak učíní také materialismus národům evropským, podaří-li se mu, ode zdroje Božské pravdy a lásky, od Krista, je odvrátiti a jedem své bezbohé nauky život jejich otrávití. ¹⁾



¹⁾ Benjamin Vetter l. c. S. 150 ff.; srv. Natur und Offenbarung 1881, 1882, 1883. Christliche und wissenschaftliche Weltanschauung. Von Dr. W. Sterneberg. (3. Artikel).

Doslov.

§ 113.

Ohledneme-li se ke konci ještě jednou po látce, o které jsme průběhem této práce jednali, tu se objeví zrakům našim zvláštní divadlo. Nynější přírodověda dostoupila stupně rozvoje a pokroku, jenž nynější době zcela zvláštní ráz vtiskuje. Duch lidský vniká pořád hlouběji v taje a záhady přírodního života a nutí jej, aby potřebám lidským způsoby nejrozmanitějšími a nejpodivuhodnějšími své služby prokazoval. Duch lidský jako obrovský titán krotí síly přírodní a slaví nad nimi vítězství za vítězstvím. Nikdy, co svět světem stojí, nejevil člověk panství svého nad přírodou tak všestranně, tak podivuhodně, tak slavně a skvěle, jako v době nynější. Pokrokem a vývojem moderní přírodovědy plní člověčenstvo plnou měrou rozkaz, který Tvůrce prvním našim rodičům a v nich veškerému pokolení lidskému hned při stvoření v ráji udělil, když pravil k Adamovi a Evě: „Rostež a množte se, a naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad rybami mořskými, a nad ptactvem nebeským i nade všemi živočichy, kteří se hýbají na zemi.“¹⁾ Měl by tedy zcela převrácený názor o povolání člověka a jeho poměru ku vnější přírodě, kdo by pokrok ve přírodovědách jen proto zavrhoval, že ho jedna vrstva lidské společnosti sobecky jen ku svému prospěchu vykořisťuje. Pokrok tento, jímž člověčenstvo jen rozkaz Boží vykonává, nemá ničeho společného s neblahými následky, které skutečně nové výzkumy a vynálezy přírodovědecké mají pro třídu dělnickou. Jako zloba lidské každé i sebe lepší a užitečnější věci může zneužívat, tak i moderní kapitalismus zmocnil se všech přírodovědeckých vymožeností a zneužívá jich ku svému obohacování a současnému ochuzování a vykořisťování tříd pracovních. Zjev tento jest zajisté politování hodný, ale pokrok přírodovědecký a všechny podivuhodné výsledky jeho jsou a zůstanou nezvratným důkazem, že člověk není živočichem, stupněm toliko ode zvířete rozdílným, nýbrž že jest skutečně tím, co Písmo sv. o něm praví,

¹⁾ Gen. 1, 28.

bytostí k obrazu a podobenství Božímu stvořenou a Bohem samým k tomu určenou, aby Jeho jméno, Jeho panství a vládu, Jeho čest a slávu naproti vnější přírodě representovala. A proto křesťanská filosofie, křesťanství vůbec, vítá s radostí a s vděčností každý nový vynález, každý nový pokrok přírodovědecký, jímž člověk novým zase způsobem tu neb onu přírodní bytost anebo sílu její, která se službě jeho dosud vzpírala, sobě podmaňuje a tak jí dokazuje, že jest podle nařízení a ustanovení samého Tvůrce neprostředným pánem a vládcem jejím. Jen nevědomost aneb úmyslná zlomyslnost může křesťanství vytýkati, že se samo v sobě již přičí vymoženostem moderní přírodovědy. Křesťanství jen protestuje proti oné moderní lichovědě, která proti všem logickým zákonům snaží se přírodovědeckými výsledky popírati existenci Boha, Stvořitele nebe a země, nesmrtelnost lidské duše, její duchovost, svobodu, řád nábožensko-mravní, vůbec všecky transcendentální pravdy, na nichž lidský život jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské svou bytností jest založen. Křesťanství jen protestuje proti drzému počínání téže lichovědy, která prohlašuje pouhé subjektivní ničím nedokázané, ano samou přírodovědou již vyvrácené a proto úplně překonané domněnky a fantasie za exaktní resultáty nynější přírodovědy. Co však tato přírodověda nezvratnými důkazy skutečně najisto postavila, v tom není mezi ní a naukou křesťanskou sporu pražádného. Ano exaktní výsledky nynější přírodovědy jsou novým skvělým důkazem oněch přirozených pravd a fakt, o které se křesťanská nauka jako o svůj základ opírá. A proto můžeme vším právem skutečné resultáty přírodovědecké pokládati za nejvýmluvnější a nejskvělejší apologii nauky křesťanské.¹⁾

Kdo jiným způsobem na poměr mezi moderní přírodovědou a naukou křesťanskou pohlíží a spory v nich shledává, ten sám v ně tyto spory vnáší. Jest ovšem pravda, že v tomto poměru jest ještě mnoho nerozřešených záhad. Než tu nelze zapomínati, že ani křesťanská filosofie ani přírodověda ještě nedostoupila nejvyššího stupně dokonalosti. Obojí tato věda stále pokračuje a napíná všecky síly, aby vnikla v záhady a taje dosud sobě temnou rouškou zahalené a jasně rozřešila otázky, na které duch lidský dosud nenalezl uspokojivých odpovědí. A proto lze vším právem očekávati, že se duchu lidskému v budoucnosti zajisté podaří, aspoň mnohé z těchto záhad svým světlem ozářiti a

¹⁾ Natur und Offenbarung. 1882. Fortschritte der Naturwissenschaft. Von Dr. v. Schütz. S. 596 ff.

tak poznovu se přesvědčiti, jak krásně a velebně nauka křesťanská s naukami přirozenými vůbec a přírodními zvláště souhlasí. Poněvadž však říše pravdy jest intensivně a extensivně nekonečná, duch však lidský, i kdyby na sebe vyšší stupeň rozvoje se povzněl, jest bytostí konečnou a obmezenou, jest metafysicky nemožno, aby naše věda byla kdy prosta všech záhad a nazírala zcela jasně na říši pravdy ve všem jejím dosahu a rozsahu. Duch lidský může sice do jisté míry pořád hlouběji v tuto říši vnikati, ale nikdy se mu nepodaří, aby veškeru její krásu a velebnost, veškeren její jas a třpyt v sebe pojal a v sobě jako v zářném bodu soustředil.

Duch lidský jest pro pravdu stvořen. Pravdu však jen tenkrát poznává, když všechny věci v nejvyšších a nejposlednějších jejich příčinách pojal a z těchto příčin zase je odvodil a vysvětlil. Odkud, čím a k čemu jsou všechny věci zde na světě, toť ony kardinální otázky, které duch lidský nějakým způsobem si rozřešiti a vysvětliti musí. Rozřešení toto jest přirozeným a proto naprosto nutným postulátem rozumné přirozenosti lidské. Bez něho nemůže člověk jako člověk ani žiti. V tomto smyslu jest každý člověk bez rozdílu metafysikem, i kdyby byl jinak nejvýstřednějším materialistou. Nebo tvrdí-li materialista, že tento svět a všechny jeho bytosti skládají se z atomův od věčnosti existujících, a následovně že člověk nemá nesmrtelné, duchové, svobodné duše, že všechny bytosti přírodní jako ze hmoty mechanickým pohybem jejich nejmenších částí vznikly, tak zase se ve hmotě rozplynou, již řeší otázky: odkud, čím a k čemu jsou zde všechny věci a jest — metafysikem. Proto jest zcela přirozeno a nemůže naprosto býti ani jinak, že i moderní přírodověda nepřestává na pouhém poznání vnějších smyslných zjevů věcí a oněch zákonů, kterými se tyto zjevy řídí, nýbrž že se povznáší nad tyto zjevy a hledí vystihnouti jejich poslední metafysické příčiny. I moderní přírodověda poslouchá přirozeného, s bytností ducha lidského co nejtěsněji srostlého pudu a přechází v metafysiku.

Má-li však duch lidský ze zjevů smyslných správně rozřešiti tři ony stezejné metafysické otázky o původu, bytnosti a účelu všech věcí, jest naprosto nezbytno, aby při tomto svém přechodu z empirie do transcendence, ze přírodovědy do metafysiky, z říše smyslné, vnější přírody do říše ideální, řídil se logickými zákony. Tyto zákony, toť ono světlo, kteréž dle překrásných slov sv. Jana¹⁾ osvěcuje každého člověka, přicházejícího

¹⁾ 1, 9.

na tento svět, toť jasná pochodeň, kterou Tvůrce každému člověku hned při jeho narození do ruky vložil, aby na pouti pozemského tohoto života, když opustí říši empirickou a přejde do říše metafysické, s pravé cesty ani na pravo ani na levo nesešel a na bezcestí se neoctnul.

Než v tom právě moderní přírodověda hřeší, hřeší na sobě, hřeší na člověku jak jednotlivém tak i veškerem pokolení lidském. Jakmile počíná na základě svých empirických fakt řešiti metafysické otázky o posledních příčinách všech věcí, namnoze nedbá zákonů logických a tak dospívá k výsledkům, které ve svých konsekvencích uvádějí člověka na bezcestí bludů nejabsurdnějších a pro veškeren život nejosudnějších

Že však duch lidský, jenž pro pravdu jest stvořen, jen tenkrát blud místo pravdy přijímá, má-li tento blud na sobě nějaký moment pravdivý, tohož důkazem i moderní přírodověda. Všecky směry její, kterými se při řešení posledních metafysických otázek běře, jsou do jisté míry úplně oprávněny, a lichost a absurdnost leží jen v jejich jednostrannosti nebo výstřednosti.

Ohledněme se po těchto různých směrech a vytkněme aspoň zkrátka tyto jejich bludné jednostrannosti.

1. Většina rozvážnějších přírodopytců nynější doby tvrdí zcela správně, že věda nesmí ničeho za pravdu přijati, co není zcela jasně a nezvratně dokázáno. Neb duch lidský může jen tenkrát nějaký poznatek za pravdu přijati, když má pro něj takové důvody, které mu jej činí do jisté míry evidentním. Tvrdí-li však tito přírodopytci, že může člověk jen to s jistotou poznati, co na smysly jeho působí, pak upadají již do osudné jednostrannosti, připouštějíce jen jeden obor pravdy, pravdy smyslně se jevící, a popírají druhý její obor, jenž smyslné zjevy hmotného světa přesahuje. Ačkoliv duch lidský ve svém poznání ze smyslného světa vycházeti musí, přece nutností své přirozenosti povznáší se do výšin ideálních, ve kterých nelpí již na nahodilých jednotlivých jevech a dějích přírodního života, nýbrž po způsobu čirých duchů pravdu v její nutnosti, věčnosti a nezměnitelnosti poznáváje řeší ony záhady, bez jejichž poznání lidský život jest nemožen. Známá věta: „ignoramus et ignorabimus“ má jen tenkrát správný smysl, praví-li, že přírodověda jakožto přírodověda podle své empirické induktivní metody o věcech za smyslnými jevy věcí ležících, o pravdách transcendentálních, nemůže ničeho věděti. Avšak moderní přírodověda namnoze s větou: „ignoramus et ignorabimus“ spojuje

zcela jiný smysl. Podle jejího názoru jest všecko naše poznání obmezeno jen hmotnými jevy věci na naše smysly působícími. Vše, co mimo naše smysly leží, jest prý poznání našemu vůbec, tedy nejen poznání smyslnému, nýbrž i rozumovému, naprosto nepřístupno. Poněvadž věta tato popírá všecko naše ideální poznání pravdy, všecku transcendenci a metafysiku, obsahuje v sobě na výsost smutné a pro člověka nade všečen pomysl ponižující poblouzení. Kdyby věta tato se vši důsledností se provedla, musil by člověk nejen ve svém poznání, nýbrž i ve veškerém svém životě klesnouti až na stupeň zvířete. Poněvadž všechny jevy ve vnějším hmotném světě, které svými smysly postřehujeme, jsou jen individuální, pomíjející, časové, měnitelné, podmíněné atd., v ěd a však odezírajíc ode vnější stránky těchto jevů proniká k jejich jádru a podstatě a zpytuje to, co v nich nutného, nezměnitelného, věčného a naprostého, ničí moderní přírodověda svým popíráním reálnosti pravdy transcendentální všecku vědu, a jen šťastné nedůslednosti ducha lidského v této příčině jest děkovati, že morový dech moderního: „ignoramus et ignorabimus“ nezničil dosud vši vědy, všeho náboženství, vši mravnosti, vůbec všeho nade hmotu jen poněkud se povznášejícího pojímání života lidského a jeho účelu.

Z čehož patrnó, že moderní přírodověda, jež možnost poznání světa transcendentálního člověku vůbec upírá, do jednostrannosti a touto jednostranností do absurdnosti upadá.

2. V moderní přírodovědě dochází pořád větší platnosti snaha, všecky zjevy a děje přírodní vysvětliti z mechanického pohybu nejmenších hmotných částí a podrobiti je mathematickému výpočtu.

Nepopíráme, že tato snaha je úplně oprávněna. Ve přírodě není výjevu a udaje, jenž by v sobě žádného prostorného pohybu neobsahoval. Hledí-li tedy moderní přírodověda všechny síly přírodní, teplo, světlo, elektřinu atd. uvesti na pouhý mechanický pohyb hmotných atomů, jest úplně ve svém právu. Duch lidský má v sobě vrozený pud, že musí všude v rozmanitosti hledati jednoty. Snaha moderní přírodovědy podati lidskému duchu v mechanickém pohybu hmotných atomů klíč, jímž by si mohl dokořán otevřiti dosud zavřené dvěře tajuplné veledílny sil přírodních, a pozorovati tu, jak tyto síly pouhým prostorným pohybem nejmenších hmotných částic všecku tu neskončenou rozmanitost a pestrost života přírodního působí, jest zajisté tak velkolepá, že člověk až žasne nad vznešenou geniálností ducha lidského v této snaze se jevíci. Než i tu zabíhá přírodověda do krajností a výstředností,

domnívají se, že kouzelným prutem mechanického pohybu vypudila z oboru přírody veškeru účelnost a účelnou záměrnost, všechnu zákonitost, všecku vzájemnou podmíněnost jednotlivých světových bytostí, všecken řád jakožto výraz ideálního světového plánu. — Účelná harmonie jeví se v celém všemmiru tak skvělým a podivuhodným způsobem, že pouhý mechanický pohyb tak zvaných atomů na vysvětlení této harmonie naprosto nestačí. I slepý pěvec Iliady, praví Pesch¹⁾ velmi případně, pěl svůj hrdinský zpěv v slabikách, které se mohou počítati a měřiti, a přece halí v sobě Iliada svět od jednotlivých slabik podstatně rozdílný, svět plný krásy a lahody, o které ani tušenička nemá ten, kdo slabiky tyto, jak po sobě plynou, jen zevně měří a počítá a nevníká v obor myšlenek, které jsou v nich ukryty. Podobně i vnější svět skládá se ze hmoty, kterou lze počítati a měřiti, avšak ve vnitřních útrobách jejích vládne svět mnohem vyšší a vznešenější, svět nejrozmauitějších ideálních tvarů, které všechny jednotlivé přírodní bytosti v jeden harmonický celek slučující jasné vydávají svědectví, že je nějaký duch dříve ještě myslil, než ve vnějším světě bytu nabyly. A proto mechanický světový názor moderní přírodovědy, ačkoliv mnoho pravdy v sobě chová, svou jednostranností upadá přece do zjevné absurdnosti.

3. S mechanickým pohybem, na nějž nynější přírodověda všecky zjevy přírodního života uvádí, co nejtěsněji souvisí její nauka o atomistické skladbě hmoty. Hmoty nemá žádného nepřetržitého ani soumezného kvanta, nýbrž skládá prý se z nejmenších od sebe nejen oddělených, nýbrž i prostorně vzdálených nejmenších částic, atomů, které se pak v menší nebo větší skupiny molekuly zvané shlukující hmotu ze sebe vytvářejí. Všecka činnost a touto činností způsobená změna hmoty záleží jen v různém skupení atomů v molekulách a v různém sloučení těchto molekul mezi sebou. — Poněvadž atomy samy, i kdyby se sebe rozmanitěji mezi sebou slučovaly, nikdy se nemění, jest vlastně všecka změna hmoty jen nahodilá a napohledná. Všecken život přírodní ve veškeré své pestrosti vnějších projevů záleží jen v nejrozmanitějších evolucích, kterými atomy stále jinak a jinak se vespolek mezi sebou spojují. Atomy a jejich mechanický prostorný pohyb, toť jsou jediné konstitutivní živly, které tento vesmír se všemi jeho bytostmi, říšemi, řády, rody, druhy a jedinci ze sebe vytvořily.

¹⁾ Die grossen Welträthsel. 2. Aufl. 2. Bd. S. 582.

I v tomto názoru jest mnoho pravdy. Neboť moderní fysika nade vši pochybnost dokázala, že fysikální a chemické pochody bez atomistické skladby hmoty nedají se nikterak, aneb jen velmi nesnadno vysvětliti. Předpokladem, že hmota se skládá z molekul a molekuly z atomů, dodělala se nynější přírodověda tak skvělých výsledkův a úspěchů, že o této atomistické skladbě do jisté míry nelze již rozumně pochybovati.

Než i tu zabíhá moderní přírodověda do absurdních výstředností.

Každý atom jest podle tohoto názoru celkem pro sebe a nestojí v žádném podstatném a nutném poměru k ostatním atomům. Každé spojení dvou neb více atomů v jednu molekulu, a dvou aneb více molekul ve fysikální hmotu jest jen vnější a nahodilé. V atomech samých není ani nejmenší příčiny k tomuto spojení. A poněvadž všecky bytosti přírodní jsou rovněž jen pouhým nahodilým shlukem atomů, jest také všecko spojení světových bytostí mezi sebou jen zevní a nahodilé. Svět nemá žádné vnitřní jednotné pásky, která by jej v jeden harmonický celek spojovala.

Ačkoliv moderní přírodověda zcela správně z rozdělení hmoty v nejmenší částice, atomy a molekuly, vychází a tak zcela jasně všecky monistické fantasterie vyvrací, přece dovozuje z atomistické skladby hmoty zcela neoprávněné konsekvence. Podle theorie atomistické jest svět se všemi svými bytostmi od nejmenší až do nejvyšší, od hmotného prášku až po člověka, pouhou různě sdruženou směsí atomů, a toto sdružení jest dílem buď slepé náhody aneb fysické nutnosti beze všeho rozumového původu a účelu. A poněvadž moderní přírodověda svou fysikální theorii o atomistické skladbě bytostí světových přenáší také na život lidský, atomisuje veškeru lidskou společnost a prohlašuje boj o život jednotlivce proti všem a všech proti každému jednotlivci za hlavní základ světa moderního. Theorie atomistická zničivši všechny dosavadní historické společenské útvary, založila nynější lidskou společnost na pouhé hmotné síle kapitálu v jednotlivých rukách shrnutého. A poněvadž větší hmotná tělesa přitahují tělesa menší, vytahuje velkokapitál poslední krejcar z kapsy maloprůmyslníka, maloživnostníka a maloobchodníka, a žene ho pak ve dravý socialismus a anarchismus. Atomistická theorie uvedená v praktický život lidský jest mocným podnětem revoluce, která nynější společnosti všeobecnou záhubou hrozí.

4. Jiní přírodozpytci upadají do opačné krajnosti. Uznávajíce, že zjevy přírodní nedají se pochopiti a vysvětliti bez fysických sil podle immanentních nezměnitelných zákonů působících, uvádějí

vší světovou jestotu jen na síly a jejich zákony, při čemž hmotu jakožto reální substrát fyzických sil úplně popírají. Atomy jsou toliko dynamickými body beze všech prostorných rozměrů, a tyto body své různé činnosti buď spojujíce aneb o sobě a pro sebe jevíce vytvářejí ze sebe na pohled kvantitativní, v prostoru rozsáznou hmotu. Ve skutečnosti jest však hmota toliko soustavou silojevných bodů, které různě na sebe působíce a své činnosti buď tlumíce aneb skládajíce toliko v našich smyslech působí dojem prostorné rozsáznosti, barvy atd.

I tento názor jest do jisté míry úplně oprávněn. Doplňuje nauku mechanického atomismu, jež atomům všechny vnitřní síly upírá a jen tyto hmotné atomy a jejich mechanický ze zevní příčiny v ně uvedený pohyb připouští. Avšak právě proto, že jen dynamické body beze všeho hmotného substrátu přijímá, zbavuje vnější svět vší hmotné reálnosti a proměňuje jej v subjektivní dojem a názor poznávajícího subjektu a upadá tak do extremu atomismu právě opačného.

5. Jiní konečně přírodopytci nepřestávajíce na nekonečné pestrosti smyslných hmotných zjevů ve přírodě snaží se z těchto zjevů povznesti se k jednotnému názoru světovému a hlásají přírodovědecký monismus.

I tato snaha, pokud se drží v přirozených mezích, jest ve svém právu vyhovujíc vrozenému pudu lidského ducha, jenž stále člověka nutká, aby hledal v rozmanitosti poznanych předmětů zákonitosti a jednoty. Než i této jinak zcela oprávněné snahy zneužívá namnoze moderní přírodověda. Popírajíc Boha, bytosť předsvětovou a nadsvětovou, toto naprosté „*ἐν καὶ μόνον*“ prohlašuje viditelný svět za bytosť jediné existující, mimo niž není a nikdy nebylo jiné bytosti. A této jediné existující bytosti podkládá pak jen jeden život, kterýž v různých světových bytostech napohled sice různě, ale při tom přece naprosto jednotně se jeví. Monismus popíraje samostatnou bytnosť a přirozenosť jednotlivých světových bytostí činí z nich pouhé části jediného fyzického organismu, které samy o sobě a pro sebe ani samostatné bytnosti, ani samostatné existence, ani samostatné činnosti nemají, nýbrž toliko v jediné bytnosti, existenci a činnosti vnějšího světa podle stupně dokonalosti, na kterém ve světovém organismu stojí, různé mají účastenství. Monismus svírá všecky přírodní bytosti jediným železným zákonem, jenž nepřipouští žádné výjimky a odchýlky. I člověk jest tímto zákonem se světovým organismem s naprostou nutností sloučen a

proto nemá ve svém jednání žádné svobody, není osobou, kteráž sobě a svým skutkům vládne, nýbrž jest ve všech projevech svého života naprostou nutností světového, celý vesmír jakožto jeden fyzický organický celek určujícího a ovládajícího zákona determinován. Ačkoliv tento monismus, jak jsme viděli, má různé tvary, jimiž na sebe běže ráz buď materialistický nebo pantheistický, přece se v tom snaší, že není Boha, bytosti osobní, vševědoucí a všemohoucí, kteráž z ničeho tento svět stvořila, nýbrž že tento svět jest ono jediné a naprosté „*ἐν καὶ μόνον*“, které jako fyzický organismus jediným životem pokud se týče, jedinou činností, jest opatřeno.

I tu patrně, že moderní monismus, jak na základě nynější přírodovědy svůj světový názor buduje, do neoprávněných krajností a tak i do bludův a absurdností upadá.

Jak vysoko nad těmito teoriemi moderní přírodovědy stojí přírodovědecká nauka křesťanské filosofie! Vyhýbajíc se všem úskalím, o něž moderní materialistické a pantheistické názory světové se rozbíjejí, spojuje v sobě v ladný, harmonický celek všechny momenty pravdy, které se v moderních přírodovědeckých naukách jen po různu a při tom ještě ve směsi přerůzných více méně absurdních bludů naskytají.

Vycházejíc ze smyslných zjevů vnějšího hmotného světa stojí na skálopevném základě jeho reálnosti a hledajíc na tomto základě poznání posledních a nejvyšších příčin a důvodů všeho, co jest, přijímá jen to za pravdu, co nezvratnými důvody dokázáno. Než při tom nelpí na pouhých smyslných, pomíjejících, individuálních a nahodilých zjevech a udajích hmotných bytostí, nýbrž z těchto zjevů náležitě poznaných ponořuje se do vnitra jejich a buduje tak říši ideální pravdy na konkrétním vnějším světě a jeho fyzickém životě. Tím spojuje přírodovědecká nauka křesťanská hmotný svět se světem ideálním v jedinou vznešenou, harmonicky sečláňovanou soustavu pravdy a vyhovuje tak všem oprávněným požadavkům jak přírodovědy tak i metafyzické spekulace. Přírodovědecká nauka křesťanské filosofie má do sebe tu ohromnou, v nynější době namnoze úplně neznámou a proto ještě neoceněnou přednost přede všemi moderními teoriemi přírodovědeckými, že souhlasí co nejkrásněji se všemi exaktními výsledky a výzkumy nynější přírodovědy a při tom přece ve svých konsekvencích s praktickým životem jak jednotlivce tak i veškeré společnosti lidské nejen v žádném sporu nestojí, nýbrž opačně otvírá mu ještě bohatý zdroj pravého blaha a štěstí. Materialismus a pantheismus činí lidský život ne-

možným, křesťanská přírodovědecká nauka, pokud jest zde vůbec možno, zakládá a šíří ve světě pravý lidský ráj. Ze křesťanského názoru světového neplyne ani jediná nauka, která by se nedala v život lidský uvesti a která by, byvši v něj uvedena, nerozlévala po něm Božího požehnání. Tot kriterium, podle kterého každý člověk, i ten, jenž o výsledcích nynější přírodovědy a metafysických spekulacích na nich založených nemá ani nejmenší potuchy, může se s naprostou evidencí o pravdě nauky křesťanské přesvědčiti. —

A jak velebná jest nauka, kterou křesťanský názor světový o přírodě samé hlásá. Svět není loutkovým divadlem, jehož figurky jen zevnějším mechanickým vlivem pohybu docházejí, nýbrž má své vlastní síly, které zcela samostatně (ovšem za fysické součinnosti Božské) ve přiměřenou činnost uvádí. Jednotlivé světové bytosti nejsou ani slepou náhodou ani nerozumnou fysickou nutností v harmonický celek seřaděny, nýbrž jsouce obleskem ideálního plánu v Božském rozumu od věčnosti obsaženého slučují se v soustavu, v níž každé bytosti její místo, její vztah k ostatním bytostem, její síly, jakož i zákony, podle kterých tyto síly působí, její činnosti, účiny těchto činností a účel, ku kterému jí konečně směřovati jest, od věčnosti jest vytčen a vykázán. Podle tohoto názoru béře svět a jeho jednotlivé bytosti účastenství nejen v bytu, nýbrž i v životě Božím, jenž podstatou svou v činnosti záleží, a to měrou stupni dokonalosti své přirozenosti přiměřenou. Křesťanská filosofie učí, že svět není pouhým výpočtem mechanického pohybu nejmenších svých hmotných částí, nýbrž velebnou samým prstem Božím napsanou knihou, kteráž člověku nejen krásu liter před oči staví, nýbrž také jeho po pravdě žíznícímu duchu rozřešení všech záhad původu a účelu věcí se týkající podává.

Svět není ani směsí atomů pouze mechanicky pohybovaných, ani soustavou silojevných bodů, nýbrž vedle reálného, od fysických sil odlišného, hmotného základu obsahuje v sobě nekonečnou stupnici podstatně různých formálních principů, v nichž jako v millionech a millionech zrcadel jedno a totéž slunce věčného a nekonečného Božského rozumu se obráží. Formální principy stvořených věcí nazývá překrásně Učitel Andělský: „sigillatio divinae scientiae in rebus“ a „similitudo Dei participata in rebus“.¹⁾ A poněvadž Bůh svou vědu stvořeným věcem vtisknul a člověka rozumem podle svého rozumu stvořeným opatřil, nazírá člověk ve přírodě na otisky Božské vědy a z těchto otisků povznáší se k poznání Božské vědy

¹⁾ 1. Dist. 8. qu. 5. art. 2. ad 5.

samé. S tohoto vznešeného stanoviska, se kterého křesťanská filosofie na přírodu patří, poznává člověk při vši nekonečné pestrosti světových bytostí a při všem bezmezném a bezměrném vlnění jejich života zcela jasně pravdu, že svět z jediného původního pramene vyšel a k tomuto prameni se zase jednou vrátí. Toť onen vznešený monismus středověkých myslitelů! ¹⁾

Duch lidský jest jednou již samým Tvůrcem tak zřízen, že nemůže přestatí na poznání pouhých vnějších smýslných jevů věcí, nýbrž že se musí povznášeti do výšin transcendentálních, ideálních. Všechno popírání této nutnosti jest úplně marné. Člověk nemůže na životu zvířecím přestatí a uspokojiti se s „ideály“ zvířecími, i kdyby tyto ideály byly jinak sebe půvabnější a rozkošnější. Nutnost poznání transcendentálního, toť přirozený Bohem samým v rozum a srdce vštípený pud, jemuž člověk nemůže odolati. Tento pud jest hlavním kořenem, z něhož veškeren lidský život nutně pučí a se rozvíjí.

A křesťanský názor světový, toť nebeské světlo a nebeská rosa, která tento kořen vštípený v rozumnou přirozenost lidskou k rychlému a snadnému rozvoji a rozkvětu přivádí. — —

Kdyby naše intelligence zanechala jen na krátkou dobu bohoupustých politických svárů, které národ náš do propasti záhuby ženou, a jen poněkud uvážila nebeskou krásu a vznešenost křesťanského názoru světového, jsme přesvědčeni, že bychom se všichni brzy srazili v jeden mocný šik, svorně čelící zlobě všech nepřátel. Kdyby život našeho národa byl ve všech svých projevech zbudován na křesťanském názoru světovém, ó jaké blaho a štěstí zkvétalo by po všech vlastech našich! Než bohužel naše intelligence, jmenovitě mladší dorost její, odcizuje se pořád více křesťanství a jeho životu, a to podle našeho nejhlubšího přesvědčení jen z té příčiny, poněvadž nezná nauky křesťanské a neví, jakou krásu a velebnost v sobě chová. Namluveno jí, že nauka křesťanská s vědami profáními vůbec a se přírodovědami zvláště stojí v zásadním sporu. Kdyby se však sama vlastním studiem jen poněkud hlouběji ponořila v nauku tuto, zajisté by se přesvědčila, jak velebná harmonie nauku křesťanskou se všemi výzkumy vědeckými v jeden krásný celek spojuje. Kdo zná nauku křesťanskou a má srdce jen poněkud ještě pro pravdu vnímavé, ten jí musí milovati a Tvůrci svému vzdávati nejmoučnější, z nejhlubších útrob srdce řinoucí díky za

¹⁾ Pesch: I. c. S. 589.

všecko to blaho a štěstí, které tato nauka v jeho srdce již zde na světě vlévá.

Nynější světový boj, který životem všech vzdělaných národů v samých jeho základech otřásá, jest ve své nejhlubší podstatě a tendenci bojem mezi křesťanským a materialisticko-pantheistickým názorem světovým. Tento boj se bojuje nejen ve vědě, nýbrž a to hlavně také v politickém životě. Všecky velké politické strany v každém národě buď jsou stranami křesťanskými, pokud se týče, nekřesťanskými, nebo svými tendencemi konečně buď ku křesťanství nebo k jeho zničení důsledně vedou. Mezi křesťanstvím a naukou materialisticko-pantheistickou není v zásadě žádné střední cesty. Každé stanovisko střední jest logickou nedůsledností a absurdností. Proto také duch lidský kolísání mezi křesťanstvím a materialismem a pantheismem na delší dobu nesnese. Buď přijme křesťanský názor světový aneb upadne v úplnou nevěru, jak denní zkušenost nad slunce jasněji dokazuje. Hvězda liberalismu, této soustavy nedůsledného kolísání mezi křesťanstvím a materialismem, pořád více bledne a zapadá. Člověčenstvo pořád jasněji poznává, že tato soustava polovičatosti, neupřímnosti, nepoctivosti, podvodu, klamu a úskoku jest pravou kletbou pro veškeru společnost lidskou. A proto se s ošklivostí od ní odvrací a buď se řadí pod prapor Kristův aneb přechází do tábora materialisticko-pantheistické sociální demokracie . . .

Lišení duchu v tomto směru děje se u všech vzdělaných národů. Toť naprosto nutný duchový process, jemuž žádný národ neujde. A poněvadž záchvěje tohoto processu se všech stran i na náš národ narážejí, jest zhola nemožno, aby toto lišení duchův i u nás nenastalo. Poněvadž však dosud boje politické a státoprávní stály v popředí našeho duchového života, nevěnována otázkám týkajícím se světovým názorům nynější doby taková píle a takové úsilí, jak se u jiných národů dělo. Tím, že naši vlastenci a národní bojovníci byli dosud nuceni veškeren zřetel obracet hlavně k zachování bytu našeho národa, měl u nás liberalismus a materialismus pravý ráj. I zmohutněl a zhrdnul tak, že aspoň ve veřejném a politickém životě vládne téměř všemu národu, a ohrožuje všecky vymoženosti, kterých jsme se po tak dlouhé mozolné práci sotva domohli.

Liberalismus, materialismus a pantheismus otrávil namnoze naše školství, střední a vysoké, otrávil naši vědu, naše umění, zejména naše časopisectvo, náš spolkový i veřejný život, otrávil ve-

likou část naší intelligence. Nemá-li národ náš samými politickými boji se rozsápati a se zničiti a dokonati tak dílo, se které dosud sami naši nepřátelé nebyli, pak věru každý věrný syn našeho národa, jemuž vlastenectví není bezvýznamnou, prázdnou fráší, aneb prostředkem k ukojení ničemné ctízádnosti, aneb ještě nižších náruživostí, jest před Bohem a před národem ve svědomí zavázán, aby upřímně a poctivě hledal onoho pojítka, které by zase všechny nepřátelské, vespolek se ničící a hubící strany v národě našem v jeden jediný nepřemožitelný šik dovedlo sloučiti. A tímto pojítkem jest křesťanský názor světový. Na základě tohoto světového názoru brzy se všichni poznáme, sobě porozumíme a se obejmeme účinnou láskou jako bratři jedné veliké rodiny, kterouž Bůh ve své nekonečné dobrotě obohatil tolika duševními a tělesnými dary, čímž zcela zřejmě dal na jevo, že ji určil k velikým věcem, k veliké cti a slávě. Až národ náš pozná a se přesvědčí, že Kristus jediný jest cesta, pravda a život nejen pro život věčný, nýbrž také pro život pozemský a dočasný, nejen pro jednotlivce, nýbrž i pro celé národy, nejen pro jejich život soukromý, nýbrž i pro život veřejný, pro vědu a umění atd.; až pozná a se přesvědčí, že pro společnost lidskou ve všech jejích vztazích a potřebách není jiného základu, než který položil Kristus, teprv potom se povznese na výši svého Bohem samým sobě vytknutého úkolu a zaujme v čeledi světových národův ono místo, které mu Bůh od věčnosti ve svých nevyzpytatelných úradcích určil a vymezil. A poněvadž filosofie křesťanská a jmenovitě její kosmologie tento názor světový vysvětluje, jeho nebeskou krásu a vznešenost ukazuje, ode všech útoků, kterými na něj liberalismus a jeho nutná konsekvence: materialismus a pantheismus žene, vítězně hájí, má filosofie tato jak pro člověčenstvo vůbec, tak i pro náš národ zvlášť význam v pravdě životní. —

O. A. M. D. G.

OBSAH.

§ 1.	Úvod	Strana 1
------	----------------	----------

A. Atomismus.

I. Krátký dějepisný nástin nauky atomistické.

§ 2.	1. Atomismus antický	7
	2. Atomismus novější doby.	
§ 3.	a) Atomismus mechanický (korpuskulární)	12
§ 4.	b) Atomismus dynamický (energetický)	18
§ 5.	3. Atomismus nejnovější doby	25
§ 6.	a) Atomismus fyzikální	26
§ 7.	b) Atomismus chemický	37
§ 8.	c) Atomismus filosofský	42
§ 9.	α) Historický nástin psychického dynamismu	46
§ 10.	β) Kritika psychického dynamismu	51

II. Důkazy, které moderní přírodověda pro atomismus uvádí.

§ 11.	1. Úvod	74
§ 12.	2. Důkazy z fyziky	76
§ 13.	3. Důkazy z chemie	79

III. Kritika atomismu.

1. Atomismus obsahuje v sobě spory.

§ 14.	a) Atomismus korpuskulární	82
§ 15.	b) Atomismus dynamický (energetický)	94
§ 16.	2. Atomismus sám sebou nevysvětluje fyzikálních vlastností těles	97
§ 17.	3. Atomismus sám sebou nevysvětluje chemických vlastností hmoty	109
§ 18.	4. Atomismus sám sebou neřeší otázky o bytnosti hmoty	119

B. Materia a forma. (Látka a tvar.)

§ 19.	I. Rozbor nauky scholastické	132
§ 20.	1. Látka prvá (Materia prima)	134
§ 21.	2. Podstatný tvar (Forma substantialis)	142
§ 22.	3. Různé druhy tvaru	143
§ 23.	II. Vznik a zánik (Generatio et corruptio)	151
§ 24.	III. Vývod tvaru z látky (Eductio formae e materia)	159

	IV. Důkazy pro nauku aristotelsko-scholastickou o látce a tvaru jakožto konstitutivních principech hmoty.	Strana
§ 25.	1. Důkazy z podstatné změny těles	162
§ 26.	2. Důkazy z fyzických vlastností těles	165
§ 27.	3. Důkazy z pohybu	173
§ 28.	4. Důkazy ze sil fyzických	184
§ 29.	5. Fyzický zákon a jeho nezbytnost	198
§ 30.	V. Poměr mezi fyzikou a metafyzikou ve filosofii peripatetické	219
§ 31.	VI. Vztah scholastické nauky k theorii atomistické	228

C. Monismus.

§ 32.	I. Historický nástin monismu	246
§ 33.	II. Monismus čili nauka, podle níž všechny bytosti duchové i hmotné neb aspoň hmotné jsou jedinou podstatou v různých světových bytostech toliko různě se jevící, sama sobě odporuje	274
§ 34.	III. Monismus jest absurdní ve všech svých tvarech	285
§ 35.	1. Monismus pantheistický	285
§ 36.	2. Monismus (pantheismus) pessimistický	294
§ 37.	3. Monismus přírodní	315
§ 38.	4. Monismus mechanický čili hylistický	328

D. Darwinismus.

§ 39.	I. Úvod historický	336
§ 40.	II. Samovolné plození (generatio aequivoca)	346
§ 41.	III. Původ organických druhů	258
§ 42.	IV. Hlavní zásady theorie Darwinovy	360
§ 43.	V. Přirozený výběr	363
§ 44.	VI. Přechnodné tvary	367
§ 45.	VII. Boj o existenci	379
§ 46.	VIII. Měnivost organických tvarů	390
§ 47.	IX. Pojem druhu	396
§ 48.	X. Ontogonie a fylogonie (Haeckelismus)	406
§ 49.	XI. Darwinický názor o původu člověka	418
§ 50.	1. Tělo lidské a tělo opice	425
	2. Psychický život člověka.	
§ 51.	a) Život vegetativně-animální u člověka a u zvířete	440
§ 52.	b) Duchový život člověka	451
§ 53.	α) Člověk se liší od zvířete sebevědomím	458
§ 54.	β) Člověk liší se od zvířete řečí	460
§ 55.	γ) Člověk vyniká nad zvířetem vědou a uměním	471
§ 56.	δ) Člověk liší se od zvířete náboženstvím a mravností	494
§ 57.	ε) Člověk se od zvířete liší také svým životem pospolitým	511
§ 58.	ζ) Člověk liší se od zvířete zdokonalitelností všech tvarův a projevů svého života	523
§ 59.	η) Poměr člověka ku přírodě jest dalším důkazem jeho podstatného rozdílu od zvířete	530

XII. Darwinismus jako materialismus vůbec ruší 1. mravní řád a
2. dějiny člověčenstva.

	Strana
§ 60. 1. Darwinismus ruší mravní řád ve světě	533
§ 61. 2. Darwinismus přičítá se dějinám člověčenstva	550
§ 62. XIII. Darwinismus a logika	562
§ 63. XIV. Darwinismus a nauka křesťanská	572

E. Původ světa.

§ 64. Úvod	593
§ 65. I. Antický dualismus	594
§ 66. II. Materialismus	603
§ 67. III. Stvoření světa	603
1. Hmota není věčná.	
§ 68. a) Důkazy metafysické	604
§ 69. b) Důkazy fyzikální	616
§ 70. 2. Svět nevzniknul výronem z božstva	633
3. Svět byl Bohem stvořen.	
§ 71. a) Pojem stvoření. Jeho možnost	634
§ 72. b) Nezbytnost stvoření světa z ničeho	646
§ 73. c) Některé námítky proti stvoření světa	652
§ 74. d) Stvoření z ničeho jest vlastní a specifickou vlastností Božskou	659
§ 75. e) Bůh stvořil svět svobodně	666
§ 76. f) Optimismus	678
§ 77. g) O možnosti věčného stvoření	687
§ 78. h) O čase stvoření (Věčné stvoření není ani možno ani nutno)	694
§ 79. 4. Vzorná příčina světa	707
§ 80. 5. Účelná příčina světa	724

F. Výtvar světa vůbec a naši země zvlášť.

§ 81. I. Výtvar světa	746
§ 82. II. Výtvar naší země zvlášť	760
§ 83. a) Theorie literální	775
§ 84. b) Theorie restituční	783
§ 85. c) Theorie konkordistická	790
§ 86. d) Theorie idealistická	816
§ 87. e) Theorie allegorická	833

G. Zachování světa. (Conservatio mundi.)

§ 88.	851
---------------	-----

H. O spolupůsobení Božském s fyzickými činnostmi bytostí stvořených. (De concursu divino.)

§ 89. I. Nauka scholastická	864
§ 90. II. Způsob, jakým Bůh s činnostmi fyzickými vůbec a svobodnými zvlášť spolupůsobí	880
§ 91. III. Nauka o praemoci fyzické neprávne se připisuje Učíteli Andělskému	903

Ch. Božská prozřetelnost. (De providentia divina.)

Strana

§ 92.	I. O Božské prozřetelnosti vůbec	914
§ 93.	II. Prozřetelnosti Božské nepřičí se nerovné rozdělení statků pozemských	927
	III. Prozřetelnosti Božské neodporuje fysické zlo.	
§ 94.	1. Historický úvod	933
§ 95.	2. Význam fysického zla v řádu přirozeném	942
§ 96.	3. Význam fysického zla v řádu nadpřirozeném	944
§ 97.	IV. Božské prozřetelnosti neodporuje zlo mravní	946
§ 98.	V. Náhoda a osud (Casus fortuitus et fatum)	954

J. Účelnost ve přírodě.

§ 99.	I. Pojem účelnosti ve přírodě	964
	II. Účelnost a účelná směrnost a záměrnost ve přírodě.	
§ 100.	1. Ve přírodě neústrojné	981
§ 101.	2. Ve přírodě ústrojně	995
§ 102.	3. Zvířecí pud důkazem účelné záměrnosti ve přírodě	1016
§ 103.	III. Nadúčelnost ve přírodě	1045

K. O viditelných nadpřirozených zjevech ve přírodě čili o zázracích.

§ 104.	I. Pojem divu čili zázraku	1063
§ 105.	II. Rozvrh zázraků	1071
§ 106.	III. Možnost zázraků	1090
§ 107.	IV. Účel zázraků	1100
§ 108.	V. Poznatelnost zázraků	1104
	VI. Námítky proti zázrakům.	
§ 109.	1. Námítky všeobecné	1123
§ 110.	2. Námítky moderní filosofie	1135
§ 111.	3. Námítky přírodovědecké	1145

L. Křesťanský a materialisticko-pantheistický názor o světě.

§ 112.	1161
--------	-----------	------

Doslov.

§ 113.	1180
--------	-----------	------



OBSAH VĚCNÝ.

(Číslice značí stránky.)

- Abdullahi** nástupce Mahdiův 514. 552.
abstrakce 35.
— význam její 463 sq.
Absurdnost psychického dynamismu 64 sqq.
— v pojmu věčné hmoty obsažená 615.
Academia del Cimento 172.
akademická naše mládež 307 sqq.
aceranium 413.
actio in distans 84. 93.
Acby 408. 577.
Aenesidemus z Knossu 1136.
»Aeterni Patris« 490.
aevum »a parte ante« et »a parte post« 696.
Agassiz 343. 398. 411. 577.
»agere sequitur esse« 661.
aggregat 23.
Akebar, kníže mongolský 446.
akustika 183.
Albert Veliký 694. 818.
Albinus 433.
Al Fergani 746.
Alhazen a Sergius, hvězdáři arabští 746.
alka (alca impennis) 528.
Allegri 483.
Allegorická theorie, Genese a přírodní vědy 837 sqq.
allotropie 81. 112.
— a atomismus 81.
— odporuje atomistice 113.
allotropické tvary 81. 113.
Almagest 746.
Almamon, Kalif Bagdaský 746.
amylén 81.
Ammianus Marcellinus 1089.
Ampère 26. 29. 71. 177.
analogie 68.
anastompsis 1006.
anthropomorfismus 54.
Anthropogenie 417.
»ἄνθρωπος τῶν πάντων μέτρον« 55.
antikrist a antinihilist Nietzscheův 547.
appetitus 21.
appetitus elicited (účelná záměrnost) 967.
»appetitus naturalis« 966.
Arago 590.
Argelander 759.
argon 37. pozn. 1.
archaeopteryx lithographicus 370.
Aristipp a zlo fyzické 937.
Aristoteles 12. 19. 69. 134. 136. 142. 143. 176. 219. 220. 553.
— a nauka o tvaru věci 142 sq.
— a moderní přírodověda 219. 220.
— a scholastikové přese vši nedokonalost vědomostí přírodovědeckých vytýkají jediné správné hlavní zásady přírodovědecké 220 sq.
— popírá samostatný pro sebe a o sobě existující svět ideální 596 sqq.
— popírá vznik světa v čase 600.
— opravil nauku Platonovu 602.
— a věčné trvání světa 698.
— a zlo fyzické 938.
Aristotela definice první látky 138. 139.
— definice tvaru 143.
— nauka o světě 596 sqq.
Arriaga 818.
arsén 41.
arseniény 116.
Askenasy 395 sq.
Assyrové a monotheismus 505.
Ateles (Klammeraffe) 434.
Athanasius sv. 818.
atheismus 17.
atmosféra (tepla) 28.
Atomy (od αἴμα a α privativum) 7.
— 10. 11. 12. 13.
— tečkové (punktuální) 30.
— přetržité, nedělitelné 32.
— krouživé (Wirbelatome) 72.
— nemohou býti ani mathematickými body, ani jednoduchými podstatami 94 sq.
— jednoduché 96.
— fyzikální a chemické 109 sq.
— nejsou nutny 125 sq.
— jsou podle atomistiky ve hmotě »in actu«, podle scholastiky »in potentia, in virtute« 169.

Atomy nevysvětlují vnitřní povahy hmoty 227.

- a molekuly pokud jsou skutečnými výsledky vědy přírodní 229 sq.

atomismus Tita Lucr. Carn 8 sqq.

- Leucippův 7 sq.
- antiický 7 sqq.
- Epikurův 8.
- mechanický (korpuskulární) 12. 81. 94.
- novější doby. a) Atomismus mechanický (korpuskulární) 12 sqq.
- novější doby 12.
- Bakonův 13.
- dynamický (energetický) 18 sq. 45. 94 sq.
- mechanický 19.
- nejnovější doby 25.
- fyzikální 26.
- chemický 37.
- filosofský 42.
- psychologický 49.
- korpuskulární nevysvětluje všech zjevů přírodních 82 sqq.
- korpuskulární a činnost do dálky (actio in distans) 85 sq.
- a různé skupenství těles 97 sq.
- nevysvětluje fyzikálních vlastností těles 97 sqq.
- nevysvětluje pohybu 127 sq.
- přírodovědecký 129.
- jakožto theorie přírodovědecká a jakožto názor světový 130 sq.
- popírá všechn vznik a zánik, vši změnu ve přírodě a připouští jen pohyb 163.
- přijímá vznik pohybu 164.
- nevysvětluje mnohých zjevů přírodních 238 sqq.
- výstřední vyvrací všechny základy filosofie, náboženství a mravnosti 242 sqq.
- vrátil se na stanovisko okkasionálního Cartesiova 240 sq.
- Demokritův 338.

Atomistická nauka 7.

- a scholastika 235 sq.

Atomistická filosofie u Řeků a zlo fyzické 937.

Atomistika Demokritova 8.

- pudí přese všechn svůj materialistický ráz k idealismu 89.
- zakládá svou nauku na subjektivním klamu 89.
- musí prázdne prostory prohlašovat za nejhlavnější příčinu hmoty a jejich vlastností 90.
- a éther 91 sqq.
- nevysvětluje tepelných zjevů 98 sqq.
- nevysvětluje světelných zjevů 100 sqq.
- ničí veškeru reálnost vnějšího světa 104 sq.

Atomistika a reálnost našeho smyslového poznání 104 sq.

- nevysvětluje pohybu ve světě 105 sqq.
- nevysvětluje chemických vlastností těles 109 sqq.
- nemůže udati příčiny, proč atomy existují jen jakožto součásti jednotlivých molekul 110 sq.
- neřeší otázky o bytnosti hmoty 119 sqq.
- nezná pro různost chemických prvků žádného důvodu 120 sq.
- ničí jednotnou podstatu, jednotný princip činnosti, ano každou jednotnou činnost věcí 123.
- nevysvětluje vzniku a zániku věcí 124.
- vede důsledně k popření duše lidské, jakož i k popření každé duchové nadsvětové podstaty 124 sq.
- buduje lichý názor světový 129 sq.
- prohlašuje svět za pouhý mechanický stroj 128 sq.
- nevysvětluje zákonité pravidelnosti života přírodního 129.
- učí diskontinuitě hmoty 167.
- vychází z naprosté elastičnosti étheru 168.
- předpokládá atomy od sebe oddělené »in actus«, scholastika toliko »in potentia« 169.
- neví, zda-li atomy jsou naprosto tvrdé, neb úplně pružné 179.
- na vysvětlení života organického naprosto nestačí 290.

atomová síla 258.

Augustin sv. o látece prvé 137.

- 356. 358. 495. 582. 805. 835.
- o nutnosti náboženství 401 sq.
- o svobodě 507.
- o světle 816 sq.

Auředníček Otakar 311 (pod čarou).

automatické pohyby 1010 sq.

Averroes (Ibn Rošd) 699.

Avicbron 20.

Avicenna (Ibn Sina) 699.

Avogadro 172.

Balbiani 348.

Babyloňané a monotheismus 505.

Babylonské zajetí 553.

Baer 343. 382. 408. 577.

Bako Verulamský 13. 15. 71.

- původcem materialistického směru v novější filosofii 15.

- a účel tvorstva 738.

Baltzer 821.

Barraude Joach. 343. 369 sq. 398. 577.

Bartoš Fr. 1051.

barva sluneční skládá se ze sedmi duhových barev 1057.

barvy prvotné a druhotné 1057.

- barvy lomené či ternární 1057.
 baryt 115.
 Basilius 805.
 Bastian 343. 348. 398. 408. 411.
 »Bathibins Haecckelii« 346.
 Baumgärtner 343.
 Bautain 1136.
 »Beagle« (vížle), loď, na které se Darwin kolem jižní Ameriky plavil 360 pozn. 500.
 Beaumont 343.
 Belt 370.
 Benedikt 337.
 Beneden 348.
 Bernard Ch. 398.
 Bernardinus Telesius 47.
 Bernoulli 178.
 Berti 818.
 Berzelius 112. 113. 475.
 bezděčné pohyby a účelnost 1007 sq. 1097 sq.
 Bezvědomé 259.
 Bezvědomá pravdě 297. 301.
 — zahrnuje v sobě tři momenty: nečinnou potenci, prázdňé chtění a skutečné chtění 260.
 — jest vševědoucí a všemoudrá 261.
 — jest nevědomě vidoucí 262.
 Běhavé body (Laufpunkte) Wiessnerovy 30.
 Bianconi 398.
 Bischoff 408.
 Black J. 176.
 Blanchard 343. 398.
 blaženost lidská v čem záleží 733 sq.
 Blignières 1136.
 body běhavé (Laufpunkte) 30. 71.
 body étherové 95.
 — dynamické 29. 35.
 — mathematické 94. 95. 96.
 Boerhave 26.
 Boéthiova definice věčnosti 604.
 bohopodobnost duchových bytostí vztahuje se ku vnějším věcem, k vlastní podstatě a k Bohu 720.
 Bohorodička a poesie 486.
 boj o život 279. 361 sqq. 337 sqq. 379 sqq.
 — který křesťanství bojuje. není bojem o život tělesný, nýbrž o život duchový 558.
 Bonaventura sv. 694.
 »bonum est sui diffusivum« 677.
 bonum honestum »naturale et morale« 1041.
 Bosizio S. J. 776. 778.
 Bošković 29. 96.
 Boyle Robert 17. 71. 171. 475.
 Božská komedie Dantova 486.
 Bruid James 1078.
 braidismus 1078.
 Braubach o vzniku náboženství 504.
 Braun 343. 574.
 Braun H. G. 1036.
 Brehm 435.
 Buckland 785.
 Buddhismus a zlo fyzické 934 sqq.
 Buffon 358. 401.
 Bůh jest podle Platona pouhým demiurgeem, nikoliv stvořitelem světa 594 sqq.
 — má dvojí činnost: vnitřní a zevnitřní 154.
 — a zákon fyzický 212.
 — jest pouhý a čirý kon 241.
 — žije podle Aristotela život jen kontemplativní nemaje o věcech stvořených ani vědomosti, ani péče 600 sq.
 — jest podle Aristotela terminem pohybu všech světových bytostí 601 sq.
 — není stejnoznačnou, nýbrž obdobnou příčinou světa 656.
 — ja bytostí nezávislou ve své existenci jest také nezávislý ve své činnosti 661.
 — nemůže při stvoření použiti tvora jakožto nástrojné příčiny 663 sq.
 — nemá v sobě žádných nevyvinutých potenci, nýbrž jest čirým a jednoduchým konem 670.
 — nebyl ku stvoření donucen ani vnějším násilím ani vnitřní nutností 673.
 — mohl nekonečně mnoho jiných všechnírů stvořiti, než jest náš vesmír 674.
 — nepoznává a nemiluje věci, poněvadž jsou v sobě pravdivy a dobré, nýbrž proto jsou věci pravdivy a dobré, poněvadž je Bůh poznává a miluje 675.
 — nepotřebuje tvorstva 675.
 — má dvojí lásku, k sobě a ke tvorstvu, prvá jest nutná, druhá svobodná 677.
 — byl vzhledem ku stvoření světa svoboden svobodou protifečností i rozdužení (libertate contradictionis et specificationis) 678.
 — nemohl všech možných všechnírů stvořiti ani najednou ani po sobě 674. 678.
 — není ani materiální ani formální příčinou světa 707.
 — nemá žádné přímé idey o nicotě 713.
 — má jen jednu ideu a má také nekonečný počet ideí 714 sq.
 — poznává jediným konem vši pravdu 715.
 — poznává jediným poznávacím konem jak sebe, tak i veškeru pravdu 715.
 — nemá jen o tom žádné idey, co jest v sobě nerozumno a nesmyslné 717.
 — myslil ve světovém plánu od věčnosti veškeren svět, nejen v jeho všeobecnosti, nýbrž také v jeho individuálních bytostech 723.

- Bůh poznává od věčnosti nejen všechny rody a druhy věcí, nýbrž také všechna individua 723.
- není naprosto řečeno svým tvorbám ničím zavázán 736 sq.
 - nejednal sebe nedůstojně, stvořil-li svět prvotně ku své slávě 739 sq.
 - neměl při stvoření světa žádné účelné příčiny mimo sebe 740.
 - jest trojím způsobem účelem tvorstva 744.
 - jest původcem a zachovavatelem jak řádu fyzického, tak i nábožensko-mravního 802.
 - jest čtvrtým způsobem prvotnou příčinou všech činností bytosti stvořených 867 sq.
 - spolupůsobí nejen ku trvání, nýbrž ku vzniku věcí 870.
 - se poznává »via affirmationis«, »via negationis« a »via excessus« 880 sq.
 - spolupůsobí s činnostmi stvořených bytostí vzhledem k jejich účelné, účinkující a formální příčině 882 sqq.
 - jest příčinou spolúčinkující se všemi činnostmi bytostí stvořených 885.
 - pečuje o své tvory různým způsobem 922.
 - a náhoda 955.
 - poznal všechny nahodilé zjevy ve přírodě do věčného světového plánu 955.
 - jest A a Ω, ideální osou všehomíru 1061.
 - může k zázraku použití lidí a andělů, jakož i sil přírodních 1066 sq.
- Büchner 30. 31. 204. 574. 768.
- bunice primordiální 347.
- Burdon Sanderson 348.
- Burmeister Herm. 398. 577.
- buřnák (Procellaria glacialis, Sturmvogel) 528.
- butylén 81.
- byt skutečný 135.
- bytnost (ούσία) 19.
- bytnost Božská sluje ideou fundamentálně 712 sq.
- jest na venek nekonečnými způsoby nápodobna a sdílna (infinito modo ad extra imitabilis et participabilis) 712.
 - jest ideou ve smyslu formálním 713.
 - její nekonečná nápodobnost a poznání této nápodobnosti jest v Bohu jedno 713.
 - jest bytně jedna, virtuálně mnohonásobná 712.
- bytnost hmotná — »quatenus fit« (pokud vzniká) a »quatenus est« (pokud jest) 154.
- bytnost, která má různé vlastnosti a činnosti, má také různé podstaty 163.

- bytnost světová každá jest činna i trpná 241.
- žádná nemůže být jen trpná 241.
 - nutná jest nekonečná 609 sq.
 - omezená jest vždy bytností také trpnou 609.
 - konečná jest od bytnosti jiné 609.
 - věčná jest bytností od sebe 610.
 - účelná (ens participatum) liší se od bytnosti »per essentiam« věčně, podstatně a transcendentálně 651.
 - stvořená nemůže v sebe přijati (ani přirozeně ani obedienciálně) nekonečné činnosti tvůrčí 665.
 - Božská vylučuje nutnost své jestoty nutnost stvoření 673.
 - sama sebou působící musí svou činnost úplně ovládati a proto působí svobodně 674 sq.
 - která sama sebou působí, musí být dřívě, než bytnost, která jinou příčinou do činnosti bývá přivoděna 674.
 - stvořená náleží svou přirozeností k nějakému řádu 802.
 - stvořená působí svou činností vždy účinn všeobecně, t. j. »ens in actu«, k němuž však sama nestačí a proto potřebuje součinnosti Božské 871.
- bytnosti duchové 96.
- světové mají účast ve přirozenosti Božské mají také účast v činnosti Božské 243 sq.
 - stvořené mají účast ve vnější činnosti: ve stvoření, zachovávaní a řízení světa, a ve vnitřním trinitárním životě 243 sqq.
 - stvořené, pokud svými činnostmi působí »ens in actu«, potřebují k tomu součinnosti Božské 891 sq.
 - stvořené jsou podmíněny a závisly na Bohu nejen ve své jestotě a ve svých silách, nýbrž i ve svých činnostech 869.
 - stvořené jsou: »entia per participationem« 867.
 - rozumné jsou nejen poznatelné, ale také poznávající (non tantum intelligibiles, sed etiam intellectuales), bytnosti nerozumné jsou jen poznatelné, ale nikoliv také poznávající 720.
 - hmotné nejsou obrazy, nýbrž jen šlepci a nástinem Božím (vestigium et imago umbratilis) 721.

Cabanis 47.

- Cnesarius 805.
- Cajetan Card. 801.
- Calderon, jeho Komedie a Autos 487 sq.
- Campanella 47.
- Camperliv obličejový úhel 429.
- Cauchy 29. 71.

Cartesiáni 137.
 Cartesius 14. 15. 23. 77. 170.
 — a fyzický zákon 204.
 — a svobodná vůle Božská 204.
 — a účel tvorstva 738.
 — původcem idealistického směru v novější filosofii 15.
 Carnus C. G. 1047.
 Cassiodorus 818.
 Castelli 475.
 causa formalis — podstatný tvar 148.
 causa materialis — prvá látka 148.
 Centrální zřízení ústrojenstva 350 sq.
 cephalopodi (hlavonožci) 369.
 Cicero 489.
 — o náboženství 498.
 Církev kat. a sláva její v nynější době 556.
 — nejdokonalejší společností 520 sqq.
 — podle darwinismu zjevem nepochopitelným 556.
 — poznává národy k dobrým ideálním, nadpřirozeným 556.
 — v dějinách člověčenstva 554 sqq.
 — mocí civilisatorskou 553.
 — zázrakem v mravním řádu 1121 sq.
 Clarke a zázrak 1068 sq.
 Claudius Ptolemeus uvádí geocentrický názor v úplnou soustavu 746.
 Claus 408.
 Clausius 31. 76. 192. 628.
 Clericus 1069.
 Clifford William 824.
 Cohn 348.
 Colobus (Stummelaffe) 434.
 Comte 1136.
 conatus (appetitus) 187.
 Concursus divinus 864 sqq.
 — simultaneus 888 sq.
 Connor 1069.
 Coriolan 488.
 Cornelius C. S. 45. 88.
 Cornely S. J. 824.
 Cornoldi 114.
 Corruptio minus est generatio alterius 157.
 Conservatio mundi 851 sqq.
 Cousin 699.
 Crawford 176.
 creatio est effectio rei ex nihilo sui et subiecti 160.
 creatio prima, creatio secunda 356.
 cukr obecný krystalovaný, amorfický ječný (sucre d'orge) 116, 117.
 Cuvier 340 sqq. 393. 398. 427. 431. 590.
 Cymbeline 488.
 cynikové a zlo fyzické 938.
 cyrenejská škola a zlo fyzické 937.
 Czolbe 577.

Čas má počátek i konec 604 sqq.

čas skutečný nemůže býti bez počátku 695.
 — věčný jest čirým subjektivním pomyslem 705.
 Časový postup u příčiny účinkující a účelné 974 sq.
 Časovost stvoření plyne z poměru Boha k tvorstvu 696.
 — hmoty dokazuje její stálá změna 607 sq.
 části věci jsou buď fyzické nebo metafyzické 325.
 částice řádu prvního, druhého atd. 32 sl.
 Čelakovský Dr. Lad. 378 sq. 578.
 čelo lidské a opíci 429.
 Čenkov Em. 312 (pod čarou).
 červi 370.
 četba na gymnasiích (českých a německých) 309 sq. 310 pozn. 1.
 činnost monad jest pouze immanentní 21.
 — dynamická vnější 25.
 — molární 38.
 — molekulární 38.
 — poznávací 60.
 — do dálky 84. 85. 88.
 — do dálky obsahuje v sobě absurdnosti 86 sqq.
 činnosti v říši neorganické jeví se buď vnější činnosti, nebo setrvačností nebo rovnováhou 189 sqq.
 činnost a trpnost (actio et passio) 195.
 — náleží k vlastní bytosti světa 243.
 činnosti psychické jsou (podle Hartmannova) činnostmi mozkovými 263.
 činnost immanentní a přechodná 641.
 — přechodná u tvorů a u Boha 641.
 — ze svobodné vůle vycházející jest dokonalejší, než činnost nutná 675.
 — jen tenkrát musí býti s účinem spojena, je-li nutná 701.
 — jest vyšší stupeň jstoty, než pouhá schopnost k této činnosti 870.
 — má neprostředný účel ve svém výmezu (terminu) 971.
 — žaludková důkazem účelnosti 1005.
 Číňané 526.
 — nepokračují v osvětě 550.
 Číňanky znetvořují své nohy 448.
 Čínský poreulán 494.
 číři duchové a zázrak, jejich vliv na přírodu 1074 sqq.
 členové 370. 412.
 člověčenstvo má mimo hmotný život také ideální cíle 552.
 Člověk má trojí život: duchový, živočišný a rostlinný 57.
 — jest malosvětlem velkosvětu (mikrokosmem makrokosmu) 58. 450 sq.
 — má hyžďe a lýtka, opice jest bez hyždi a bez lýtek 426 sq.
 — má bradu, opice rypák 429.
 — má stehna, opice křty 435.

- člověk se liší od zvířete sebevědomím 458 sqq.
 liší se od zvířete vědou a uměním 471 sqq.
 — má vědu 472.
 — liší se od zvířete náboženstvím a mravností 494 sqq.
 jest „animal rationale“ 496.
 jest „animal religiosum“ 497.
 — jest pánem nejen svého duchového, nýbrž i tělesného života 510.
 liší se od zvířete životem pospolitým 511 sqq.
 jest veškerým svým životem vegetativně-senzitivním jakož i duchovým odkázán na společnost 512.
 nikdy neklesne úplně na stupeň zvířete 519.
 není neobmezeným pánem přírody 532.
 jest hlavou, pánem, vládcem a králem přírody 533.
 — povznáší se nade tvorstvo hmotné kvalitativně, bytně, podstatně a právně 533.
 jest osobou a nikoliv pouhým exemplářem lidského pokolení 543.
 náleží svou přirozeností jak k fyzickému tak i mravnímu řádu 560.
 jest určen k cíli nadpřirozenému, k synovství Božímu 561.
 obráží svou plastickou mocí tvůrčí moc, svou plovící mocí trinitární život Božský 722.
 — obsahuje ve své duši obraz, ve svém těle šlepečí a stínorys Božský 722.
 jest okem, uchem, rozumem, srdcem, knížem, hlavou a králem celého všehomíru 730.
 náleží jednak k řádu fyzickému, jednak k řádu nábožensko-mravnímu 862.
 bere svou svobodou účast ve svobodě Božské 885.
 — a příroda 1050 sqq.
 Čolek vodní (*Triton cristatus*) 394.
 Čtverice (τετρακτυς) Pythagorova 20.
 Čtyřohory 782.
- Dalton** 26, 28.
 Daltonova nauka o vnitřní povaze hmoty 28.
 Dana 398, 577.
 Darwin 336 sqq., 360 (pozn.) 492, 805 etc.
 generalizuje věty jen částečnou platností ve přírodě mající a tyto věty libovolně generalizované klade za základ své soustavy 564 sqq.
 — nechtěl původně svou teorii materialismu cestu klesiti 573.
 — soudí proti vši logice z pouhé naprosté možnosti na skutečnost 560, 572.

- Darwin G. Sl. 754.
 Darwinismus 4, 336 sqq.
 — a Genese 579 sqq.
 — a liberální ekonomismus 548 sq.
 — a logika 562 sqq.
 — a nauka křesťanská 572 sqq.
 — a revoluce 549 sq.
 — a sociální demokracie 549 sq.
 — a výchova 536.
 — jest osudný přírodovědě, nikolivauce křesťanské 578.
 — nemá pro materialismus bez matečního plození a bez nauky o vzniku člověka ze tvaru opičího žádného významu 574.
 — nezná mravnost, nýbrž pouhou zevnější legálnost 537.
 — ničí život lidský, obzvláště křesťanský 560.
 — pokládá člověka za údou tvář 561.
 přiči se dějinám člověčenstva 550 sqq.
 ruší dějiny člověčenstva 533.
 — ruší rozíl mezi mravním dobrem a zlem 537.
 — ruší mravní řád ve přírodě 533 sqq.
 — ruší mravní svobodu, přičetnost mravní zákon, svědomí, mravní řád a mravní účel člověka 534 sqq.
 — znamením mravní chabosti naší doby 591.
 Darwinisté bojují boj o život proti jiným, křesťaně proti sobě 558.
 Darwinova myšlenka 9.
 — theorie jest nejvyšší měrou pravdě nepodobna 572.
 — popírá zákon přičinnosti a zákon dostatečného důvodu 372 sq.
 — mohla býti sestrojena také filosofem 572.
 Darwinský názor o původu člověka 418 sqq.
 „Das Ding an sich“ 258.
 Dawson J. W. 398.
 de Bary 577.
 de Beaumont E. 398.
 de Candolle 577.
 Decartes 174.
 Dedukce 15.
 Definice Aristotelova látky prvé 138 sq.
 — Aristotelova pohybu 173, 174.
 Deismus a nutnost zákonů fyzických 203.
 De la Mothe le Vayer 1136.
 Demokrit 7, 13, 34, 338.
 Demokritova soustava 13.
 De natura rerum lib. VI. 8.
 Den dle výkladu theorie literální 775 sqq.
 — má v Písmě sv. různé významy 790 sq.
 — první a přírodověda 795 sq.
 — druhý a přírodověda 796 sqq.
 — třetí a přírodověda 798 sqq.
 — čtvrtý a přírodověda 800 sqq.

Den pátý a přírodověda 807.
 — šestý a přírodověda 808 sqq.
 — třetí obsahuje v sobě dvoje dílo, dokončení vývoje země a stvoření rostlinstva, rovněž den šestý 798 sqq.
 »De revolutionibus« 747.
 Determinismus a Leibnitzova nauka 961.
 — a Schopenhauer, Hartmann a Nietzsche 962.
 — a Spinoza 960.
 — intelektuální i etnický ze soustavy Kantovy dovodili Fichte, Schelling a Hegel 962.
 — plyne jak z pantheismu tak i z materialismu 960.
 Dědičnost příznivých vlastností v boji o život 339.
 Dějiny křesťanských národů protestem proti darwinismu 560.
 Dějstvo přírodní žádá příčin jak účinkujících tak i účelných 981 sqq.
 Dělení hmoty ideální jest nekonečné, dělení skutečné uá vždy konce a meze 40.
 — molární a molekulární 39.
 dělitelnost molární a molekulární 38.
 diamant 112, 115.
 Diderot 47.
 diferenciála mathematická 29.
 Dílo intelligentní příčinou vytvořené sluje ideou vypodobenou (idea exemplata) 711.
 dimorfická (dvoutvárná) tělesa 116.
 dissociace původní světové hmoty 620.
 Div či zážrak. Pojem. Výměr slovný a věcný 1063 sqq.
 Dynamický atomismus u Herbarta 45.
 — názor o atomu zobeněl především vlivem přírodopytů francouzských 29.
 Dynamidy 30, 71.
 Dynamika 183.
 Dynamismus (energetismus) 18, 19, 95, 96.
 — a síla přitažlivá a odpudivá 96.
 — Kantův 25.
 — nevysvětluje rozsažnosti hmoty 96 sq.
 — psychický 46.
 Dynamisté 34.
 doba nynější jest dobou praktickou 477.
 doba vývoje a vykoupení světa ve filosofii Hartmannově 264 sqq.
 Dobro tělesné jest dobrem poměrným 557.
 — materiální a mravně příslušné 1041.
 — přirozeně příslušné a dobro mravní 1041.
 — přirozeně příslušné, jeho význam pro život lidský 1041.
 — rozkošné, příslušné a užitečné (bonum delectabile, honestum et utile) v životě zvířecím 1038 sqq.
 Dobrota Božská ani dobro mimo Boha

nebylo Bohu účelem, pro který tento svět stvořil 740.
 Dollingshausen 179.
 Drama křesťanské a antické 487.
 draslík (kalium) 81, 112.
 draslo (kali) 112.
 Dressel 43.
 Dmowski 43.
 Drossbach Max. 50.
 druh jeví dvojí sílu 393.
 — organický jest »opus naturae« 342.
 druhohory 782.
 Druhotný cíl tvorstva záviseje na svobodné vůli rozumných bytostí jest jen podminěný 736.
 — záleží v blaženosti bytostí rozumných 733 sqq.
 dualismus 35.
 — antický a vznik světa 593 sqq.
 — a theismus 247.
 — o původu a povaze mravního zla 946.
 — peripatetický ve hmotě uznávají také mnozí materialističtí přírodopytci 231 sqq.
 — v soustavě Manichejské 246 sq.
 Du Bois Reymond 35, 88, 408, 575, 580 sq.
 Dühring 192.
 Duch 11.
 — lidský jeví se jednotně 489 sq.
 duchové pouzi 94.
 — bytostí jsou ve vlastním smyslu obrazy Božími (imagines Dei) 720.
 Duchovný život člověka 451 sqq.
 Důkaz embryologický 407 sqq.
 Důkazy, které sv. Tomáš pro možnost věčného stvoření uvádí 689 sqq.
 — metafysické pro nemožnost věčné hmoty 604 sqq.
 — fyzikální pro nemožnost věčné hmoty 616 sqq.
 — moderní přírodovědy pro atomismus vůbec 74 sqq.
 — pro atomismus z fyziky 76 sqq.
 — pro atomismus z chemie 79 sqq.
 — pro které thomisté nauku o praemoci fyzické sv. Tomáši připisují 903 sqq.
 — pro nauku peripatetickou o látce a tvaru a) z podstatné změny 162 sqq., b) z fyzických vlastností 165 sqq., c) z pohybu 173 sqq., d) ze sil fyzických 184 sqq.
 — pro prozřetelnost Božskou aposteriorní 916 a apriorní 917 sq.
 — sv. Tomáše pro svobodné stvoření 674 sq.
 Du Prel Karl 50.
 Durdík 21, 312.
 dusík 59.
 Důstojnost člověka obsažená v jeho posledním určení 745.

duše 11.

- byly podle Leibnitze zároveň s těly stvořeny 23.
- lidská — její vznešenost 451 sqq.
- nemůže být podle Leibnitze bez těla 23.

Důvodu, pro který Bůh svět stvořil, jest hledati jednak v Božské svobodě, jednak v Božské dobrotě 741 sqq.

- důvody dokazující nemožnost věčného stvoření 694 sqq.
- odporující theorii nebulární 752 sqq.
- svědčící pro theorii nebulární 750 sq.
- dvouatomová hmota 41.

Eductio formae e materia 159.

Egger 694.

Egyptané a monotheismus 505.

Ehrenberg 398.

είδος 143.

Eimer 396.

elektrina 35. 78. 79. 183.

— a magnetismus a atomismus 78 sq.

elektrická polárnost 113.

elektrický proud, elektrické napnutí 177. 178.

elektromagnetismus 177.

elektromagnetická světelná theorie 91. pozn. 1.

Elliptická dráha naší země kolem slunce a účelnost 991 sq.

emanace 20.

emanace světelná theorie Newtonova 77.

Empedokles 338.

— přijímá ve přírodě dvě pudící síly: lásku (φιλα) a nenávisť (νεῖκος) 338.

empirismus 15.

Encke 761.

Encyklopedisté a determinismus 960.

energie 13. 143.

— potenciální a skutečná či kinetická 181.

— světová, zákon jejího zachování 627 sqq.

»ens per essentiam«, »ens per participationem« 650 sq.

entelechie 23. 143.

Entropie světová dokazuje počátek a konec světa 630 sqq.

Epikur 7. 13. 14. 17. 34.

epikureismus a zlo fyzické 937.

Epikurova nauka 17.

Erechtheion 479.

Eskimáci 441. 443.

Estius 818.

Existence hmoty na jistém místě ve světovém prostoru žádá transcendentální příčiny 622 sq.

— jakékoliv bytosti předpokládá bytost nutnou 649.

»ex nihilo fit nihil« 298. 613. 652 sqq.

ether 26. 27. 37.

etherové chvěje jsou příčinou světla 27.

— obaly 83.

éthylén 81.

Euler 475.

Eustachius 434.

Falvre F. 577.

Faraday 29. 71. 73. 87. 88. 178.

fatalismus 956.

— a Luther, Calvin, Zvingli a Beza a Jansenisté 959.

— astrologický (chaldejský, mathematický) 957.

— a Thales, Heraklit, Demokrit, Epikur, Plato a Aristoteles 957 sq.

— jeví se v novější době v determinismu 959 sq.

— u Homera 956 sq.

— v jině poněkud formě obnovili zase praedestinaciáni v V., IX. a XVI. století 958 sq.

— v řeckých dramatech 958.

Feetwoord 1069.

Fechner 26. 29. 43. 44. 70. 74 pozu. 3. 75. 198. 355. 576.

— a atomismus 75.

— a spiritismus 1087.

Feničané 553.

fetišismus důkazem nutnosti náboženství 499.

Fidiáš (Feidias) 480.

Fichte 289. 577. 1161.

»Filosofie bezvědomého« 296.

— pudí k sociální revoluci 305.

filosofie (křesťanská) jest souborem a doplňkem věd přírodních 1062.

— peripatetická má své těžiště v nauce o materii a formě 132.

— Platonova, Aristotelova, Kantova, Fichtova atd. a křesťanství 482.

— Schellingova 273.

filosofské soustavy i liché jsou důkazem podstatného rozdílu mezi člověkem a zvířetem 474 sq.

finis operantis (účel zevnitřní, částečný a ethický) 724.

— při stvoření světa 740.

finis operis (účel vnitřní, všeobecný, fyzický) 724.

— jest prvotný nebo druhotný 724.

— a »finis operantis« spadá při stvoření v jedno 744.

Flourens 263. 348. 398.

forma 134.

— bez obsahu, bez myšlenky, jako i obsah (myšlenka) bez krásné formy není předmětem esthetické záliby 1046.

— dat esse rei 148.

— dat agere rei 149.

— denominat suum subjectum 150.

forma informans 145.

- jest dvojí: vnitřní a zevnitřní 709.
- jest prvním kořenem všech sil a mohutností věcí 159.
- jest principem nahodilých změn bytosti zdokonalujících 158.
- jest principem pohybu bezdělného 158.
- jest principem pozitivního klidu 159.
- jest příčinou vzrůstu 158.
- není činným principem ani vzniku ani zániku 157.
- není principem rušivých změn věcí 158.
- není principem úbytu 158.
- podstatná a síly 186 sqq.
- habet se ut actus, materia ut potentia 149.
- separata (tvar odloučený) 145.
- z materie se vyvozuje 160.
- věci sluje jen ve smyslu nevlastním ideou věci 709.
- vnitřní jest konstitutivním principem věci 709.
- zevnitřní sluje vzornou ideou či ideálním tvarem věci 709.
- jest v materii zahrnuta potenciálně 160.

formace zemské a zkameněliny v jednotlivých útvarech zemských uložené nemohly vzniknouti v době historické 780 sqq.

fosfor 41. 112.

fosforečná kyselina 81.

fosfofečnany 116.

fossilní rostlinstvo a živočišstvo a theorie literální 780 sqq.

Fourier 77.

Fra Giovanni da Fiesole 483.

Frank 428.

Fraas 369. 398. 577.

Fraunhofer 102.

Fraunhoferovy čáry 758.

fregatka (Tachypetes aquila, Fregattenvogel) 528.

fretka (Mustola Furo) 1022.

Frohschammer 577.

Fresnel 77. 175.

fylogeneze 408.

fysická pracmoe 888 sqq.

— nedá se snadno srovnati se svobodnými skutky lidskými 897.

— neplyne ani z poměru Boha ke tvorstvu, ani z poměru tvorstva k Bohu 896.

— proměňuje všechny stvořené bytosti v pouhé mrtvé nástroje 897.

fysické části věci jsou buď podstatné nebo docelující (integrální) 325.

fysické zlo může býti »per accidens« předmětem vůle Boží 943.

— v řádu přirozeném 944 sqq.

fysika a metafysika ve filosofii peripatetická 219 sqq.

— má v jistém smyslu jeden a též předmět 236.

fysikální vlastnosti hmoty důkazem účelnosti 983.

fysiokratismus 380.

Galenus 425. 434.

Galilei 190. 475. 590.

— a zákon setrvačnosti 623 sqq.

— a římská kongregace indexu 747.

Gassendi 13. 17. 23. 71. 178.

Gastraea 407. 412.

Gay Lussak 26. 29. 71. 192.

generace v širším a užším smyslu 153.

Generatio aequivoca a nauka křesťanská 581.

— podle názoru materialistického a křesťanského 581 sqq.

generatio unius est corruptio alterius 157.

Genese netvrdí, že Bůh stvořil organický život z něčeho, ani že jej stvořil přímě a zároveň 579 sqq.

geocentrický názor světový 746 sqq.

Geoffroy St. Hilaire 340 sqq. 344. 359

sqq. 387 sq. 439.

geologie a palaeontologie nepřipouští theorie literální 778 sqq.

geometrické poměry 89.

Germani a Slované rozdělili se o panství Římské 551.

Geubel 73.

Ghiringhello 398.

Gibel 398. 577.

Giordano Bruno 47.

Glisson Fr. 47.

Göppert 398. 577.

Gorden 398.

Gothe 359. 428.

gotické domy a filosofie sv. Tomáše 490 sqq.

— a scholastická filosofie 472.

— a křesťanství 482.

Götte 408. 411.

gravitace 107. 108.

Gregory 475.

Grisebach 398. 577.

Groll 754.

Günther 315 sqq.

— a věčně stvoření 699.

— a optimismus 681 sqq.

Güntherova nauka o stvoření 683.

Güttler 783.

Haeckel Ernest 344 sq. 346 sqq. 363.

407. 417. 574 sq. 577. 585.

Haeckelova theorie uhlíková (Kohlenstoff-theorie) 347.

— »Natürliche Schöpfungsgeschichte« 347.

Hagemann 43.
 Halley 759.
 Hamann 411.
 harmonie předurčená 48.
 — sfér 74.
 Harms 73.
 Hartmann 49. 259. 260. 261. 262. 266.
 271. 289. 294 sqq.
 — počítá ve vykoupení světa troje stadiium
 přeludův a sebeklamů: v prvném stálo
 člověčenstvo za starověku, za doby
 židovské, řecké a římské, ve druhém
 stojí křesťanství a ve třetím stojí člo-
 věčenstvo v době nynější 268 sqq.
 Hartmannova »Filosofie nevědomého«
 (Philosophie des Unbewussten) 258.
 259.
 Harwey 348. 475.
 Heer 6. 577.
 heliotropismus a účelnost 1011.
 Helix pomatia (hlemýžď) 996.
 Helmholtz 32. 36. 72. 73. 198. 574.
 628 sqq.
 helium 37. (pozn. 1.)
 Henderson 759.
 Heraklitův »λόγος« 47.
 Herbart 45. 71. 178.
 Herder 358.
 Herschel 748.
 heteromorfie (různotvárnost) 116.
 — a atomismus 116.
 Hettinger 783.
 hexameron Mosaické základem našeho
 téhodne 793.
 — a resultáty přírodovědecké 795 sqq.
 — a fossilní organický život 811 sqq.
 hindustanští filosofové a fyzické zlo 933 sq.
 His 408. 411.
 Historický nástin psychického dynamismu
 46 sqq.
 hlava lidská a opičí 428 sqq.
 hmatavost 34.
 hmota jednoduchá (prvky, živly) 37.
 — dvouatomová 40.
 — a psychický život 51 sqq.
 — zahrnuje ve svém pojmu vedlebylost
 částí 165 sq.
 — není věčna, důkazy metafyzické 604
 sqq.
 — není nepodmíněna ani ve své celist-
 vosti ani ve svých částech 606 sq.
 — a pohyb 607 sq.
 — je-li věčná, jest také nekonečná 608
 sq.
 — je-li věčna, jest také nutna 608 sq.
 — jsou z částí složena jest vždy konečná
 a omezená 610 sq.
 hmotná přirozenost a bytnost 137.
 hmotná věc má svůj zvláštní podstatný
 tvar 146.

hmotné bytosti skládají se z prvé látky
 a podstatné formy 152 sq.
 hmotnost 165.
 hmotnost jest soujem látky, kterou prostor
 v sobě drží 165.
 Hobbes Tomáš 16. 17. 28. 379.
 — ztotožňuje těleso s podstatou. Důsledky
 z tohoto ztotožňování 16 sq.
 — předpokládal atomy rozličných řádů 28.
 — zakladatelem empirismu 15 sq.
 Hoffmann H. 577.
 Hofmeister 396.
 homo sapiens 414.
 Hottentotti i Křováci mají náboženství 500.
 Houtteville a zázrak 1070.
 hraboš rolní (hypudacus arvalis) 361. 383.
 hrudník (hrudní koš) lidský a opičí 428.
 Hry duchovní 487.
 Huber 408. 577. 1020.
 Hudba církevní 484.
 Huetius Daniel 1136.
 Huggins 761.
 Huizinga 348.
 Hummelauer a mosaické šestidenní 832.
 Humphrey 577.
 Hunnové 551.
 Hunt Sterry 354.
 hutnost hmoty 18. 166.
 Huygens 77. 178. 475.
 Huygensova a Eulerova theorie undulační
 175.
 Huxley 346. 426. 574. 576.
 hvězdnaté nebe a účelnost ve přírodě
 985 sqq.
 hybná síla jest zvýšení i zeslabení schopna
 182.
 Hylobates 434.
 hymny a písně církevní 485.
 hypnose obsahuje v sobě tři stavy: smy-
 slové a intelektuální nazírání a ma-
 gnetickou extasi 1084 sqq.
 hypnotismus 1079 sqq.
 hypotese — význam její 562.
 — darwinistická není v sobě pravdiva
 563 sqq.
 hypotetické vědy znamenají často věty
 pochybné či problematické 562.
 Hyrtl 398. 436. 577.
 hyždě (clunes) 426.
Charles 171.
 Chartum 514.
 Chemické kyseliny a zásady a atomismus
 79 sq.
 — skladby těles a atomismus 79 sq.
 — sloučeniny a atomismus 80 sq.
 — sloučeniny odporují atomistice 111 sq.
 — příbuznosti nemohly býti příčinou
 zhustnutí původní světové hmoty 620
 sq.

chemické vlastnosti hmoty důkazem její účelnosti 983 sq.
 chemie 37.
 — moderní nestojí ve sporu se scholastikou 233 sq.
 chemista scepticus 17.
 chlór 40. 41. 81.
 chlorovodík 40. 41.
 chlupek (srstky) v Anglii 393.
 chov umělý 342. 360 sqq.
 chrám křesťanský obrazem duše lidské, církve sv., nebeského Jerusalema 481.
 — Theseův, Niky Aptery, Cereřin, Minervin 480.
 chromany 116.
 chůze přímá u člověka a opice 436 sq.
 chylus 1005.
 chymus 1005.
Ibn Gebirol 20.
 idea 49. 151.
 — Boha 495.
 — jest duchovým vzorem, dílo však podle ní vytvořené tohoto vzoru obrazem 710.
 — dle nauky sv. Tomáše 707 sqq.
 — se obráží ve formě věci 711.
 — sluje také formou věci 708.
 — ve smyslu praktickém sluje vzorem (vzornou ideou) 708.
 — ve vlastním smyslu jest jen v rozumu bytosti intelligentní 710.
 — sluje také vnější formální příčinou (causa formalis externa) 711.
 — nemá, jak Cartesius míní, svého posledního důvodu ve svobodné vůli, nýbrž v rozumu Božském 716.
 idealismus 105.
 — Kantův 257.
 idealisovaná konkordance Gütlerova 830 sq.
 — snad nejlépe vysvětluje shodu mezi 1. hl. Genese a vědami přírodními 843 sqq.
 idealistická theorie a biblická exegese 825 sqq.
 — a přírodní vědy 825 sq.
 immediatio suppositi 85. 86.
 — virtutis 86.
 impetus (živá síla, skutečná, kinetická energie) 181.
 imponderabilia 26.
 impulsus = impetus 181.
 Indové a monotheismus 505.
 Industrialismus 380.
 instituce řeholní protestem proti darwinismu 559.
 Instrukce ministerstva vyučování určující díla pro soukromou četbu na něm. vyšších gymnasiích 312 (pod čarou).
 interference světla 175.

»Intussuscepce« 352.
 Isar ben Honain 746.
 Isidor Hisp. 818.
 isomerie 75. 81.
 — a atomismus 81.
 Isomerické sloučeniny 81.
 — zjevy 113.
 isomorfismus (stejnotvárnost) 116.

jakost 7. 137.

Japonci 526.
 jakost jest třetí podmínkou krásy 1054 sqq.
 jednota věčná 23.
 — přírodního života 67.
 — sil přírodních — toť cíl nynější přírodovědy 183.
 — metafysická, mathematická, fysická, logická, mravní 324 sqq.
 — hromadná (unitas aggregationis) 325.
 — přirozená (unitas naturalis) 325.
 — umělá čili řádová (unitas artificialis, resp. unitas ordinis) 325.
 — organická čili bytná (unum essentiae) 327 sq.
 jestota číře logická, věčná (reální) a skutečně bytující 135. 136.
 jestabník (Hieracium) 391.
 ještěr (Saurus) 413.
 Jindřich z Gentu (Henricus Gandaviensis, Göthals) 694.
 Jiřička (Hirundo urbica) 528.
 jistota zázraku jako každého historického děje jest mravní 1112 sq.
 Jordan 398.
 Joule a zákon o zachování energie 628 sqq.
 Jungův důkaz o počtu étherových chvějů při různobarevném světle 29.
 Juvencius S. J. 446.

Kadmium 41.

kadium (draslík) 81.
 kamenné uhli a účelnost 984.
 Kaminský Bohdan 312 (pod čarou).
 Káně lesní (Guteo vulgaris) 1022.
 — vosí (Pernis apivora, Wespenbussard) 1023.
 Kanon lidského těla 1047.
 Kant 24. 25. 84. 124. 257. 358. 761. 763. 805.
 Kantova nauka o účelu tvorstva 738.
 kapitalismus 380.
 — a revoluce 549 sq.
 — a sociální demokracie plyne nutně z darwinismu 549 sq.
 Karsten 73.
 katalepsy hypnotická 1080.
 Keil 776.
 Kepler 475. 590. 747.
 Kerner 396.

- Kinety 29. 71.
 Kirchhoff 758.
 Kismet 303.
 Klement Alexandrinský 583. 817.
 Klinkerfues 762.
 Klodea canadensis 383.
 kmity étheru podélné 78.
 — příčné 78.
 Kniha Job a zlo fyzické 940.
 Kohelet (kazatel) a zlo fyzické 941.
 kolikost 137.
 Kölliker A. 577.
 Kolreuter 401.
 kometa Bielova 762.
 komety či vlasatice 761 sq.
 kon prvý (actus primus) 143.
 — druhý (actus secundus) 143.
 — svobody Božské jest věčný, termin jeho však časový 670 sq.
 — tvůrčí entitativně uvažovaný 641.
 — tvůrčí jest formálně konem immanentním, virtuálně přechodným 641.
 — tvůrčí jest entitativně sama bytnost Božská a proto jest tak věčný, jako tato bytnost sama 668.
 — tvůrčí sám v sobě není svoboden, svoboden jest jen předmět, který na venek klade 706 sq.
 konu tvůrčího nelze si představit 654.
 König 1026.
 konkordistická theorie 790 sqq.
 konkurence není jedinou pákou lidského života 552.
 — všeobecná 380.
 Konkurs Božský a formy věci 885 sq.
 — plyne již z jestoty bytostí stvořených 873.
 — svobodné vůle nedeterminuje 893.
 — fyzický, působnost Božská a působnost stvořených bytostí 865 sqq.
 — přirozený ve smyslu mravním, a fyzickém či hmotném 865.
 konskvence darwinismu pro praktický život 543 sqq.
 — theorie Darwinovy nesrovnávají se skutečnými přírodními zjevy 566 sqq.
 — z hypotese Darwinovy plynoucí ruší celou hypotese 570.
 — z materialismu a pantheismu pro život praktický plynoucí 1167 sqq.
 konstitutivní principy hmoty »quatenus fit« — materia, privace a forma 155.
 — »quatenus est« — materia et forma 156.
 konstrukce kloubová a účelnost 1015.
 koňské kopyto důkazem účelnosti 1004.
 Koperník 475. 590. 747.
 kopinatce plžovitý (Amphioxus lanceolatus) 413.
 Kopp 28. 73.
 Korán a osvěta 502 sq.
 korrelace vzrůstu 385.
 kosmologická zásada 13.
 kostra těla zvířecího jest vzorem pro každý umělý mechanismus 1002.
 košť hlezná (Knöchelbein) 435.
 — hrudní 428.
 — stehenní, holenní, chodidlo u člověka a opice 435.
 — stehenní, její útvar důkazem účelnosti 1003 sq.
 kosti nosové u člověka a veleopů 429.
 králik zaječí (Lepus Darwinii) 393.
 krása jest »repraesentatio ideae per sensibilem formam« 1056.
 — má v sobě dvoji moment: objektivní a subjektivní 1096.
 — podle sv. Tomáše záleží v proporei, neporušenosti a jasnosti 1046 sqq.
 — záleží »v jednotě v rozmanitosti« 1048 sq.
 Kristus povětil zlo fyzické 945 sqq.
 kriteria zázraků negativní 1114 sqq. a pozitivní 1117 sqq.
 kriticismus Kantův a determinismus 961.
 kritika atomismu 82 sqq.
 — psychického dynamismu 51 sqq.
 kruhy Saturnovy 755.
 krystalisace 115.
 — a účelnost 985 sq.
 — těles odporuje atomistice 115 sqq.
 krystalisačnost 117.
 křesťané bojovali v prvých stoletích »boj o smrt« 558.
 křesťanská filosofie a otázka o vzniku organického života 587 sq.
 — nauka srovnávala by se úplně s darwinismem, kdyby tento nepopíral stvoření světa a člověka a účelnosti ve přírodě 588.
 křesťanský a materialisticko-pantheistický názor o světě 1161 sqq.
 křesťanství a básnictví 485.
 — a fatalismus 958 sq.
 — a poesie 485.
 — hledá »in cruce salutem« 558.
 — překonalo starověký atomismus a jeho mechanický názor světový 12.
 — vidí v člověku syna Božího 561.
 — zbudováno na sebezapírání a sebe-mrtvení 557.
 kus (palec na noze) u člověka a opice 435 sq.
 kuchařství a kuchařské uničení 442.
 kuchyňská sůl a účelnost 984.
 kukačka (Cuculus canorus) 1023.
 kult genia 502.
 Kurtz 785.
 kutilka písková (Ammophila sabulosa, Sandwespe) 1018.

kvalitativní pohyb 180.
 kyselina fosforatá (PO) 81.
 — fosforová (PO₃) 81.
 — fosforečná (PO₃) 81.
 — solná 81.
 — sírková 112.
 kyseliny 79, 190, 191.
 kyslík 54, 59, 112.
 kyz měděný 115.
 — hranolový 116.
 — krychlový 116.
labilnost rovnováhy 80.
 Lahousse 199.
 Lalande 768.
 Lamarek 340, 344, 359, 387, 805.
 Lange Fried. Alb. 8, 12, 16, 26, 50, 61, 194, 196.
 Langenbeck Hermann 50, 70.
 Laokoon 483.
 Laplace 124, 753, 761, 763, 805.
 Laplaceova theorie a Pismo sv. 764 sq.
 — novým dukazem pro byt Boží 769.
 Laponci 443.
 Larvy střešní (gastrulae) 412.
 látka 18, 19.
 — a tvar (materie a forma) 69 sq, 135.
 — jsou konstitutivními principy hmoty 147
 — elementární 19.
 — jest něčím nedokonalým 140.
 — jest věcnou možností, tvar však skutečností hmotných věcí 139 sq.
 — jsou bytnou součástí těles hmotných jest pojmem nadsmyslným 140.
 — není ani koncem bytnosti ani koncem bytu, ani úplnou bytností ani skutečně bytující bytostí 136.
 — není čirou logickou potencí 136.
 — nevážitelná 26.
 — prvá (materia prima) 134.
 — a podstatný tvar jsou stanovnými principy nejen bytnosti nýbrž i bytu fysikální hmoty 148.
 — a podstatný tvar tvoří ze sebe fysikální hmotu, nikoli však vzájemnou činností, nýbrž toliko vzájemným spojením 147.
 — jest jednoducha 141.
 — jest podkladem kolikosti (quantitatis) 141.
 — jest principem trpnosti 141.
 — jest trpným principem 157.
 — jest ve všech hmotných bytostech specificky jen jedna 138, 141.
 — jest věcnou možností věcí 139.
 — má »esse debile« 140.
 — může jen ve spojení s podstatným tvarem existovati 142.
 — není čirým logickým pomyslem, nýbrž jest podstatou neúplnou (substantia incompleta) 136 sq.

látka nevzniká a nezaniká 141.
 — směřuje svou vnitřní povahou k podstatnému tvaru 142.
 látka vážitelná 26.
 Laurent 776.
 Lavoisier 475, 590.
 — a zákon o zachování hmoty 627 sq.
 Lear 488.
 léčivá přirozená síla organismu zvířecího a účelnost 1012 sqq.
 Leibnitz 20, 22, 23, 25, 47, 174, 358.
 — popírá nekonečnou dělitelnost hmoty 21.
 — postavil na místě hmotného mechanismu ve přírodě mechanismus dynamický 24.
 — determinismu nepřekonal 960 sq.
 — a zázrak 1070.
 Leibnitzova nauka 24, 48.
 Lemoín 398.
 Lemurie 414.
 Leonardo da Vinci 483.
 Lesage 179.
 lethargie v hypnosi 1080.
 Leucipp 7.
 Leukhardt 348.
 Lev XIII. 490.
 Leveque Ch. 398.
 Liberalismus 419.
 — jest protispolečenský 419.
 — občanský a sociální 545.
 liberální ekonomismus a darwinismus 548 sq.
 Liebig 73, 353.
 Link H. F. 414.
 Linné 345, 398, 587.
 Littré 1136.
 Locke John 16, 18.
 — a zázrak 1068.
 — uvedl do přírodovědy mimo mechanismus také dynamismus 18.
 »Logický pojem« Hegelův 259.
 λόγος 143.
 — σπερματικός 47.
 lom lasturový 117.
 — světla 102.
 Lorinser 43, 117.
 Lotze Hermann 48, 62, 68.
 Lucretius 9.
 Luther o nauce Koperníkově 747.
 Lyell 380.
Macbeth 488.
 Maclaurin a bunice medová 1026.
 Maclear 759.
 Maedler 759.
 — o pohybu stálie 988 sq.
 Magna Constructio Bedřicha II. 746.
 magnetičnost 35, 183.
 magnetismus 35, 78, 79, 177.

- magnetismus animální 1077.
 magneto-elektřičnost 177.
 Magnus 73.
 Mahdí (derviš Mohammed Ahmed) 514.
 Mach 33.
 Machar 311.
 Maier Tob. 759.
 Malebranche a zázrak 1070.
 malosvět velkosvěta 58.
 Malthus a jeho populační theorie 380.
 manganany 116.
 Manganjové (v Africe), jakož i mnozí
 kmenové v Africe a Americe jak
 okrašlují své tělo 448 sq.
 Maraldi 1025.
 Mariotte 171.
 Martin Richard 46.
 Martin L. 426.
 Martina sv. 1122.
 materia 134.
 — a forma (látka a tvar) 132.
 — prima 23. 137.
 — prima — látka, materia secunda —
 hmota 147.
 — nec est quid, nec quale, nec quantum
 137.
 — secunda 23.
 — ve fyzikálním smyslu — v meta-
 fyzikém smyslu 134. 135.
 materialismus 51. 69. 419.
 — přírodovědecký a filosofský 333.
 — a nutnost zákonů fyzických 204.
 — jest protilidský 419.
 — zahrnuje v sobě tolik absurdností,
 kolik čítá hmota atomů 615.
 — a vznik světa 603.
 — a původní skupenství hmoty 616 sqq.
 — a věčnost hmoty 616 sqq.
 — dokazuje i proti své vůli účelnost ve
 přírodě 981.
 — a zázraky 1135 sq.
 materialisté (Büchner, Moleschott atd.) a
 fyzické zákony 204.
 Maupertuis 47.
 Maurové ve Španělech 502.
 Maxwell 88. 629.
 Mayer 176.
 — a zákon o zachování energie světové
 628 sqq.
 Mečnikov 407 sq.
 Mechanický pohyb nestačí na vysvětlení
 a odůvodnění všech zjevů života pří-
 rodního 17. 187.
 — názor světový 12.
 mechanika 183.
 — světová 50.
 mechanismus 18. 34. 48. 50. 65.
 — dynamický 24.
 — hmotný 24.
 Meier Lev 73.
 měkkýši 370 sq. 412.
 Melloni 176.
 Mendělejev 37.
 Měnivost organických tvarů 339. 390 sqq.
 měnivost organismů není neobmezená 392.
 merkantilismus 380.
 Mesmer 1077 sq.
 mesmerismus, hypnotismus a spiritismus
 1077 sqq.
 měsíce Uranovy a měsíce Neptunův majíce
 pohyb zpětběžný (od východu na západ)
 svědčí proti teorii Laplaceově 753.
 metafyzika a empirické pozorování zjevů
 přírodních 224 sq.
 — nezávisí ve svém vývoji na pokroku
 věd přírodních 225.
 metamerie a atomismus 81.
 metamerické sloučeniny 81.
 metamorfose Ovidovy a theorie Darwinova
 358.
 methoda induktivní 15.
 — a deduktivní ve přírodovědě 343.
 Meyer Lothar 32. 33. 74.
 Meyer J. B. 577.
 Meynert 50.
 Meze 19.
 mezek (*Equus hinnus*) 402.
 Mielle Paulus 12. 18. 26.
 Michel-Angelo 483.
 Michelis 577.
 mikrokosmus makrokosmu 58.
 Mikuláš Kusánský a theorie geocentrická
 747.
 — z Autricurie 13.
 Mineralogie a scholastika 235.
 Minnesångri 486.
 Míra fyzické a duchové moci jest podle
 Nietzsche měrou mravnosti a práva
 547.
 mišenci (hybridi, bastardi) 401 sqq.
 mišenství (hybridismus) 403.
 Mitscherlich 116.
 Mlhoviny 760.
 mlok zemní (*Salamandra maculata*) 413.
 mlži 369.
 mnohotvárnost (polymorfie) 118.
 moc tvůrčí v Bohu 659.
 moderní materialismus nemoha podle svých
 zásad vysvětliti záhad života přírodního
 předpokládá oduševnění hmoty 51 sqq.
 — nauka o světle a teple potvrzují hlavní
 principy scholastické o těchto zjevích
 přírodních 176.
 — přírodověda uvádí všechny zjevy pří-
 tažlivosti na mechanický pohyb, při
 čemž v hlavní myšlence souhlasí se
 scholastikou 179.
 — přírodopysci uznávají buď a) hmotu
 beze vsí síly, nebo b) sílu beze všeho
 hmotného substratu, nebo c) prohlašují

hmotu a sílu jen za dva různé pojmy jedné a téže věci nebo d) za rozsažný podklad síly 33 sqq.

moderní theismus a deismus zatemňuje nauku o prvotném a druhotném cíli tvorstva 738.

— theorie o magnetismu a elektřině srovnává se se scholastikou 170.

modifikace 21. 22.

modlitba a náboženství 498.

Mohamedáni 526.

Mohamedanismus a osvěta 503.

mohutnost pochtivací (facultas appetitiva) 56.

Moigno 29. 71.

Mojiš ličí v 1. hl. Gen. počátky věci, přírodní vědy odezírajíce od těchto počátků zpytují další vývoj věci 844 sq.

mole 39.

molekula 38.

molekulární a molární činnosti hmoty 38 sq.

— zjevů hmoty a atomismus 76.

molécules integrantes, v. constituentes 172.

molekuly (složené atomy) 26.

— plynové 31.

— plynové jsou podle Clausia stále ve přímočárném pohybu 31.

— docelné (stejnorodé) 39.

— stanovné (různorodé) 39.

moles 38.

Moleschott 36. 204.

Molina 818.

Momenty, které prvá látka v sobě zahrnuje 141 sq.

monada podle Leibnitze 21. 22. 23. 24. 25.

— jest silou, kteráž se postřehou a záměrností (per perceptionem et appetitum) jeví 21.

— jest svou silou postřehující schopna, celý vesmír si představiti, a svou záměrností usiluje si jej představiti 21.

— jest živým zrcadlem, v němž se celý vesmír jeví 21.

— centrální 22.

— prostá 22.

— periferická 22.

monadologie Leibnitzova 23.

Monarchie a republika 515.

— obmezená a neobmezená 515.

monery 346. 412.

Mongolfier 176.

Mongolové 551.

monismus 69. 125.

— materialisticko-pantheistický u theismus stály vždy v dějinách člověčenstva příkře proti sobě 246 sqq.

— Hartmannův 258 sqq.

monismus jest buď dynamický, psychický nebo materialistický 273.

— biologický 274.

— ve všech formách odporuje rozumu 274 sqq.

— ničí zákony protifečnosti 274 sq. a příčinnosti 275 sq., náboženství 276 sq., mravnost 277 sq.

— vyvrací naše sebevědomí, život živočišný, rostlinný, jakož i každá přírodní činnost 278 sqq.

— odporuje zkušenosti 278 sqq.

— přírodní vyvrací účelná záměrnost ve přírodě 282 sq.

— pantheistický 285 sqq.

— pantheismu realistického 285 sqq., idealistického 287 sqq. jest absurdní.

— idealistický přechází v nihilismus 288 sq.

— (pantheismus) pessimistický 294 sqq.

— přírodní 315 sqq.

— mechanický čili hylistický 328 sqq.

Monotheismus nevyvinul se z polytheismu a polytheismus z fetišismu (a šamanismu) 505 sq.

morálka panská a otrocká 544 sq.

Morseův telegraf 629.

mosaiké hexaëmeron a vznik světla 803.

mosaiká dějepřava stojí se přírodními vědami v nejkrásnější harmonii 846 sqq.

moucha masařka 1021.

mozek jest (podle Hartmannů) na prvém místě ústrojím duchového a nikoliv organického života 263.

— lidský a opičí 431 sq.

možnost čirá 135.

— (potence) konu jest podstatou svobody bytostí stvořených, možnost účinu podstatou svobody Božské 671.

— věčného stvoření přijal sv. Tomáš z Majmonida 688.

— v jakém smyslu musila předcházeti stvoření světa 706.

— zázraků 1090 sqq.

mravní řád a nerovnost statků pozemských 930 sq.

— zlo a křesťanská filosofie 950 sq.

— zlo Bůh připoští 951.

— zlo nemůže býti ani »per se« ani »per accidens« předmětem vůle Boží 951.

— zlo nepochází ze špatné výchovy ani ze špatných příkladů 947., ani z konečnosti přirozenosti lidské 947 sq.

— zlo obrací Bůh k dobrému 952 sq.

— zlo nepochází ani z podnebí, ani z povahy potravy 949.

mravnost a darwinismus 507 sqq.

— křesťanská a kapitalistická 548.

mul (Equus mulus) 402.

Mullach 7.
 Murillo 483.
 Mužik Aug. E. 311 (pod čarou).
 mysticismus 66.
 myšlenka základem a východištěm každého účelného zjevu ve přírodě 976 sqq.

náboženství, jeho pojem 496.

— a osvěta 502.
 — a zbožňování přírody 501.
 — estetiky 501.
 — dějem všeobecným, jeho příčina 503.
 — zvířecí 504.
 — žádá duchového principu v člověku 504.

nadčlověk (Übermensch) Nietzschev 544.
 nadúčelnost ve přírodě 1045 sqq.

Naegeli 50. 67. 395. 396. 577.

náhoda, slepá, nerozumná 128 612.

— má různý význam 954.

— a osud 954 sqq.

nahodilost hmoty plyne z jejího poměru k pohybu a ke klidu 609.

námítky proti nutnosti stvoření 678.

— proti možnosti věčného stvoření a důvody, kterými je sv. Tomáš vyvrátiti hledí 691 sqq.

— proti stvoření v čase 700 sqq.

— proti konkursu Božskému vůbec 874 sqq.

— proti konkursu Božskému se svobodnými skutky bytostí rozumných 897 sqq.

— proti zázrakům. — Námítky všeobecné 1123 sqq., filosofské 1135 sqq., přírodovědecké 1145 sqq.

národové kulturní a původní 550.

— mívají věk dětský, jinošský, mužný a knetský 551.

— nejsou soubory stejných exemplářů, nýbrž mravními osobami 551.

národ židovský a zlo fyzické 940.

nástroj má dvoji činnost: vlastní a od hlavní příčiny přijatou 664 sq.

Natalis Alexander 518.

Natrium 111.

naturalismus vidí v člověku pouze bytost smyslně-duchovou 561.

Natura non facit saltus 68.

nauka Epikurova 17.

— nynějšího fyzikálního atomismu 26.

— psychismu o duševném životě není přírodovědecká, nýbrž číře spekulativní 61.

— moderního psychismu jest absurdní 64 sqq.

— o materii a formě a přírodovědecký atomismus 132 sqq.

— Platonova o podstatných tvarech věcí 142.

nauka eleatská, že prostornost a rozsažnost těles jest pouhým klamem, jest absurdní 165.

— scholastická o prostorné rozsažnosti hmoty 166.

— Pythagoreovci o zvuku 174.

— scholastická a nauka moderní přírodovědy o zjevích přírodních 174 sq.

— scholastická o silách 184 sqq.

— o materii a formě jest právě tak oprávněna jako theorie atomická 239 sq.

— materialistická a křesťanská o vzniku světa 593.

— Platonova a Aristotelova o světě 602 sq.

— Aristotelova o světě jest čirý naturalismus 602.

— pantheistická a materialistická a nauka křesťanská o povaze světa 649.

— sv. Tomáše o věčnosti stvoření 687 sqq.

— že věčné stvoření se nedá mysliti, jest v církvi kat. obecná 688.

— Hermesova a Güntherova o účelu tvorstva 738 sq.

— sv. Tomáše o zachovávání světa 854 sqq.

— o poměru mezi konkursem Božským a svobodnými skutky lidskými musí hájiti jak prvotnosti a všeobecnosti konkursu Božského, tak i svobody lidské 881 sqq.

— thomistická o praemoci fyzické 891 sqq.

— sv. Tomáše o poměru mezi svobodnými skutky a součinností Božskou 913.

— Kristova a zlo fyzické 941 sq.

názor dualistický 18. 19.

— dynamický 29.

— eleatský a kantiánský o rozsažnosti hmoty 165.

— světový mechanický 8.

— o původu mravního zla 946 sqq.

nebesa stálic, nebo křišťalové, světelné (ohnivé — empyreum) 746 sq.

nečitelnost naprostá — nirwana — toť podle Hartmanna cíl světa 270.

nekrose (sněť či mrtv. kosti) a účelnost 1014 sq.

neobmezenost 19.

neobmezenou zdokonalitelnost člověka snaží se dokázati moderní přírodověda 529.

Neokantiáni 1161.

neporušenost jest druhou vlastností krásy 1052.

neprostupnost hmoty 165.

nepřímá prozřetelnost souvisí se prozřetelností nadpřírozenou 922.

nepřetržitost hmoty 25.

nepřetržitost, kterou předpokládá scholastika, není nynější přírodní vědou ještě překonána 237 sq.

nerovnost statků pozemských má svůj počátek a důvod v nerovnosti vloh a schopností lidských, v různém podnebí atd. 928.

— má v Bohu poslední příčinu 927.

— žádá nutně života věčného 929 sq.

nervstvo důkazem účelnosti 1006 sq.

Neruda 310 sq.

nesčetnost ideí Božských vylučuje stvoření světa nejdokonalejšího 680.

neutrální hmota 79.

nevážitelniny 26.

Newcomb 754.

Newcomen 397.

Newton 18. 88. 108. 174. 190. 191. 345. 475. 590. 747.

nezbytnost přirozená 128.

— následná a předehodná 208.

— zákona fyzického 208 sqq.

— logická (logická) a teleologická (aposteriorní) 209.

— předehodná fyzického zákona může býti buď apriorní neb aposteriorní (teleologická) 209 sqq.

— řádu a) metafyzického, b) logického, c) mravního a d) fyzického 214 sqq.

— modlitby 497.

— náboženství 497.

— stvoření z ničeho 646 sqq.

— fyzických zákonů má poslední důvod v jejich účelu 978.

— fyzických zákonů nedá se z pouhé hmoty vysvětliti 612.

— stvoření světa plyne z jeho nahodilosti, z různého skupenství a z pohybu 646 sq.

— jest buď mravní nebo fyzická 668 sq.

— stvoření neplyne ze sebesdilnosti Božské 676.

— stvoření vylučují jak věci stvořené, tak i Bůh sám 671 sqq.

nutnosti věčného stvoření přičítá se povaha a) stvořených bytostí, b) Tvůrce a c) účelu stvořených bytostí 699 sqq.

nicota existence a nicota možnosti (nicota relativní a naprostá) 653 sq.

Nietzsche Bedř. 543 sqq.

— apologetou velkokapitálu 548.

— hlásá třídní morálku kapitalismu 547 sq.

Nioba 483.

Nirwána, úplná bezcitelnost, jest Hartmannovi posledním stadiem vykoupení člověčenstva 270 sq.

nisus (utajená síla, potenciální energie) 181.

Noiré Ludvík 64.

Norisius 818.

Obdoba 55.

Oberammergava v Bavořích 487.

Objektivní sláva Boží ve tvorstvu neměla by žádného rozumného účelu bez člověka 727.

objem hmoty 165.

— jest prostor, jež hmota vyplňuje 165.

obojživelník bezocasý (sozobranchium) 413.

— ocasatý (sozorum) 413.

obratle páteřové u člověka a opice 427 sq.

obratlovci 412.

obraz Boží v člověku trojí 531 sq.

— Boží v číře duchových bytostech jest vyšší a dokonalejší, v člověku však všestrannější 722.

— ideální (species intelligibilis) 150.

obyvatelé Nové Britannie a ostrovů Novohebridských nejsou bez náboženství 499 sq.

oči u člověka a veleopa 429.

oddělenost atomů 89.

odpudivost 28.

— a přitažlivost ve přírodě důkazem účelnosti 986.

odpůrci Darwinovi 577.

odrůda 361.

odluševnění hmoty obsahuje v sobě (podle Hartmanna) vědomí 263.

okatice mořské (Petromyzon marinus, Lamprete) 413.

Oken 344. 359. 428.

Okkasionalismus Cartesiův a Malebrancheův 868.

okončiny zadní u člověka a opice 434 sqq.

Omdurman — sídlo Mahdiovo 514.

»Omne, quod agit, agit sibi simile« platí také při stvoření 656 sq.

ontogenese 408.

ontogonie a fylogonie (Haeckelismus) 406.

opice anthropoidní 425.

— lidská (anthropoides) 415.

— ocasatá úzkonosá (catarhinus) 408. 414.

opišák 415.

opočlověk (alalus) 414.

optika 183.

optimismus 678 sqq.

— naprostý jest absurdní 679 sqq.

— Origenův, Abaelardův, Leibnitzův, Malebrancheův, Hermesův a Güntherův 678 sq.

— popírá v Bohu svobodu protifečnosti i rozdužení 679.

— vede k pantheismu 680.

— zneuznává vnitřní povahy bytostí nahodilých a stvořených 680.

organický život, v čem záleží? 350 sqq.

organisační plán jeví se v organismu zvláštní organoplastickou silou 996.

organismus existuje jistou měrou dřive, než jeho jednotlivé části 972.

organismus chová v sobě organizační **plan**
996.
Origenes 583. 805. 817.
— a věčné trvání světa 699.
Orlando di Lasso 483.
ornice důkazem účelnosti 984.
osud 956.
osvěta moderní a křesťanství 526.
otázka, jak se naše země vytvářela, není
na prvním místě dogmatická, nýbrž
přírodovědecká 774.
Othelo 488.
Otomové v Americe 441.
oústa 143.
ozon 112.

Pádání (čistění) hvězd a povětroňů 762
sq.

palaeontologie neobsahuje v sobě »circulum
vitiosum« 779.

palec lidský — malá ruka 433.

— opičí (pollex ridiculus) 434.

Palastrina 485.

Pallas 413.

Pallada Athénská 480.

Palmieri 43. 88. 694.

pantheismus 19.

— pokládá prvou látku za číselně
jednu ve všech hmotných bytostech 146.

— a nutnost zákonů fyzických 203.

— realistický 285 sqq.

— idealistický 287 sqq.

— immanence jest buď realistický nebo
idealistický 289.

— immanentní 289.

— transcendentní 290 sq.

— emanace jest buď realistický nebo
idealistický 291 sq.

— hylozoistický (hylozoismus) 292 sq.

— a materialismus o původu zla mrav-
ního 948 sq.

— a zázraky 1140 sqq.

pantheletismus a pansychismus Schopen-
hauerův a Hartmannův 257.

panská morálka — nejvýstřednější egois-
mus 545.

pánvice u člověka a u opice 425 sq.

paprskovci 370. 412.

parlamentarismus moderní provádí kruto-
vládu velkokapitálu 552.

Parthenon 479.

Pasteur 348.

páteř u člověka a u opice 427 sq.

pepsin 1005.

perceptio 21.

Pergolese 483.

Perigenesis der Plastidule 347.

Perrone 1086.

personifikace 35.

Peršané a monotheismus 505.

Perty a zázrak 1069.

pessimismus 310 sqq.

Pesch Tilman 25. 57. 70. 72 pozn. 2.
199. 694.

petitio principii 1.

pevnost těles 80.

pěnice černohlavá (Sylvia atricapilla) 1023.

Pfaff 343. 369. 398. 577.

— o pohybu nebeských těles 989 sq.

Pfeilstrieker 29. 30. 71.

»Philosophie des Unbewussten«, její rozbor
258 sqq.

Phobos Martův 755.

pilouš černý (calandra granaria) 383.

pišeň světská 485.

Písmo sv. nezjevuje profáních pravd »per
se«, nýbrž jen »per accidens« 771 sq.

Plastiduli 347.

platejs obecný (platessa vulgaris, die
Scholle) 384.

Plato 134. 136. 142.

— o vzniku světa 594 sqq.

— a theorie geocentrická 747.

— a zlo fyzické 938.

— o původu zla 946.

Platonova nauka o hmotě a hmotných
bytostech 594 sqq.

Platonovy idey 594 sqq.

plemeno 361.

plazení jest podle Leibnitze toliko rozvojem
původních těl v ústředních monádách
od počátku obsažených 23.

— matečné, ale různorodé podle Hart-
manna 262.

— samovolné (samočinné, prvotné, bez-
matečné — generatio aequivoca) 346.

— matečné a bezmatečné 357.

Plutarch o náboženství 498.

plži 369.

podmíněnost a vztažnost bytostí stvořených
k Bohu není jen abstraktní a ideální,
nýbrž pozitivní, konkrétní a bytná 869.

podmínky, pode kterými by se podle
Darwina z jednoduché bunice mohl
vyvinouti nový druh 571 sq.

— pode kterými naše smyslové poznání
jest úplné spolehlivo 1104 sqq.

— vědecké hypothesis 563.

podobna a shoda mnohých přírodních úkazů
se zjevny psychického života není ještě
důkazem psychické povahy přírodních
bytostí 54.

podsiřičnan vápnatý 116.

podstata fyzikální hmoty skládá se z ma-
terie (prvé látky) jakožto potence a
z podstatné formy jakožto konu 152.

— nekonečná 48.

— neúplná (substantia incompleta) 146.

— úplná (substantia completa) 146.

— nevážitelná 37.

- podstata samostatná (substantia completa) 142.
- vážitelná 37.
- z první látky a podstatného tvaru složená (compositum substantiale) 144.
- podstatná forma sluje také vnitřní formální příčinou věci (causa formalis interna) 711.
- změna věcí záleží v jejich vzniku a zániku 154 sqq.
- podstatný tvar jest na prvním místě předmětem našeho poznání 151.
- podvod vědecký Haeckelův 411.
- pohanská náboženství byla kultem fyzické síly. křesťanství jest kultem utrpení 945.
- pohlavní výběr 385 sqq.
- pohlcování světla 75.
- pohyb 105. 173. 194. 195.
- mechanický 17.
- zpětný 17.
- samovolný 52.
- se jeví změnou místa, nezáleží však na změně místa 173.
- zahrnuje v sobě termín »a quo, ad quem« a moment střední spojující obojí tento termín 173 sq.
- má význam širší a užší 174.
- lokální 180.
- kvalitativní 180 sq. 182.
- a jeho základy 188.
- a mechanický náraz 194.
- není pouhým stavem věci pohybované 195.
- obsahuje v sobě dvojí stránku: materiální a formální 196 sq.
- nemůže býti ve hmotě od věčnosti. Důkaz a) apriorní 625 sq. a b) aposteriorní 627 sqq.
- ve světě nedá se podle materialismu vysvětliti 625 sqq.
- okružní, jeho nemožnost 626 sq.
- vědomý bývá spojen s mnohými bezděčnými pohyby 1010.
- pochot či žádost (appetitus) 52.
- pojmem atomu podle nauky dynamické 29.
- druhu 396 sqq.
- jeho význam 465 sq.
- pokrok věd přírodních a filosofie není souměrný 226.
- polniscice světla a atomismus 78.
- poloopice (Lemuridae, Prosimiae) 414.
- polymerické sloučeniny 81.
- polymerie a atomismus 81.
- polymorfická (mnohotvárná) tělesa 116.
- polymorfie a atomismus 116.
- polyp 53.
- poměr mezi látkou a tvarem 147.
- člověka ku přírodě 449 sq.
- mezi pojmem a slovem 463.
- poměr prvotného cíle tvorstva k cíli druhotnému 735.
- Mosaického šestidenní ku přírodovědám 769 sqq.
- mezi činností bytostí stvořených a součinností Božskou nescadno pochopiti 868 sq.
- vůle k dobru všeobecnému a k dobrům podrobným 883 sq.
- mezi svobodnými skutky lidskými a vlivem Božským podle nauky sv. Tomáše 913.
- mezi zemí a měsícem důkazem účelnosti 987.
- dobra rozkošného k dobru příslušnému a užitečnému 1042 sq.
- mezi dějem nadpřirozeným a záračným 1064 sq.
- ponderabilia 26.
- popření zákona kontradikce jest u pantheismu i materialismu »πρῶτον ψεύδος«, z něho všechny jejich bludy se prýští 649.
- původnost hmoty 172.
- pořádek podle sv. Augustina 200 sq.
- ve přírodě předpokládá ideální plán, a ideální plán madsvětovou inteligenci 995.
- positivismus a záznaky 1136 sqq., jest obnovou starých bludů 1136.
- a materialismus 1137 sqq.
- positivní náboženství předpokládá náboženství přirozené 497.
- pospolitost a člověk 511 sqq.
- zvířecí 511 sqq.
- a vzdělanost 516.
- a soukromý majetek 517.
- postřeha 21. 47.
- potentia (δύναμις) 135.
- logická 135.
- věčná 135.
- pura 136.
- objektivní či logická (vnitřní) a subjektivní či věčná 657 sq.
- potrava a bydlíšť člověka a zvířete 441.
- Potter 397.
- Pouchet F. A. 398.
- poustevnický rak (Pagurus Bernhardus) 1018.
- povaha atomů hmotných a étherových 26.
- zákona fyzického 198 sqq.
- povrch lebky u člověka a opice 429.
- pozměna (alteratio) 156.
- poznání Boha jest jen analogické 881.
- Božské jest dvojí: jedno, jímž Bůh sama sebe, druhé, jímž svou nekonečnou nápodobnost a sdílnost na venek poznává 712.
- nejbližších příčin věcí — toť přírodověda, posledních příčin — filosofie 472.

poznání zvířecí podle scholastiky 1035 sqq.
 poznatelnost látky a tvaru 140. 141.
 — zázraků 1104 sqq.
 praxeom fyzická 888 sqq.
 — nesprávně se připisuje sv. Tomáši 903 sq.
 — a thomisté 891.
 — hájí sice svrchovanosti Božské, ale uvádí v nebezpečí svobodu lidskou 889.
 — a lidská svoboda 890 sq.
 praexistencialismus Platonův a původ mravního zla 946 sq.
 prahmota 35.
 prahory 781.
 Prantl 13.
 praryba (Selache) 413.
 prassavec (Promammale) 414.
 pravy primordiální 346.
 pravda empirická a historická zázraku 1120.
 Preyer W. 355.
 Pravdy dogmatické v 1. hlavě Genese obsažené 772 sq.
 Priestley 475.
 principia rerum 9.
 princip smyslového života u člověka a u zvířete jest podstatně různý 56.
 pravice (nebyt) 154.
 Probst 783.
 Procházka Matěj o účelnosti ve přírodě 990 sq.
 Proklus 699.
 projev svobody Božské na venek zahrnuje v sobě již také projev dobroty Božské 743.
 proměnlivost a ohebnost pudu zvířecího 1020 sq.
 proporce mezi jednotlivými vyvíjecími se údy organismu důkazem účelnosti 1000 sqq.
 Propylae 479.
 propylén 81.
 prostor euklidický 33.
 — prázdný 83.
 — Euklidův se třemi a prostor se čtyřmi dimensemi 1087.
 prostředí 87. 88.
 protasens 407.
 protisti 346.
 protozon 407. 412.
 Prout 111.
 prozřetelnost Božská 4. 914 sqq.
 — řídí dějiny lidské 553.
 — Božskou popírají »per defectum« materialisté, pantheisté, fatalisté, naturalisté, deisté, dualisté, »per excessum« Luther, Kalvin a Jansenisté 915 sq.
 — Božská plyne aposteriorně z řádu světového 916 sq. a apriorně z pojmu

Boha Stvoitele a z pojmu stvoření 917 sq.
 prozřetelnost Božská vztahuje se ku všem věcem, velkým i malým, druhům i jedincům 917 sqq.
 — všeobecná, zvláštní, nejzvláštnější 923.
 — jest buď přirozená nebo nadpřirozená, řádná a mimořádná 924 sqq.
 — jest buď prostředněná nebo neprostředněná 920 sqq.
 — »quoad rationem ordinis« jest neprostředněná 919 sq., »quoad executionem ordinis« jest prostředněná i neprostředněná 920 sqq.
 — není ku všem bytostem stejná 922 sqq.
 prozřetelnosti Božské nepřiči se nerovnost statků pozemských 927 sqq.
 — neodporuje zlo fyzické 933 sqq.
 — neodporuje mravní zlo 946 sqq.
 prsty na ruce lidské a opiči 434.
 pud po blaženosti zahrnuje v sobě sebe-lásku 302.
 prvá látka jest jen jedna specificky, nikoli však numericky 146.
 prvky 37.
 první stupeň přeludu reprezentuje člen-čenstvo za doby židovské, řecké a římské (Hartmann) 268.
 prvci 370.
 prvohory 781.
 prvoplození 347.
 — v nauce Hartmannově 262.
 prvotný účel světa jest naprostý 731.
 — tvorstva jest sláva Boží 724 sqq.
 předmsta umění pohanského a křesťanského 481 sq.
 — tvůrčí činnosti 644 sq.
 předmtem vůle jest jen dobro 883.
 předměty v šestidenní Mosaickém zjevení »per se« a »per accidens« 771.
 přednost člověka před zvířetem především v naší době jasně září 590 sq.
 představa podle psychologického dynamismu 60.
 představa temná 22.
 — immanentní 49.
 — poznávací 59.
 — a idea podle obvyčejného názoru a podle psychismu 60.
 — na vůli nezávislá 264.
 předurčená harmonie 22.
 přehledný obraz tvůrčích dní a geologických vrstev a ústrojího života v těchto vrstvách uloženého 814 sq.
 přesvědčení o rozdílu mezi člověkem a zvířetem jest majetkem veškerého lidského pokolení 453 sq.
 příbuzenství 28.
 příbuzenost chemická 75.
 — ideální bytosti přírodních 397.
 příčina mechanická 12.

příčina účelná 12.

- vzorná 12.
 - účinkující 13.
 - transcendentální, účinkující, vzorná a účelná 131.
 - látková (causa materialis) 148.
 - tvarová (causa formalis) 148.
 - účinkující i materiální obsahují v sobě účín v potenci 160.
 - účinkující působí podstatný tvar činně, příčina látková trpně 161.
 - účinkující a látková 161.
 - významu Darwinovy teorie 573.
 - která hmotu původně stejnou měrou v prostoru rozprostraněnou stahovala 618 sqq.
 - světa musí býti duchová 648.
 - všeobecná má účín všeobecný, příčina částečná účín částečný 662 sq.
- příčiny věcí jsou buď nejbližší nebo poslední 472.**
- přímá chůze u člověka a opice 427 sq.**
- působnost příčin vnějších 385. 387 sq.
- připouštění mravního zla nepřiči se žádné vlastnosti Božské 951 sq.**
- příroda jest soustavou nejrozmanitějších prostředků k uskutečnění ideí zřízenou 994 sq.**
- jest stvořena pro člověka, aby sloužila jeho přirozenému i nadpřirozenému životu 728 sq.
 - jest vzorem harmonie barev 1058.
 - není pouhým mechanickým strojem 1059.
 - a filosofie křesťanská 1060.
- přirodní filosofie 359.**
- zjevy dají se mimo darwinismus ještě také jinými hypotézami vysvětliti 569.
 - vědy vysvětlují nejbližší, křesťanská filosofie však nejoslednější příčiny dějstva přírodního 1060.
- přirodověda určuje jen relativní velikost molekul a atomů 40 sq.**
- snaží se všechny zjevy přírodní vysvětliti z pohybu 180 sqq.
 - líší dvojí sílu ve přírodě: tlak na podporu a sílu oživenou 181.
 - i scholastika učí, že bez místního pohybu není změny ve přírodě 183.
 - moderní vychází namnoze z monismu 273.
 - moderní jest skvělým důkazem rozdílu mezi člověkem a zvířetem 529 sq.
 - nepřiči se nauce křesťanské a naopak 589.
 - vylučuje věčnost hmoty 616.
 - potvrzuje Genesi ve všech exaktních výzkumech 849.
 - každým novým výzkumem potvrzuje Genesi 850.

přirozený výběr 337 sqq.

- přitažlivost skupenství (atrakce aggregace) 28.**
- soudržnosti (atrakce cohaese) 28.
 - a odpudivost 45. 258.
 - i mezi nebeskými tělesy záleží podle Secchiho v nestejném rozdělení étheru 178 sq.
 - není příčinou zhuštění původní hmoty 619 sq.
- psychický život a hmota 51 sqq.**
- život člověka 440 sqq.
- psychismus 46. 53. 54. 59. 60. 61. 62. 64. 65. 69.**
- Schopenhauerův 48.
 - neřeší záhady duševního života, nýbrž ji toliko dále posouvá 61 sqq.
 - a materialismus 62.
 - oduševňuje přírodu, ničí duševnost přirozenosti lidské 62.
 - Lotzův 63 sq., Noiréův a Zöllnerův 64.
 - vede ku spiritismu 66.
 - podává (nspoň negativní) důkaz o správnosti scholastické nauky o materii a formě 67.
 - vede k monismu 68.
 - a nauka scholastická o přírodním životě 68 sq.
- ptakopysk (Ornithorhynchus, Schnabelthier) 414.**
- pud po osobní blaženosti jest každému člověku vrozen 302.**
- zvířecí směřuje k zachování individua a jeho druhu 1021.
- pudy zvířecí pokud jsou rozumné a pokud nerozumné 1021 sq.**
- prvotné a druhotné podle terminologie darwinské 1029 sq.
- pud zvířecí a účelnost 1016 sqq.**
- pudy zvířecí, jak lze vysvětliti? Různé názory 1028.**
- zvířecí a intelligence 1031 sqq.
 - zvířecí a filosofie scholastická 1034 sqq.
- působnost do dálky 88. 93.**
- původ (ἀρχή) 7.**
- (ἀρχή) 19.
 - organických druhů 358.
 - světa 593.
- Puysegurové 1078.**
- Pythagoras 19.**
- prohlásil svět za číselnou soustavu 19.
 - a theorie geocentrická 747.
 - a zlo fyzické 937.
- Quadrupana 436.**
- Quatrefages Arm. 398. 577.**
- Quenstedt 577.**
- Quidquid movetur, ab alio movetur 607.**
- Quinet Edgar 354.**

Racionalismus a naturalismus 418 sq.
 — jest protikřesťanský 419.
 — a zázraky 1143 sqq.
Raffael 483.
Rankine 628 tqq.
rationes seminales u sv. Augustina 582.
 ráz 35.
 — a odraz 108.
 — druhový (specifický) nepřináleží ani
 prvé látce ani podstatnému tvaru,
 nýbrž teprv fysickému tělesu z prvé
 látky a podstatného tvaru složenému
 146.
 — řeckého stavitelství, sochařství a ma-
 lířství 479 sq.
 — umění řeckého 478 sqq.
reakce a repasse (reactio et repassio)
 195.
realisace představ vůli immanentní — toť
 podle Hartmanna vnější svět 260.
realismus moderní 257.
reály 45. 46.
Réaumur a bunice medová 1025.
Redi 348.
Redtenbacher 30. 71. 76.
reflektorické pohyby důkazem účelnosti
 1008 sq.
Reinke J. 347.
relativní mravnost darwinská 538.
Republika aristokratická a demokratická
 515.
Resch 408.
Restituční theorie neopírá se o žádné
 kladné důvody 788 sq.
Reusch 783. 821.
Reuss 577.
**revoluce francouzská obraz výchovy Dar-
 winské** 536 sq.
Rhynchites betulae (zobonoska) 394. 1026
 sqq.
Riehl 64.
Richter H. E. 354. 475.
Ritter 754.
Robinet 47.
Rodička Boží a pohlaví ženské 485 sq.
rodozměna u vos duběňčivých 1019 sq.
Roger Cot. 178.
roháč (Lucanus cervus) 1022.
rok světelný 759.
Rolleston 432.
Romano 43.
Romeo a Julie 488.
Römer 577.
Rost John 443.
rostliny a účelnost 997.
 — mečíkolisté (Ensatae), ustavačovitě
 (Orchideae), banány (Scitamineae),
 palmy palicokvětěné (Spadiciflorae) atd.
 585.
rovnomocnina nárazu a odrazu 195.

rovnost a nerovnost přirozenosti lidské
 927 sqq.
rovnováha hmoty 192.
 — labilní (vrátká) 80.
**rozdělení suché země a moře důkazem
 účelnosti** 985.
**rozdíl dynamismu Kantova a jeho před-
 chůdců** 25.
 — jakostní 36.
 — mezi vážitelnou a nevážitelnou pod-
 statou 37.
 — mezi molekulami a atomy 41 sq.
 — mezi látkou prvou a tvarem podstat-
 ným 139.
 — tvaru věcí 143 sqq.
 — mezi scholastikou a atomistikou v nauce
 o nepřetržitosti hmoty 169.
 — nauky moderní a středověké o pohybu
 180 sqq.
 — podstatný mezi jednotlivými bytostmi
 přírodními dokazuje naše sebevědomí
 278., život živočišný 278 sq., rostlinný
 279 sq.
 — mezi odrůdou a plemenem 398 sq.
 — mezi druhem a odrůdou 399 sq.
 — mezi prvokem a gorillou stupňový,
 mezi gorillou a člověkem podstatný
 438.
 — mezi člověkem a zvířetem má svůj
 poslední důvod v duchové podstatě
 člověka 439.
 — mezi smyslnou představou a pojmem
 464 sq.
 — mezi představováním a mezi poznáním
 a myšlením 614.
 — mezi bytností a svobodnou vůlí Bož-
 skou 667.
 — mezi činností pocházející »z touhy po
 účelu« (ex desiderio finis) a »z lásky
 k účelu« (ex amore finis) 742.
 — mezi stvořením hmotných bytostí a
 člověka 809 sq.
 — mezi antickým fatalismem a moderním
 determinismem 962 sq.
 — mezi příčinou účinkující a účelnou
 973 sq.
rozklad světla 78. 102. 103.
**rozmanitost lidského života důkazem roz-
 dilu člověka od zvířete** 519.
rozměrnost 17.
rozměry atomů 27.
rozprostraněnost 24.
rozažnost 17.
 — prostorná 14.
 — hmoty není podle Leibnitze bytností,
 nýbrž jen zjevem věcí 23.
 — hmoty věcná a zdánlivá 95.
rozažitelnost hmoty 167.
rozažnost hmoty 40. 77.
rozum činný (intellectus agens) 150.

rozum možný (intellectus possibilis) 150.
 rozumný tvor, jenž oslavuje Boha, dochází také touto oslavou a v této oslavě své blaženosti 735.
 rozumové a mravní schopnosti člověka podle Darwina 421 sqq.
 rozvětvení paprsků 102.
 rozvrh zážraků 1071 sqq.
 ruť 41.
 ruce u člověka a opice 432 sq.
 ruda cínová 115.
 rumělka 115.
 Rumford 176.
 Rüttimeyer 408. 411.
 různé rozdělení pozemských statků má různý účel 932.
 — významy Božské prozřetelnosti 914 sq.
 různost pozemských statkův a socialismus 933.
 — světových podstat plyne z různosti jejich činností 280 sq.
 různotvárnost (heteromorfie) hmoty 118.
 růže mystická na domech gotických 482.
 ryba obojíživelná (dipneustum, Lurchfisch) 413.
 ryby kruhohubé (Cyclostomi) 413.

Řád (definice) 200.
 — různě se liší 201 sq.
 — fyzický 200. 201.
 — logický 201.
 — mravní 201.
 — přirozený a kladný 201.
 — zahrnuje ve svém pojmu 1. členy, 2. normu a 3. účel 201.
 — přirozený a nadpřirozený 202. 560.
 — logický jest naprosto nezměnitelný 215 sqq.
 — metafyzický, logický, mravní a fyzický 214 sqq.
 — metafyzický (ontologický) jest naprosto nezměnitelný 214 sq.
 — mravní jest naprosto nezměnitelný 217 sq.
 — fyzický jest jen podmíněčně nezměnitelný 218 sq.
 — žádá účelu 980.

řecká filosofie a řecké umění zkvétá a klesá v jedné době 489.
 řeč lidská 461 sqq.
 — lidská jest v jistém smyslu filosofská 468.
 — česká, její tvořivost a útvarnost 470 sq.

Řehoř Veliký a církevní chorál 484.
 Řehoř sv. Nyssejský 20. 583.
 Řekové jsou representanty lidského pokolení »in statu naturae lapsae« 480.
 — a monotheismus 505.
 — a zlo fyzické 936.

říje a účelnost 1016.

Římané a monotheismus 505.

— a zlo fyzické 939 sq.

Sachs 396.

Saisset 699.

sálání tepla 77.

Samojedi 441.

Saracenové 551.

Saturninus 1136.

Scarlati 485.

sebevědomí dosahují podle Hartmanna jen hlavy geniální 264.

sebezpoznání a sebeláska každého stvořeného ducha jest stvořeným obrazem Božského sebezpoznání a Božské sebelásky 721.

sebesdílnost u člověka a u Boha 676 sq.

Secchi S. J. 27. 34. 177. 178. 577. 761. 781.

— určil způsob, jakým se slunce stále ochlazuje 631.

sedm světových záhad 580 sq.

Seguin 29. 71. 176.

Seidlitz 576.

selénany 116.

Semper 416.

sensualisté a zákon fyzický 204.

»senum compositum et divisum« připisují thomisté nesprávně sv. Tomáši 907 sq.
 setrvačnost 190. 191.

— zahrnuje v sobě dva momenty 191.

— hmoty dokazuje nemožnost její věčné existence 623 sqq.

Sextus Empiricus 1136.

Seydler A. Dr. 42 not. 2., 81 not. 1. 238.

sféry imponderabilií 75.

— étherové 95. 96.

Shakespeare 488.

shoda ideální v ústrojenstvu není souvislostí genetickou 371.

Schaller 13.

Schäfer 585. 821.

Schäferův názor o mosaickém šestidenní 822 sqq.

Schelling 289. 344.

Schimpfer 398.

Schiaparelli 762.

Schicksalstragödien 958.

Schleiden 430.

Schmarda 398.

Schmidt O. 574. 576.

Schneid M. Dr. 12. 15. 19.

Schneider W. Dr. 10 G.

Scholastická fyzika, její principy a empirická pozorování 223 sq.

Scholastika učí, že hmota jest až do nejmenších částí stlačitelná a roztavitelná 168.

Scholastická nauka o stlačitelnosti a roztažitelnosti hmoty 170 sq.
 — o silách činných a trpných 174.
 — o zvuku 174.
 — o světle, o teple 174. 175. 176.
 Scholastika a magnetismus a elektřina 176.
 — hlásá mimo mechanický pohyb také ještě pohyb kvalitativní (pozměnu, alterationem) 180 sq.
 — rozeznává síly činné a trpné 184.
 — a její poměr k moderní přírodovědě 221 sqq.
 — a atomistika 228 sqq.
 — a vznik organického života 584.
 — a účelnost 969 sqq.
 Schopenhauer 48. 49. 194. 289. 294. 381.
 — a scholastika 19.
 — filosofem bourgeoisie 547.
 Schopenhaueriáni 1161.
 Schönbein 73.
 Schwetz 43.
 Sibiř 443.
 síla 18. 19.
 — přechodná 24.
 — odpudivá a přitažlivá 25.
 — ústředivá 25.
 — atomová 27.
 — přitažlivá 28.
 — fyzická u člověka a u hmotných bytostí má zcela různý princip 57 sq.
 — přitažlivá a odpudivá nepůsobí změň věci 90.
 — hybná (impetus) 90. 92. 94. 181.
 — skutečná 181.
 — utajená 181.
 — živá (skutečná, kinetická energie) 181.
 — potenciální sluje scholastikům »nisus«, síla živá »impetus« 181 sq.
 — činná a trpná 184.
 — fyzická 164 sqq.
 — jest neprostředným principem činnosti 185.
 — fyzická souvisí s podstatným tvarem věci 186.
 — stojí podle peripat. filosofie uprostřed mezi pouhou logickou možností a mezi skutečnou činností 186 sq.
 — a podstatná forma 186 sqq.
 — a hmoty, ačkoliv se nedá od sebe oddělit, není jednou a touže věcí 186.
 — přírodní nemá žádné věci »z ničeho« vytvořiti 614.
 — má svůj neprostředný účel v činnostech 970.
 sílu český 369.
 simul (zároveň, na pořád) má význam časový i rozsahový 818 sq.
 Sipo Matador 547.
 síra 111. 115.

síran rtuťnatý 81.
 sirany 116.
 siriák železitý 116.
 siřičitan rtuťnatý 81.
 Sixtus V. (bullou »Coeli et terrae«) zapověděl provozování astrologie 957.
 skalice modrá 116.
 skladba fyzikální, chemická, ústrojná 121.
 — podstatná (compositum substantiale) 146.
 Sklater 414.
 skorec vodní (Cinclus aquaticus, Wasseramsel) 528.
 Skreje 369.
 skutečnost (actualitas, ἐντελέχεια) 135.
 — kon, actualitas, ἐνέργεια 145.
 skutek nadpřirozeně dobrý a poměr jeho ke Kristu 945.
 Sláva Boží jest buď vnitřní nebo zevnitřní 725.
 — vnitřní ve smyslu objektivním a formálním 725.
 — zevnitřní jest buď objektivní nebo formální 725 sqq.
 — zevnitřní ve smyslu objektivním jest proslaven Božím ke tvorstvu, jest knihou, Božím prstem psanou 726.
 — objektivní směřuje k subjektivní či formální slávě Boží 730.
 Slávu Boží musí každý rozumný tvor hlásati. Způsob, jakým ji hlásá člověk spravedlivý a člověk nespravedlivý 732.
 slepá vůle 294.
 sloha vnitřní 37. 40.
 slepýš (Anquis fragilis) 1022.
 sloučenina kyselá 80.
 — zásaditá 80.
 — uhliková 412.
 Sloup Memnonův 497.
 slučivost hmotných látek a atomismus 80.
 směr idealistický 15.
 — materialistický 15.
 — vůle k dobru vůbec jest putný, k dobrům podrobeným svobodný 883 sq.
 Smith Adam 380.
 smyslnost a svoboda 507 sq.
 snaha (pochof, appetitus) 47.
 Snažnost 57.
 — podle Hartmanna 49.
 Snell 73.
 snížení teploty nebylo příčinou, že původní světová hmota zhušla 621.
 sobectví podle darwinismu jedinou příčinou života lidského 557.
 sociální demokracie a revoluce 549 sq.
 Sofisté 142.
 — a zlo fyzické 937.
 socha Zeusova 480.

Sokratés 12. 142.
 — a zlo fyzické 937 sq.
 Solenhofen 370.
 solná kyselina (H. Cl.) 81.
 sonambulismus 1080 sqq.
 soubor či aggregát hmoty 21.
 součinnost Božská se všemi fyzickými
 činnostmi bytostí stvořených plyne
 z pojmu pohybu 872.
 soudná mohutnost (facultas aestimativa
 s. judicatoria) u zvířete 1038 sqq.
 souhvězdí plejad jest pravděpodobno
 středem pohybu všech neběských těles
 988.
 souloh (pojmání, páření) a účelnost 1016.
 soumězný předmět 85.
 sousledky z pojmu tvaru plynoucí 148 sq.
 — z nauky o látce a tvaru plynoucí 157
 sqq.
 — z praemoce fyzické plynoucí 895.
 sousoší Laokoonovo 137.
 soustava číselná 19.
 — kinetní 29.
 — Fichtova, Schellingova a Hegelova 105.
 — krychlová (tesserální), čtverěčná (je-
 hlancová, tetragonální), kosobčtverěčná
 (přímocárná, rhombická), šestiúhelná
 (klenčová, hexagonální), jednoklonná
 (monoklinická), dvojklonná (diklini-
 cká), trojklonná (triklinická) 116.
 species intelligibilis 150.
 — nazývá sv. Tomáš také formu 151.
 spektrální analýze důkazem theorie La-
 placeovy 756 sqq.
 Spencer Herbert 345. 379.
 Spiritus 13.
 — mortuales 13.
 — vitales 13.
 — mortuales et vitales 71.
 spiritismus 66. 1086 sqq.
 — a jeho poslední účinkující přelína
 1088 sqq.
 — jest demonického původu 1089.
 »Splendor veri« — výměr krásy podle
 Platona a sv. Augustina 1054.
 spojitost hmotných látek a atomismus 80.
 společnost a rodina 514.
 Spravedlivý přijímá v náhradu za slatky
 pozemské blaživý pokoj svědomí 031
 sq.
 Spinoza 285.
 — a zázrak 1068.
 spolupůsobení Božské 4.
 spojení mezi monádami není věčné, nýbrž
 ideální 22.
 — ideální mezi monádami nazývá Leibnitz
 »předurčenou harmonií« (harmonia
 praestabilita) 22.
 spojitost (cohaerentia) 25. 193.
 — (cohaesio) 80. 193.

spojitost a nauka scholastická 193.
 spolubytování věčnosti s časem a časem
 s věčností 697.
 spolupůsobení Božské přirozené a nad-
 přirozené 864.
 — s fyzickými činnostmi stvořených by-
 tostí 864 sqq.
 spor mezi darwinismem a naukou kře-
 stánskou otáčí se konečně kolem otázky
 o stvoření světa 585.
 ssavci vačnatí (Marsupialia) 414.
 Stadium druhé preludu jest podle Hart-
 manna obsaženo ve křesťanství 268 sq.
 — třetí výkoupení zahrnuje v sobě dobu
 vývoje a pokroku člověčenstva 269.
 Stagirita 553.
 stavování a roztahování hmoty 171.
 Stálice a účelnost 987 sqq.
 stálost rovnováhy 80.
 — a nezbytnost fyzického zákona 203 sqq.
 — a nezměnitelnost řádu fyzického závisí
 na Bohu 860.
 stanovné (konstitutivní) principy fyzikální
 hmoty jest prvá látka a podstatný tvar
 147.
 statický a kinetický stav síly elektrické
 177.
 Statika 182.
 stav zavíty či stočité 23.
 — elektrický 35.
 — magnetický 35.
 — nábožensko-mravní visí na Bohu 861
 sq.
 Stentrup 694.
 Stephenson 590.
 Stillingfleet 1069.
 Stirner Max 543 sqq.
 stlačitelnost hmoty 166.
 — a roztážitelnost podle nauky atomistické
 a peripatetické 167. 168. 170.
 — a roztážitelnost jeví se obzvláště u
 plynů 171 sq.
 Stöckl 8. 15. 16. 20. 49 not. 1. 199.
 694.
 Stoicismus a zlo fyzické 939.
 Stoikové a fatalismus 958.
 Stolle 574.
 Stoppani 833 sqq.
 Stoupeni theorie Laplaceovy: Humboldt,
 Angström, Ampère, Helmholtz, Weiss,
 Mädler, Secchi 756.
 Střebavky (mléčnice a miznitce) důkazem
 účelnosti 1002 sq.
 střediska silojevná 32.
 — dynamická 71.
 středověk jest dobou domů kamenných i
 duchovných, doba novější dobou vy-
 náleží 475.
 — dobou ideální 476 sq.
 střevo hřbetné (chorda dorsalis) 412.

- stvořené bytosti byly v Bohu od věčnosti: radicaliter, formaliter a efficienter 718.
- mají jak jestotu tak i činnost od Boha »per participationem« 887.
 - byly dobré, celý svět byl velmi dobrý 719.
 - jeví vlastní činnosti a přitom závisěji práce na Bohu 887 sq.
 - jsou jednak nástroji činnosti Božské, jednak jsou také samostatnými účinkujícími příčinami 892 sq.
- stvoření 156.
- světa 603 sqq.
 - nelze si představit, z čehož neplyne jeho nemožnost 614.
 - jeho pojem a možnost 634 sqq.
 - jest logicky i fyzicky možno 636.
 - jest »productio rei secundum totam sui substantiam« 638 sq.
 - jest »productio rei ex nihilo sui et subjecti 634 sq.«
 - není v pravém smyslu slova ani vznikem, ani změnou, ani pokrokem, ani vývojem 639 sq.
 - ve smyslu činném a trpném (creatio activa et passiva) 640 sqq.
 - trpné 642.
 - trpné záleží ve vztahu stvoření věci ke Tvůrci 642.
 - vylučující termín »a quo« není trpností 642.
 - prvotné a druhotné (creatio prima et secunda) 645 sq.
 - světa z něhož plyne z jeho účelnosti (participatio) 650 sq.
 - z něhož jest sice nepochopitelné ale nikoliv nesmyslné, nauka pantheistická a materialistická jest však nesmyslná 654 sq.
 - světa jest nejen článkem víry, nýbrž také nezbytným postulatem rozumu 655.
 - světa z něhož nezahrnuje v sobě žádné vzdálenosti mezi nicotou a jestotou, ani nekonečné, ani konečné 655.
 - z něhož jest vlastní a specifickou činností Božskou 659 sqq.
 - není něčím dokonalejším, než nestvoření 679.
 - v čase poznáváme podle sv. Tomáše toliko ze Zjevení 687.
 - v čase není toliko článkem víry, nýbrž i výsledkem vědeckého poznání 694.
 - zahrnuje již v pojmu přechod z potence do konu, a tento přechod jest již čas 695.
 - světla dne 1. a slunce dne 4. neobsahuje žádného sporu 802 sqq.
 - rostlinstva mohlo se státi před stvořením slunce 805 sq.

- stvoření v jediném okamžiku 819 sqq.
- Suarez 801.
- subjectivismus 105.
- suggeste 1079 sq.
- sůl (NaCl) 111.
- kamenná 115.
- sumky (ascidiae) 412.
- svalstvo pávnice u člověka a opice 426 sq.
- na hlavě člověka a opice 430 sq.
- svaly (prvotná a druhotná vlákna, svazčky, svazky a šlachy) důkazem účelnosti 1002.
- svazky společnosti lidské 518.
- svědomí a mravnost 507.
- Svět podle Hartmanna jest bytostí velebou a velerozumnou, ale zároveň také špatnou a nerozumnou 265.
- jsa bytostí omezenou není věčný 611.
- nevzniknul pouhým mechanickým pohybem 611.
- nevzniknul výronem z božstva 633 sq.
- byl Bohem stvořen 634 sqq.
- jest jen poměrně nejlepší 683 sqq.
- jest nejlepší vzhledem a) k účinkující příčině, b) ku tvůrci činnosti Božské, c) k účelu, d) ku svému zřízení a uspořádání k cíli sobě vytknutému, e) k řádu přirozenému, f) k souhlasu mezi ním a výrovnými ideami 683 sqq.
- byl stvořen v čase (věčné stvoření není ani možno ani nutno) 694 sqq.
- jest časový, poněvadž byl stvořen 694 sq.
- ideální a skutečný 718.
- má ve svém ideálním, v Božském rozumu obsaženém plánu věčnou jestotu 718.
- jest netoliko velmi dobrý, ale také velmi krásný 719.
- jsa výrazem ideálního Božského plánu obsahuje v sobě nesčetný počet nejrozmanitějších bytostí 719.
- sluje vším mirem 723.
- světovláda Božská, její význam 915.
- vztahuje se ku všem bytostem stvořeným 918, nejen ke druhům, nýbrž i k individuiům 919.
- světlo bílé 78.
- slunce a všech ostatních hvězd mohlo již 4. dne až k zemi naší pronikati 806 sq.
- důkazem účelnosti ve přírodě 985.
- světové bytosti jsou podle Platona výrazy či obrazy odvěčných vedle Boha existujících ideí 594.
- světový Božský plán a zázraky 212 sq.
- svoboda a přičetnost podmínkou mravnosti 507.
- ve smyslu fyzickém 508.
- tvůrčího konu 666 sqq.

svoboda konu tvůrčího nezáleží v konu samém, nýbrž toliko v jeho vnějším termínu 668.

— Božská záleží v indiferenci »actus ad terminum«, svoboda tvorí však v indiferenci »potentiae ad actum« 668.

— stojí proti nutnosti 668.

— protiččnosti (contradictionis), rozdužení (specificationis) a přiččnosti (contrarietatis) 669.

— v Bohu může býti jen svobodou protiččnosti a rozdužení, nikoliv také přiččnosti 669.

— Božská vylučuje každou úvahu a každý soud 670.

— pojem 889.

svobodný kon jest prost jak vnější tak i vnitřní nutnosti 669.

Sýkorka moudivláček (Parus pendulinus) 528.

Sylvester Maurus 694.

Σύνταξις μετρίστη 746.

systematika 69.

šamanismus 506.

šat, jeho význam 449.

šest dní tvůrčích podle idealistické theorie 821.

Šestidenní Mosaické obsahuje předmluvu ku přírodovědám 772.

— připouští různé výklady 773.

šijě lidská a opičí 427.

šíření světla 75.

— tepla 77.

škola Hallenská a účelnost 969.

španělská moucha (Lyssa visicatoria) 1019.

Tabot ben Korrah 746.

Tait 72.

Tasmaniové v Australii 499.

Tejřovice 369.

Těleso vznikající podle Pythagora z bodů, čar a ploch jakožto něco čtvrtého jest takto vždy čtveřicí 20.

Telliamed 358.

Tepelné zjevy a atomismus 76 sq.

teplo specifické 77.

— důkazem účelnosti ve přírodě 985.

tepny živočišného organismu důkazem účelnosti 1002.

termin »ad quem« jest při každé změně pozitivní 155.

— »a quo« jest negativní 155.

Tertullian 1089.

tělo lidské a tělo opice 425 sqq.

tělesa amorfická 117.

— nevznikají z ničeho 162.

— která se mění, jen částečně se mění, částečně trvají beze změny 164.

Thales z Miletu 46.

theorie abortivní 388.

— Ampèrova 79.

— Braunova 754 sq.

— Darwinova nejsou theorie jednotnou, neslouží také k odůvodnění jednotného názoru o přírodě 570.

— Darwinova nestojí k životu přírodním v žádném vnitřním vztahu 570.

— descendenční a transmutační 358 sqq.

— emanační 29.

— Fechnerova o vývoji ústrojenstva 376 sq.

— idealistická 816 sqq.

— idealistická a sv. Augustin 816 sq.

— Kant-Laplaceova 748 sqq.

— Lamarckova transmutační 386 sq.

— literální 775 sqq.

— literální sluje také theorie diluviální 777.

— nebulární 7. 118 sqq.

— nebulární na základě pouhých hmotných sil nevysvětluje vzniku světové plynové koule, pevného jádra, které se v ní utvořilo, a vzniku pohybu 766 sqq.

— reálně-historické a ideálně-filosofské o Mosaickém šestidenní 774 sq.

— restituční 783 sqq.

— restituční klade výtvar jednotlivých vrstev zemských a vznik zkamenělin v nich, obsažených mezi 2. a 3. verš 1. hl. Genese 783 sq.

— restituční předpokládá dvojí floru a faunu 783 sq.

— Schelling-Okenova 339.

— transmutační 373 sqq.

— transmutační podle názoru Čelakovského 377 sq.

— tvůrčí o vzniku druhů 397.

— undulační 28. 100. 102.

thermika 183.

tíže 7.

Thomson 72. 88. 179. 354. 628 sqq. 1017.

Tillotson 1069.

Titus Lucretius Carus (nar. r. 99. před Krist.) 8.

tlak 35.

toaleta, její význam 448 sq.

τὸ τί ἦν εἶναι 143.

Todaro 398.

Toletus 694.

Tomáš sv. 138. 139. 140. 440 sq.

— a fyzický zákon 205 sqq.

— a vznik světa 583.

— definuje krásu: »pulchra sunt, quae visa placent« 1054.

Tongiorgi 43. 694.

— a fyzický zákon 205.

Toricelli 475.

Trendelenburg 577.

treska (gadus morrhua) 361.
 Trubadoři 486.
 trvání bez postupu není časem, nýbrž věčností 695.
 — Boha a trvání stvořených bytosti 698.
 — dokazuje účelnost 1005.
 trilobiti 369.
 trimorfická (trojtvárná) tělesa 116.
 třetihory 782.
 tuha (grafit) 112.
 Turci 551.
 tvar 7. 10.
 — a látka 67.
 — podstatný 23.
 — nápodobící 116.
 — krychlový, rhombický, jehlancový 118.
 — podstatný jest skutečností (konem, actus) věci 139.
 — jest něčím dokonalým, materia něčím nedokonalým 140.
 — podstatný (substantialis forma) 142.
 — případný (forma accidentalis) 143.
 — hmotný (úvislý) 144.
 — podstatný jest buď hmotný čili úvislý nebo subsistentní 144.
 — podstatný, případný, hmotný (úvislý), subsistentní 144 sqq.
 — (forma) subsistentní či samostatný 145.
 — podstatný nevzniká z ničeho 162.
 — a látka nevzniká o sobě, co vzniká, jest hmotné těleso 162.
 — hmoty jest způsob, jakým jest omezena ve svých třech rozměrech 165.
 tvary filosofského atomismu 42 sqq.
 tvary krystalové 117.
 — přechodně 367.
 tvor nemůže působiti zázraku ve vlastním, nýbrž jen v širším a nevlastním smyslu 1065 sq.
 — a Tvůrce nepřipouští bytosti třetí 643.
 Tvůrce 70.
 — nestojí ke tvoru ve vztahu věcném 643 sq.
 Tvůrčí kon jest vzhledem k bytosti Božské něčím nutným, vzhledem ku světu něčím svobodným 667.
 — jest věčný, terain (účin) tohoto konu jest časový 700.
 tvůrčí dni a geologické útvary 811 sqq.
 Tycho de Brahe 475.
 týden tvůrčí jest typem téhodne pozemského 776.
 Tyndall John a scholastika 219.
 Úcta přílišná scholastiků k Aristotelovi, její následky 221 sqq.
 Účel, jeho různý význam 724.
 — znamená buď účelnou příčinu (causam finalem) anebo důvod (finis quia) 740.

účel knih inspirovaných 770.
 — fidi činnosti příčin účinkujících 978.
 — zázraků 1100 sqq., záleží v cíli člověka nadpřirozeném 1101 sqq.
 účelná příčina světa 724 sqq.
 — směrnost (appetitus naturalis, Naturstrebigkeit) 967.
 — záměrnost (appetitus elicited, Zweckstrebigkeit) 967.
 účelnost 4. 13.
 — ve přírodě podle nauky Hartmannovy 261.
 — ve přírodě 964 sqq.
 — »in ordine intentionis« a »in ordine executionis« 964 sq.
 — v nejvšeobecnějším smyslu 966.
 — »in actu primo« 965 a »in actu secundo« 966.
 — účelná směrnost a účelná záměrnost 966 sq.
 — zevnitřní a vnitřní 968 sqq.
 — a nauka Leibnitzova, Herbartova a škola Hallenská 969.
 — věci pochází z myšlenky v ní uskutečněné 976.
 — ve přírodě neústrojné 981 sqq.
 — ve přírodě ústrojné 995 sqq.
 účín jest v účinkující příčině činně, v látkové příčině trpně obsažen 160.
 uhlík 112.
 uhlovodík 81.
 ὕλη ἐσχάτη, ὕλη δευτέρα 134.
 ὕλη πρώτη 135.
 Ulrici 88. 354. 577.
 — a účelnost 969.
 umění důkazem rozdílu mezi člověkem a zvířetem 478 sqq.
 úměrnost (proporce) první podmínkou krásy 1047 sq.
 Umwerthung aller geistigen und moralischen Werthe podle Nietzsche 544.
 undulační theorie 104.
 — a atomismus 77 sqq.
 Unitas indivisibilitatis (jednoduchost) a — compositionis (složitost) 325.
 — »per se« a »per accidens« 325 sqq.
 unum »per se« jest buď unum »molis« (unum continuitatis) aneb unum »essentiac« 326.
 unumquodque ens agit secundum suam formam 149.
 úpadek filosofie scholastické měl i úpadek gotického slohu za následek 491.
 úplná tělesná podstata (substantia completa) 139.
 určitost rozumu 60.
 uskutečňování řádu světového či Božská světovláda 915.
 ústrojí krční důkazem účelnosti 1004 sqq.

ústrojně bytosti jsou (podle Hartmanna) oduševněny 263.
 Utopia Tom. Mora 135.
 úžas pravdě nad cizími představami do ní se deroucími — tof podle Hartmanna vědomí lidské 264.
 užívání a neužívání jednotlivých údů 385 sqq.

Váha relativní molekul 40.
 váhy atomové 81.
 vandalismus minulého století naproti církevnímu umění 491.
 Vanini 47.
 vápenec 115.
 vážitelná hmota jest buď jednoduchá neb složená 37.
 vážitelniny 26.
 věcla a stavba jejich buníc 1024 sq.
 vedlebylost 89.
 vegetativní život u člověka a u rostlin vychází ze principu podstatně různého 56 sq.
 Veith 776.
 vejce a jeho vývoj důkazem účelnosti 998 sqq.
 věci jsou počtem, dá se dle Pythagora vyjádřiti tuké větou: věci jsou složeny z bodů, které ve své skladbě nějaký počet vyjadřují 19.
 včelebnost řeči lidské 468 sqq.
 velechémik 70.
 velestrojník 70.
 velikost 7.
 — relativní molekul 40.
 velké období jednotlivých párův oběžnic (Venuše a země, Saturna a Jupitera, Urana a Neptuna) 986.
 »vespere et mane« 791 sq.
 věc každá má neprostředný účel ve svém výmezu (terminu) 971.
 věčná bytost jest nepodmíněna, nezávislá a naprostá 606.
 věčné stvoření přiči se jak pojmu Boha, tak i tvorstva 698.
 věčnost vylučuje každý počátek a konec a každý postup 604 sq.
 — hmoty neplýne z její nezničitelnosti 613.
 — jest čirou přítomností 696 sq.
 věčný čas jest pojmem číře imaginárním 696.
 věčná hmota byla by naprosto nezměnitelná 607 sq.
 věčné stvoření, je-li možno? 687 sqq.
 vědomí smyslové 53.
 — ústrojenců stává se (podle Hartmanna) v živočichu vědomím psychickým 263.
 — jest podle Hartmanna údělem všech organických bytostí 263.

vědomí a sebevědomí ve filosofii Hartmannově 264.
 — lidské ve filosofii Hartmannově 264.
 vědy empirické a spekulativní 472 sq.
 Vilém Conchesský 13.
 víra v existenci Božskou zahrnuje v sobě víru v Božskou prozřetelnost 915.
 Virchow 408. 415. 438.
 vlastnosti chemické 79.
 — Božské liší se mezi sebou jen virtuálně, nikoli věčně 686.
 — které musí míti historický svědek, aby svědectví jeho bylo spolehlivo a to: vědomost 1107 sqq. a pravdomluvnost 1109 sqq.
 vnitřní povaha svobody vylučuje determinaci vůle k jednomu toliko předmětu 669.
 — souvislost mezi konkursem Božským a svobodou lidskou jest záhadou 886.
 vodík 40. 41. 81.
 Vogt 435. 574.
 Vogel 761.
 Volta 475.
 vosa duběňčivá 1019.
 Vichlický 310.
 všemohoucnosti Božské nepřítel se zázrak ani »supra naturam« ani »contra naturam« 1098 sq. ani »practer naturam« 1099.
 vůle 49.
 — jednotná a v sobě nelišná podle Schopenhauera 49.
 — a představa v nauce Hartmannově 49.
 — bezvědomá jest podle Hartmanna sice slepá, ale při tom přece vševědoucí a všemoudrá 261 sq.
 — bezvědomá jest slepá, to však, co chce, jest rozumně a moudro 261 sqq.
 — k moci (der Wille zur Macht) 546.
 — již Bůh tvorstvo miluje (chce), není předchodná a naprostá (necessitas antecedens et absoluta), nýbrž následná a podmíněčná (necessitas subsequens et hypothetica) 678.
 — jako potence i jako skutek závisí na Bohu 886 sq.
 — jest jednak činnou, jednak také trpnou potencí 883.
 — má přirozenou a bytnou touhu po dobru všeobecném 885.
 — není k dobru všeobecnému »in potentia«, nýbrž vždy »in actu« 894.
 výběr přirozený 363 sqq.
 — pohlavní 420.
 výhrady, s jakými jen teorií nebularní lze připustiti 766 sqq.
 výkony života organického důkazem účelnosti 1004 sqq.

vzkoupení světa podle »Filosofie bez-
vědomého« 264.
— světa vystupuje podle Hartmanna po
mnohých stupních 264 sqq.
— světa záleží podle Hartmanna ve snaze
zbavit se strasti člověka slále stíhající.
Za tím účelem hledá člověk blaha a
štěstí ve zdraví, svobodě, ve hmotné
pohodlné existenci, v pokrmu, nápoji,
ve smyslné lásce, v soucitu, přátelství,
štěstí rodinném 266, ve cti a slávě,
v náboženství, ve smyslné rozkoši, ve
vědě a umění, ve spánku, ve výdělku
a pohodlí 267. — toť první stupeň
přeludů.
— člověčenstva podle Nietzsche 547.
výmec 86.
výslednice činností atomových 123.
výšivky slovanské 494.
výtvar světa 4. 746 sqq.
— žádá transcendentální příčiny 621.
— země 769 sqq.
vývod tvaru z látky (Eductio formae c
materia) 159.
vývoj organismu řídí se příštím organismem
972 sqq.
— organismu a účelnost 996.
— organismu směřuje k něčemu budou-
címu 996 sq.
— ústrojenstva podle Genese a věd pří-
rodních 849.
— živočišného organismu a účelnost 998.
význam modlitby 497 sq.
— předložky »ex« (nihilo), »z« (ničeho)
při stvoření 637.
významy různé prozřetelnosti Božské 914
sq.
vzdálenost 89.
— mezi jednotlivými atomy 27. 89.
vznik 13.
— záleží v nabytí nové podstatné formy
152.
— a zánik (generatio et corruptio) 132.
151.
— nových odrůd 392.
— a počátek časový jest obsažen v pojmu
bytosti stvořené 695.
— náboženství podle Darwina 505 sq.
— světa zahrnuje v sobě tři momenty:
stvoření, počátek a výtvar světa 593.
— světa a jeho fysického řádu nedá se
vysvětliti ze slepé náhody 612.
— světa podle nauky mosaické a podle
theorie Laplaceovy 804 sq.
vzorná příčina světa 707 sqq.
vzornými příčinami slují idey, které Bůh
ve vnějším světě uskutečňuje, ostatní
pak myšlenkami Božskými (rationes
rerum) 716.
vzrůst člověka a opice 437.

vzrůst a úbyt (augmentum et decrementum)
157.

vztah tvora ke Tvůrci jest věčný 643.

Wagner K. 576. 785.

Wallace A. R. 360 (pozn.), 379.

Wallworth 821.

Wasmann S. J. 394. 396.

Watt James 397.

Weiss 73.

Westermayer 788.

Wiessner 30. 71.

Wigand 391. 392. 394. 395. 408. 411.
418. 577. 578.

Wilke 176.

Winnecke 761.

Wiseman Mikuláš 785.

Wolff Christian (1679—1754) 24.

Woltův sloup 177.

Wundt 52 not. 1.

Wyman J. 426.

Xistus Senensis 818.

Young 761.

zachovávání světa 4. 851 sqq.

zákon předpokládá zákonodárce 979 sq.

— přičinnosti 126.

— přístavy (sinus) 77.

— směřuje k řádu 980.

— zachování energie ve všemíru do-
kazuje nemožnost věčného trvání
hmoty 627 sqq.

— fysický a jeho definice 198. 199.

— a jeho nezbytnost 198.

— a scholastika 205.

— těsně souvisí s fysickým řádem světo-
vým 200 sq.

— hmotný vzhledem k vůli Božské jest
nahodilý, vzhledem k ideám Božským
naprostý 205 sqq.

— podle křesťanské filosofie 1126 sqq. a
podle moderních názorů 1128 sqq.

— zachování energie a zákraky 1146 sqq.

— stálosti mezi účinem a příčinou a zá-
kraky 1150 sqq.

— nepřetržitosti dějstva přírodního a zá-
kraky 1153 sqq.

zákonitost dějstva neústrojného ve přírodě
důkazem účelnosti 982 sqq.

zákonů fysických nutnost následná 208 sq.

zákony fysické, mravní, logické, přirozené,
kladné, nadpřirozené 202.

— kosmické 200.

— mechanické 198.

— přirozené a kladné 202.

— přirozené a nadpřirozené 202.

založení či zřízení řádu světového pod-
mínkou Božské prozřetelnosti 214.

záměrnost 21.
 — účelná 59. 60.
 — pudová (appetitus sensitivus, instinctivus, Zweckstrebigkeit) a záměrnost rozumná (appetitus rationalis, vernünftige Zweckstrebigkeit) 967.
 — vnitřní světových bytostí; důvody 970 sqq.
 zanártí, přednártí, prstce u člověka a opice 435.
 zánik 13. 156.
 — záleží ve ztrátě podstatné formy 152.
 zápěstí, záprstí a prsty 433.
 zásady 79. 190.
 — na kterých křesťanský názor o světě zbudován 1161 sqq.
 závislost světa na Bohu 858 sqq.
 zázračný děj jest dějem historickým a proto jeho jistota závisí na věrohodnosti svědků 1106 sq.
 zázrak (div) 4.
 — pojem, výměr věcný 1063.
 — »quoad substantiam«, »quoad subjectum«, »quoad modum« 1071, »supra naturam«, »contra naturam« 1072, »praeter naturam« 1073, zázrak fyzický 1073, intelektuální a mravní 1074, zázrak »prvého« a »druhého« řádu 1074.
 — se nepříčí ani Božské moudrosti 1096 sq., ani všemohoucnosti 1097 sqq., ani nezměnitelnosti 1099.
 zázrak se nepříčí ani podmět, na němž se děje 1090 sqq., ani způsob, kterým se děje 1095 sq.
 zázraky a zákony přírodní 1126 sqq., zázraky a křesťanství 1134.
 — jsou možny uvnitř 1090 sqq. a zevnitř 1096 sqq.
 — neruší přírodních zákonů 1131 sqq.
 — a přírodověda 1145 sqq.
 zlokonalitnost lidského života jest v jistém smyslu neobmezena 523.
 — lidského života vyvrací darwinismus 523 sqq.
 Zeller 8.
 zevnějším tlakem nemohla původní hmota zhustnouti 619.
 Ziegler H. E. 5.
 zjevy elektromagnetické 76.
 — molekulární 76.
 — světelné 76.
 — tepelné 76.
 — spirítistické jsou repristinací pověry staropohanské 1089 sq.
 zlo fyzické není toliko trestem za hřích, nýbrž zároveň záslužnou a spásitelnou zkouškou pro člověka 301.
 — neodporuje Božské prozřetelnosti 933 sqq.

zlo v poměru k vůli Božské 943 sq.
 — žádá života věčného 944.
 — v řádu přirozeném 942.
 — v řádu nadpřirozeném 944.
 — mravní neodporuje Božské prozřetelnosti 946 sqq.
 změna jest buď zevnitřní nebo vnitřní 151.
 — případná 152.
 — podstatná 152.
 — podstatná (generatio et corruptio) zahrnuje v sobě termin »a quo«, termin »ad quem« a společný podmět 155.
 — žádá lokálního pohybu 183.
 změny monstrovní 392.
 — morfologické ústrojenců 391 sq.
 zmije (Vipera berus) 1022.
 zničení (annihilatio) 156.
 Zobonoska (Rhynchites betulae) 1026 sqq.
 Zollmann 821.
 Zöllner 33. 50. 64. 66. 71. 84. 85.
 — a spiritismus 1087.
 zpětný pohyb 17.
 zpěv a hudba církevní 484.
 způsob, jakým Písmo sv. o otázkách přírodovědeckých jedná, jest populární 770 sq.
 — který Bůh s fyzickými činnostmi vůbec a svobodnými zvlášť spolupůsobí 880 sq.
 způsoby různé, kterými Bůh svět v bytu zachovává 851 sq.
 zřízení stavovské 69.
 zuby u člověka a opice 431.
 zvířata bezpáteřnatá 370.
 — páteřnatá 370.
 zvíře má dvojitý život: živočišný a rostlinný a tento dvojitý život vychází z jediného principu: z duše živočišné 57 sq.
 — se liší od člověka fočí 460 sqq.
 — nemá rozumu 456 sq.
 — nemá umění 493.
 — jest »animal irrationale« 496.
 — nemá náboženství 506 sq.
 — a mravnost 508 sq.
 zvířecí okončiny dokazuje účelnost ve přírodě 1004.
 — pudy a darwinismus 1029 sqq.
 — pud zahrnuje v sobě dva momenty: vegetálně nevědomý a smyslně vědomý 1045.
 zvuky zvířecí a řeč lidská 460 sqq.
 zvýšení a zeslabení hybné síly 182.

žalmy 485.

žalmy v Severní Americe 528.

žebra lidská a opičí 428.

Židé a osvěta 553.

— vynikají názory nábožensko-mravními nade všemi starověkými národy 553

Židé a jejich úkol v dějinách člověčenství 553 sq.
 žily důkazem účelnosti 1002.
 živly 37.
 Živa a záznaky 1092 sqq.
 živec 116.
 živel dynamický, energetický, formální 81.
 živočichové kostnatí 370.
 život lidský jest východištěm, z něhož jedině lze dospěti k rozřešení otázky, zda-li hmota má psychický život aneb nemá 51 sq.
 — smyslový 56.
 — rostlinný 57.
 — živočišný 57.

život duchový 56. 57.

- lidský (duchový, živočišný a rostlinný) vychází z jediného principu, z duchové duše 57.
- církve kat. nejvelblnější symfonie 522.
- zvířecí jeví všude ztrnulost 527 sq.
- vegetativně-animální u člověka a zvířete 440 sqq.
- »pána« jest podle Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse« 544.
- křesťanských národů jest založen na lásce k Bohu a k bližnímu, a nikoliv na »boji o život« ve všeobecné konkurenci 559.



O m y l y.

Na str.	46.	v řádku	5.	svrchu	má místo:	»Hertových«	státi:	»Herbartových«
„ „	46.	„	20.	„ „	„	»intelligentními«	—	»intelligentními«
„ „	86.	„	21.	„ „	„	»v němž stojí, k místu či prostornosti«	—	»v němž stojí k místu či prostornosti«
„ „	88.	„	8.	„ „	„	»Maxvell«	—	»Maxwell«
„ „	90.	„	16.	zdola	„ „	»jejich vlastnosti«	—	»jejich vlastností«
„ „	116.	„	5.	svrchu	„ „	»podsiričnan«	—	»podsiričnan«
„ „	122.	„	2.	zdola	„ „	»příčinu«	—	»příčiny«
„ „	142.	(pod čarou v řádku 2.)			má místo:	»Miellen«	—	»Mielle«
„ „	177.	v řádku 13.		svrchu	má místo:	»záleží-li«	—	»záležeji-li«
„ „	191.	„	3.	zdola	„ „	»překážku«	—	»překážka«
„ „	252.	„	19.	svrchu	„ „	»ἰλῦσις«	—	»ἰλῦσις«
„ „	285.	„	12.	„ „	„	»Monismus«	—	»Monismus«
„ „	306.	„	3.	zdola	„ „	»sobce«	—	»sopce«
„ „	311.	„	3.	svrchu	„ „	»přesytili«	—	»přesytí-li«
„ „	329.	(pod čarou)			má místo:	»Du Bois-Raymond«	—	»Du Bois-Reymond«
„ „	360.	(pod čarou v řádku 6.)			má místo:	»zadorů«	—	»zádorů«
„ „	397.	v řádku 2.		z dola	má místo:	»druhů«	—	»druhu«
„ „	400.	„	9.	svrchu	„ „	»kruhu«	—	»ke kruhu«
„ „	408.	„	6.	„ „	„	»autogenese«	—	»ontogenese«
„ „	591.	„	10.	„ „	„	»nepodstatného«	—	»podstatného«
„ „	741.	„	10.	„ „	„	»důvod«	—	»důvodu«
„ „	792.	„	3.	zdola	„ „	»chěl«	—	»chtěl«
„ „	918.	(pod čarou)			má místo:	»Migue tam.«	—	»Migne tom.«.



Nákladem benediktinské knihtiskárny

vydány dále tyto spisy :

Barták Josef, **Stručná katolická dogmatika**. Pro vyšší učebné ústavy a vzdělance vůbec. Stran 152. Cena 1 zl. 20 kr.

Blokša Jan, prof., **Dante Alighieri, jeho doba, život a spisy**. Studie historické a literární. Stran 176. Cena 1 zl. 10 kr.

Cartier F., **Světlo a tmy**. Listy psané svobodnému zednáři. Přeložil Tomáš Akvin. Šobr. Stran 194. Cena 70 kr.

Čech Leander, **Karolina Světlá**. Kritická studie. Stran 228. Cena 1 zl. 40 kr.

Funtíček Jan, **Listy vychovatelské otcům a matkám**. Díl I. Stran 168. Cena 40 kr. — Díl II. Stran 214. Cena 70 kr.

Grande minus, **Polyglotta, čili mnohojazyčné vydání encykliky cyrillo-methodějské**. Stran 42. Cena 2 zl.

Heusler Fil., **Vědy přírodní a bible**. Stran 98. Cena 60 kr.

Ježek J., prof., **Z dějin křesťanství mezi Slovany**. Díl I. Slované jižní. Str. 538. C. 1 zl. 50 kr., sníž. 1 zl.

Klíma Fr., **Antonín Mart. Slomšek**, knížebiskup Lavantský. Jeho život a apoštolská činnost. Stran 50. Cena 25 kr.

Korec Dr. Tomáš, **Život sv. Otce Bernarda**, učitele církevního, druhého zakladatele řádu cisterciáckého. Cena 90 kr., sníž. 60 kr.

Lacordaire, **Ausgewählte Gedanken**. Aus seinen Werken gesammelt und unter der Leitung des P. Fr. B. Chocarne herausgegeben. Übersetzt von Emma Zulehner Edle von Rheinwart. — Stran 366. Cena 60 kr.

Lepář Jan, **Škola obecná** a poměr její k vyznání náboženskému se zřetelem k výchově dítek školních. Stran 72. Cena 25 kr.