

A K O R D

ROČNÍK VI. ČÍSLO 8. ŘÍJEN 1932

Jaroslav Durych: Po římské cestě. Bohdan Chudoba: Náboženství v díle Jana Kollára. J. Strakoš: Historická methoda a literární věda. Josef Dostál: Berdajevova kritika marxismu. Dr. Josef Leo Seifert: Věda bez předpokladů. Emler: Boj proti § 144 a věda. Dr. Fr. X. Novák: Politika lidové strany. Poznámky.

U L A D I S L A V A K U N C I Ř E V P R A Z E

B

JAROSLAV DURYCH: PO ŘÍMSKÉ CESTĚ

Vrátil se ze své cesty po Itálii, mohu zatím, než časem dozraje další, říci jen tolik, že cestování duchovní v těch krajích jest nyní mnohem nesnadnější než cestování fysické a že tam člověk poznává únavnost své vůle, tíži času, vzdálenost věků a světů a vyprahlost země v tom smyslu, jak se zjevila prvním lidem po vyhnání z ráje. Cestovati po Itálii fysicky je nyní přesnadná věc a i při opatřeních proti vývozu valut stačí těch 1000 Kč k tomu, aby člověk mohl říci, že byl na mnohých místech a že viděl přemnoho. Cestuje se tam dobré, není tam draho a lidé jsou celkem dobrí. Ale Italie jest věc nesnadná a jako bývá mnohdy obtížno čekati, až se otevře nějaký vchod, až přijde řada, tak bývá mnohdy obtížno čekati, až se otevrou oči duše. Jezdí se tam pro různé věci, pro Etrusky, Římany, středověk, umění, moře, jižní vzdach, i pro odpustky: lidé tam jezdí, aby nabyla víry nebo aby odpadli od víry; jezdí se tam za předsudky, ilusemi, mátohami i za vínem. Lze tam viděti věci slavné; lze se na ně dívat a neviděti jich, nedívati se na ně a přece je viděti, hledati a nenalézati a zase nalézati věci nečekané, klamati se a být překvapován ať trpce či příjemně, nésti si svou lhostejnost i zápasiti s ní, být unaven i být neúnavný. A člověku se zdá, jako by ztratil chuť k jídlu i čich a hmat a jako by všecko bylo úplně, úplně zbytečno, jako by sám byl nejzbytečnější, může si někde sednouti na nějaký kámen a nedívati se ani na moře, ani na staré paláce, ani na lidi, nýbrž na dlažbu, a snažit se nemyslit na nic, na nic, na nic, ztratiti se v úplné opuštěnosti i sobě samému a cítit se jen bezmocným zajatcem dálky, nikoliv jen té vzdálenosti nějakých 1500 km od domova, ale dálky takřka nekonečné, která dělí živé od mrtvých, blažených i zavřených. Ale člověk není jen kusem pohozeného papíru, poletujícím ve větru, suchým listem nebo sazí, a proto jest vytrhován ze stavu labilní nečinnosti a náhle se mu přibližují nejrůznější poznání, zprvu nejasná, jako když prkenné ohrady, živé ploty nebo stíny překázejí přímému pohledu. Nic se nedostává zcela bez námahy, bez čekání a bez zkoušky trpělivosti. Ne, nebyla to cesta požitků a úžasů, způsobujících nadšení; to jest vyhrazeno pro lidi mladé a méně zkušené. Tvárnost země je přibližně stejná a kdo se jednou definitivně vzdá romantismu, ztrácí smysl pro estetický rozdíl mezi egyptským obeliskem a obyčejným patníkem. Marně se namáhají díla lidských rukou, zřícená i zachovalá, dojmouti srdce; zdají se mnohem cizejší než řeči, kterými se tu mluví a kterými se tu mluvilo.

Ale je přece nutno přemoci tuto cizotu a lhostejnost, neboť jest třeba rozuměti dílu Božímu, které se tu projevovalo skrze lidi, porozuměti aspoň přibližně jejich řeči, běhu, hladu, boji o život, jejich nouzi a jejich bo-

IV

lestem, chybám a slabostem. Žilo tu mnoho, přemnoho svatých, za všech dob. Žili v těchto končinách, do kterých byli posláni, musili tu býti živeni a přinášeti oběť za všecky, kteří tu bydlili a bydlí. Nutno hledati; je to práce mnohdy nesnadná i po jakékoliv předcházející přípravě, a dokud není odměněna výsledkem, zdá se býti únavnější než práce dělníků, kteří na římském Foru v plném denním vedru odvážejí rum ze zbořeníš.

Co člověk stále a všude v celé Itálii musí, byť i jen podvědomě, pocítovat, jest nezbytnost zákona práce, ať tělesné, ať duchovní. Lidé, nezahálejte, pracujte, pracujte, nebo zemřete hladky a nezemřete-li vy, zemrou fisice jiných, hladovějících, kteří čekají na to, co jim přinesete. Pracujte všichni, ať čimkoliv, rukama, srdcem, rozumem, modlitbou, jen pracujte, abyste nezahynuli vy a celý svět, ať tělesně, ať duchovně, nebo způsobem obojím!

BOHDAN CHUDOBA: NÁBOŽENSTVÍ V DÍLE JANA KOLLÁRA

Bohoslovecké vzdělání a povolání mělo poměrně malý význam pro básnické dílo Jana Kollára. Ani v ostatních jeho spisech a v písemné pozůstatosti ne najdeme mnoho stop po mládí prožitém ve středu událostí, které rozhodovaly o cestách moderního protestantství. V pamětech na ně vzpomíná, jako by se ho už nedotýkaly. Kázání, která vydával, byla určena pro obecenstvo vzdálené bohosloveckých zájmů a skladatel v nich proto ani nemohl věnovat místo odborným rozpravám. Jen v deníku, který se zachoval v rukopise, lze částečně sledovat duševní vývoj Kollára studenta. A tu při pozorném čtení vysvitne náboženská osobnost Kollárova, řízená především citem, neboť první náboženské vychování, kterého se mu dostalo v Mošovcích, zůstalo v citovém nitru a odolalo tam všem útokům, které se později naskytly. Týž cit, který se v Jeně rozvinul k plné tvůrčí síle, ani nedopustil, aby se rozvinuly též rozumové schopnosti, které ostatně u básníka Slávy Dcery zdaleka nedosahovaly jeho talentu poetického.

Proto, když čtenář přečte Kollárovo vypravování o jeho jenských profesořech, i když prohlédne obě řady jeho Kázání, stále zůstává přesvědčen, že nejvnitřnejší projev básníkův o náboženských citech je na těch místech v Pamětech, kde vzpomíná na zbožnost otcovu, na to, jak našel u švagra Smolníka na Kalníku Historii církevní od Jana Kocina z Kocinetu a v ní krásnou legendu o nalezení sv. Kříže, když vypráví, jak učitel Šulek hubil v Mošovcích pověru a končí: „Mezi tím ať pravdu vyznám, nežádal bych přece, aby se přirozený cit bázně ze srdce lidského cele vykořenil, aby se smělost proměnila na všečnost se svatými a přirozeně strašnými věcmi si hrající, jako jsou ku

příkladu hroby, kosti zemřelých a tak dále. Nejsem přítelem dětinské bázně, ale ani přílišné, nestydaté drzosti. Dva jsou světy, tělesný a duchovní, viditelný a neviditelný, čárku a hranice jejich nikdo nám nemůže ukázat.“

Ještě když se Kollár po pobytu v Bratislavě dostal po druhé do Báňské Bystrice a tam pod vlivem Samuele Rožnaye, jenského odchovance, zdokonaloval svůj sloh, přeložil populární Glatzovy modlitby, psané v též pietním duchu, v jakém se vyučovalo náboženství na slovenských evangelických školách.¹⁾ A přece už tehdy si vypůjčoval od bystrického pensisty Zmeškala francouzské encyklopedisty a anglické racionalistické spisovatele. — „S největší pozorností“ — píše v svých Pamětech — „četl jsem díla Spinozova a pak Volneyho dílo Ruine. Tito dva spisovatelé nemálo přispěli k tomu, že se obloha mého ducha, na níž posavad ještě tu i tam mračna a bouřky vznikaly, vyjasnila. Ostatní filosofové a jejich zásady více zvědavost mou vnadili, než aby do hlubin ducha mého byli pronikli. Pan Zmeškal nejednou se hněval a horšil na to, že se mu nezdářilo ze mne proselytu učiniti, anobrž divil se, jak já po čtení tak mnohých knih přece tak chladný a neproměněný jsem zůstal, a nejednou ostře proti výtržnostem těchto spisovatelů jsem bojoval v hádkách s ním.“²⁾ Přiznává se sice, že na něho působily Voltaireovy útoky proti rozsudku smrti,³⁾ ale láska k antické literatuře byla patrně přece jen jediným duchovním proudem doby, který zaujal Kollára dříve, než přišel do Jeny. Tam na něho čekaly plody osvícenství: racionalistické bohosloví a naturalistická filosofie. I ty měly podíl na jeho duchovním vývoji; jen třetí rys času, hlas revoluce, nedošel u našeho básníka odezvy.

*

Do Jeny se vydal na podzim 1817, když mu bylo čtyřiadvacet let a když už vlastně Jena měla za sebou vrchol své slávy. Ale pro Slováka, jemuž Bratislava a Bystrica mohly poskytnout jen četby, byla jistě slavnost na Wartburce a rozechvěné ovzduší, které ji obklopovalo, proslulá universita a její oblíbení profesori, sarkastické bitky Okenova časopisu *Isis* a boj o Harmse vírem novostí, v němž si těžko hledal cestu. Poslouchal z theologie Gablera a Marezolla, z filosofie Friesa a Okena, z historie Ludena, z literární kritiky Handa, kromě nich též Eichstädtta, Danze, Starka, Bachmanna a Reissiga. Pomineme-li Marezolla, který vyučoval praktické pastorální theologii, a Ludena, který nikterak nevynikal nad historiky své doby, byli Gabler, Oken a Fries nepochybně učiteli, kteří měli největší vliv na Kollára. Ušlechtilý Jan Filip Gabler byl z prvních, kdo hledali východisko z racionalistické slepé

¹⁾ Andachtsbuch für gebildete Familien.

²⁾ J. Kollár, Paměti; Praha 1863, 222.

³⁾ Paměti, str. 227.

ulíčky modernistickým rozdelením mezi theologií biblickou a dogmatickou. Kollár ho charakterisuje slovy: „Gabler byl biblický rationalista, svobodo-myslný, a však články náboženské a víry s tou největší uctivostí a útloucí přednášející a rozjímající i tam, kde je on za zastaralé aneb nepravě pojaté vydával. On byl tvůrcem nové vědy, totiž theologie biblické, kterou od theologie církevní přísně odděloval. Biblickou theologii vážil on jedině ze studnic písma svatého, jakž ono podle stupně vzdělanosti našich časův a podle zdravé kritiky vysvětlováno býti má. Církevní theologie byla mu nauka od církevních otců a učených mužů v předešlých stoletích sepsaná. Onano vynášela smysl ven z písem svatých, tato jej vnášela do nich, onano předkládala to, co sám Kristus a jeho apoštoli bezprostředně učili a mluvili, tato obsahovala v sobě výklady lidské o tomto učení Krista a apoštolův. Co jest opravdový protestantismus, tomu jsem se teprv od tohoto muže naučil, který všudy jakési šťastné zlaté cesty výborně držetí se uměl.“⁴⁾ Od téhož učitele však, který zázraky po Hegelově způsobu popíral a s oblibou užíval rčení — „der grobe Mysticismus“ — Kollár při svém založení nemohl získat rozhodného přesvědčení, spíše mu v Gablerově posluchárně přibylo nerozhodnosti a nejistoty. To, co sám nazývá zlatou cestou, byla spíše nechut k určitým úsudkům. Byl si ostatně vědom, že se mu v bohosloví nejvíce zamlouvá básnická pohodlnost, jak zřejmo z charakteristiky druhého profesora, L. Okena, výbojněho, ale nekritického vydavatele Isis, který vše sázel na svou nedoloženou přírodní filosofii. Nazývá ho — „jedním z nejvolnomyslnějších mudrců, ačkoli náboženství katolického“ — a zmiňuje se o dvou hodinách, které mu po Okenovi zůstaly nezapomenutelnými. „Jedna, ve které nám vykládal stvoření světa a obzvláště povstání naší slunečné soustavy s jejími planetami a měsíci, a pak povstání člověka z vody u břehu mořského. Zdálo se mi, jakobych byl očitým svědkem tvůrce býval v tu dobu, když tyto věci tvořil. Arci, že při tom i mnoho poesie a fantazie bylo, mně právě se to líbilo, že v zrcadle těchto tak vznešené věci tak krásně a zřetelně vysvětlovali uměl.“⁵⁾

Daleko blíže než Gabler a Oken, daleko vlivnějším a názorově příbuznějším učitelem byl Kollárovi profesor J. F. Fries, k němuž tím více přilnul, čím náhodnější bylo jejich seznámení. — „Slyšel jsem —“, píše — „jeho filosofická čtení a aesthetiku, co duchu mému potom velice vhod přišlo, nebo čím mi Harms byl v bohosloví, tím byl mi Fries v mudrctví. Sám Gabler zajisté více bořil než stavěl v theologii. Jako Harms mé theologické zásady, a zápasy mezi supernaturalismem a rationalismem do rovnováhy uvésti pomáhal: tak Fries urovnal a smířil mé mudrcké náhledy, které se dlouho chvěly

⁴⁾ Paměti, str. 240.

⁵⁾ Paměti, str. 244 a 245.

mezi Okenským materialismem, Schellingovským a Fichtovským idealismem a Kantovským suchým materialismem. Jeho hlavní cíl a snaživost, kteráž se mu i výborně zdařila, byla: náboženství, mravnost a krasoumu jednou vidou spojiti, totiž vidou krásy duše. Jeho spisy, jmenovitě: znání, věření a tušení účinkují tiše, ale hluboce a blaze na každou čistou duši.⁶⁾ Herrnhutsky vychovaný Fries, jenž již jako student v Jeně vynikal kritickým odbojem, měl se získáváním půdy těžkou práci, když se vrátil do Jeny jako profesor. Schelling, jehož řečnické schopnosti byly právě tak pozoruhodné jako jeho fantasie, byl pánum university a trvalo to delší dobu, než si zdánlivě suchý Fries získal mladou generaci pro filosofii, která neměla nic společného s přírodovědeckou obrazností. Kollár patrně do významu tohoto protifichtovského boje přiliš hlboko nevnikl, spíše se mu zamítaly ladné výsledky Friesových studií, čistý racionalismus Kantův spojený s citovým racionalismem Jacobiho, filosofie, v níž transcendentální idealismus povyšoval víru nad vědění a v níž tušení bylo formou přesvědčování. *Wir wissen um das Endliche, wir glauben an das Ewige und wir ahnen das Ewige im Endlichen.* Fries byl jeden z těch, kdo ukázali, jak říká Dilthey, že Kant může být cestou, ne cílem, pobídnutím, ne definitivní soustavou. Dobře chápeme Kollárův vztah k Friesovi jako vztah k vůdci, který ho vyprostil z nížin filosofických konců osvícenství.

A Friesovy pomoci bylo nezbytně potřebí, neboť časopisy, četba, přednášky, kázání, to vše působilo v tolika protichůdných směrech, že deník, který si Kollár psal, je pravou mosaikou dojmů z četby i ze života. V Pamětech už je jen jeho část, zpracovaná, aby zapadla do celku; nutno se uchýlit k rukopisu, abychom získali správný názor. Z četby patrně největší díl zabírala poesie, již je poslední část deníku skoro docela vyhrazena. Ale i z básníka Goetha (*Aus meinem Leben*) poznámenává si Kollár názor, že se přírodní náboženství nemusí opírat o víru, ježto mu stačí přesvědčení o neznámém řediteli přírody, uložené v duši každého jednotlivce, — a spolu dodatek: „*Zur Überzeugung kann man zurückkehren, aber nicht zum Glauben.*“ — Četl v té době vedle jenských časopisů⁷⁾ mnoho současných beletristů, básníků i filosofů.⁸⁾ Z Jeana

⁶⁾ Paměti, str. 247.

⁷⁾ Vedle Okenovy *Isis* a Ludenovy *Nemesis* vydával tu i Wieland časopis zvaný *Volksfreund*.

⁸⁾ J. Jakubec vybral z Kollárový jenské četby jména: Goethe, Rousseau, Chateaubriand, Ossian, Petrarca, Herder, Wieland, Schiller, Arndt, Jean Paul, F. Bouterweck, Schlegel a Madamé de Staél. Na jednom místě v deníku uvádí Kollár seznam slavných filosofů novější doby s krátkými charakteristikami u jednotlivých jmen: d'Argens, Peter Bayle, La Beaumelle, Carl Blount, Bolingbrook, Boulanger, Bruno, Chubb, Collins, Diderot, Dolet, Niclas Freret, Cl. F. Helvetius, Herbert z Cherbury, Hobbes, Hubert, Maillet, Marmontel, du Marsais, Messlier, de la Mettrie, Montesquieu, Morgan, de Prades, Premontval, Rousseau, Servet, Spinoza, Tindal, Toland, Toussaint, Vanini, Woolstone a Nonnotte.

Paula si poznamenává, že: Das grösste Wunder ist der Glauben an Wunder. Větší počet výpisů má z německého překladu Rousseauova spisu Von dem Ursprunge der Ungleichheit der Menschen, zapisuje si různé publikace z počátků biblické kritiky,⁹⁾ ale vedle nich též Chateaubriandova Genie du Christianisme. Z Drouetovy Povahy Voltairovy si zapsal:

Fortement appuyé sur des oracles vaines
Un Pontife est souvent terrible aux Souveraines — — —
Cet organe des Dieux est il donc infaillible?
Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science —

a několik podobných veršů. Neméně zajímavé jsou i věty, vybrané ze spisu Vertraute Briefe über Christenthum und Protestantismus, který napsal F. A. Klein, tehdejší docent filosofie na jenské universitě: „Der Protestantismus ist kein Inbegriff von Dogmen, sondern nur eine heuristische Maxime. Da der Protestantismus nur ein formaler Grundsatz ist, so ist er von der Protestantischer Kirche zu unterscheiden. — Prinzip des Protestantismus für unsere Zeiten: Der Geist der Religion Jesu steht (wenn wir Christen sein wollen) weit über der Vernunft des Einzelnen — aber der Buchstabe der heiligen Schrift steht unter der Vernunft. Wir müssen keinesweges da stehn bleiben, wo Luther endete.“ Stejným duchem se vyznačují výpisky z prvého čísla Jurnalu, roč. 1801, jejichž hlavním požadavkem je, že lidu se musí dostat náboženství, ne učené theologie, opis to názoru Hegelova, jemuž podle Diltheye bylo lidové náboženství posledním stupněm na cestě od fetišmu k rozumové víře. V kazatelské činnosti se Kollár později těchto zásad přidržoval skoro vždy. Nelze však určitě tvrdit, že to bylo i jeho opravdové přesvědčení; vždyť už v době, kdy si tyto poznámky zapisoval, blížila se reakce v podobě boje o Harmse.

V Pamětech najdeme o kielském protivníku racionalistů tato slova: „Muže tohoto já sice osobně neznal jsem, že ale za mého času náramný vplyv měl na theologický svět, následovně i na mne, nelze mu zde odpříti místa. Byl on kazatelem evangelické církve v městě Kiele.“ (Následuje životopisná charakteristika.) „On povstal co nejsilnější ozbrojenec proti panujícím tehdáž rozumenství čili rationalismu. Při příležitosti třetího jubileum následovav v tom příkladu Lutherova, vydal na světlo 95 theses plných soli, louhu, tu a tam i bláta, kterým nemilosrdně metal na ty nejslavnější protestanty a rationalisty. Nás pět nebo šest Uhrův: Ferjenčík, Rumann, Benedikti, já a nevím který ještě

⁹⁾ Natürliche Erklärung des Propheten von Nazareth, též Ueber die Schriften des Lucas, kritischer Versuch v. Fr. Schleiermacher, 1817.

jiný, sešedše se spolu, čítali jsme tyto theses tou největší pozorností a účastností. A skutečně ony mnohé křehkosti církve a náboženství toho času nám odkryly a před oči živě a nezapomenutelně představily. Ony způsobily to, že církev protestanská téměř znova ze sna povstala a z rationalistických vrtochů a závratův na zlatou prostřední cestu se vrátila.“ — Z tohoto citátu samotného lze nejen tušit, jaké bylo mínění mladého jenského bohoslovce, když v roce jeho příchodu do Jeny vyšly v Kielu po prvé Harmsovy these a byly uvítány dvorským kazatelem Ammonem v Dráždanech, nýbrž i mínění peštského faráře, který už mluví jen o vlivu. V Pamětech též, hned za uvedeným místem, předkládá Kollár některé články, které prý se mu tak líbily, že si je vepsal do svého deníku.¹⁰⁾ Ale nepřekládá všechn, vynechává thesi 24. o potlačování nauky o pekle, 45. o všednosti rozumu¹¹⁾ a 55. proti biblické kritice. Srovnáme-li to, co Kollár přejal z rukopisného deníku do Pamětí, s tím, co vynechal, můžeme z toho usuzovat, oč více jenský bohoslovec sympatisoval s Harmsovou reakcí než peštský pastor, který z thesí vypustil ty věci, o nichž se ani v svých kázáních nezmíňoval. V Jeně patrně Kollár sledoval podrobně celou polemiku, na tehdejší dobu velmi rozvětvenou.¹²⁾ Znal pravděpodobně i půtku Ammonova se Schleiermacherem, jehož otevřený dopis dráždanskému kazateli v svém deníku excerptuje.¹³⁾

Ostatní krátká zrunka, která si slovenský student poznamenal do svých zápisů, neposkytnou nám mnoho informací o tom, s čím souhlasil a co se mu nelíbilo. Není možno poznat, co je výpisek a co vlastní myšlenka, nesnadno by bylo zjistit autory opsaných věcí. Jsou tu okamžiky nadšení, podobné odstavci na 18. str. druhé části deníku, který se začíná slovy: „Religion, dieser heilige Tempel,“ je tu i stížnost na moderní atheismus¹⁴⁾, ale mnoho jiných vět

¹⁰⁾ Čl. 21.: Rozdíl mezi odpouštěním hříchů v 16. a v 19. stol., čl. 27.: Podle staré víry stvořil Bůh člověka, podle nové víry tvoří člověk Boha, čl. 32.: Tak řečené rozumné náboženství jest obyčejně buď rozumu, buď náboženství aneb obojího pozbavené, čl. 52.: Nový překlad bible je nutný, čl. 71.: Rozum v evangelické církvi se vzteká, strhuje Krista s oltářův, mrská slovo Boží dolů s kazatelnice, hází blátem do křestní vody, čl. 75.: Proti sjednocení luterských s reformovanými a čl. 93.: Jak luterská církev vyniká nad ostatní.

¹¹⁾ Die Vernunft richt das Heilige des Glaubens in den Kreis gemeiner Erfahrung und spricht wie Muhammed: Wie sollte Gott einen Sohn haben? Er hat ja keine Frau.

¹²⁾ Na str. 23v. má v druhé části deníku tyto rádky, jež jsou patrně odněkud vypsaný: Ueber die Harmschen Theses sind 14 Schriften herausgekommen. Wir schliessen aus diesem Geschiere, dass es mit den Thesen selbst nicht zum besten stehen muss, denn nur wenn man krank ist, fühlt man sich alle Augenblicke an den Puls.

¹³⁾ Druhá část deníku, str. 22.

¹⁴⁾ Str. 94. druhé části: Leider haben unsere deutschen Philosophen vor allen übrigen in der Welt die schändliche Ehre den Atheismus, der bei den Franzosen nur plump und läuderlich war, schulgerecht zu läutern und in ein wissenschaftliches Lehrgebäude zu bringen.

má odlišný ráz.¹⁵⁾ Jediná z nich je výslově označena jako jeho vlastní pozorování (str. 17. druhé části): „Meine Bemerkung gegen Dreieinigkeit. Argumentum cosmicum — oder hat Xstus auch in Merkur, Venus, Mond, Saturn gelehrt?“ — To je ovšem opravdová odezva Okenovy přírodní filosofie, tak sebevědomé, jako později celé přírodovědecké devatenácté století. Příbuzného ducha tohoto směru, zvaného vhodně „universalis Erkenntnisdrang“, jímž se vyznačovaly všechny snahy osvícenství, najdeme v Kollárově živém smyslu pro rozmanitosti ze světa, na několika různých místech deníku projevovaném poznámkami o přírodovědeckých a zeměpisných znameníostech. Též v studentských zápisích, které jsou v pozůstatnosti¹⁶⁾ možno číst věty, které by dobré byl mohl napsat profesor Oken.

Léta v Jeně nebyla ovšem vyplněna jen teoretickým vzděláním, přinesla jistě mladému básníkovi zkušenosti i po jiných stránkách. Z Pamětí se aspoň dovdídáme, jak se setkal s pietisty. Jeho první domáci v Jeně, měšťan a mistr ševcovský Kopsch, byl horlivým stoupencem tohoto hnutí a pronajal Kollárovi lacinější světnici s podmínkou, že ji každou sobotu večer na dvě hodiny uvolní pro schůzky pietistické obce. Básník v pamětech popisuje, jak jednou ze zvědavosti zůstal v sobotu doma a byl zklamán předčítáním „těch nejnechutnějších zastaralých německých nábožných knih, kde o samém dědičném hřichu, o dáblích a pekle, o ranách a krvi Kristově a těmto podobných věcech zmínka byla. Ze všeho toho viděti bylo jakési toužení po jiné vroucnější nábožnosti, než byla ona chladná, pouze toliko rozum zaneprázdňující, jaková toho času ve všech chrámích německých panovala. Přece já hned na prvníkráte nabažil jsem se na vždycky navštívení tohoto spolku, a jen tu prosbu a to želání odtud s sebou jsem přinesl, aby něco podobného v našem národu nikdy ne-

¹⁵⁾ Vesměs v druhém díle: Na str. 17v: „Nesmrtelnost je lidskému duchu od Boha vštipena, ale vědění o ní nikterak nepokročilo, naopak, teď, když nejsou svátosti, zbývá už jen víra.“ — Na téže str.: „Gottheit Xsti.: Jetzt verlangt man im Einzelvortrag, wie in der Wissenschaft ein lebendiges Wiedererschaffen des Dogmas im Geiste der Apostel, denen die Gottheit Xsti in dem Bilde seiner reinen erhabenen Menschheit erschienen ist.“ — Na str. 21v: „Der Zweck aller Glaubensbekentnisse ist ein und derselbe: Versittlichung der Menschheit. Die Formen sind kein Ewiges: Ist es erlaubt das Niedrige dem Hohen zu vergleichen, so erinnern wir an die Poesie und das Versmachen. Sollte es nicht gleichgültig sein, ob die heiligen Empfindungen durch Distichen oder Stanzen wehen, so kennt doch der, welcher nur den Rythmus im Auge hat, die Poesie selber nicht.“ — Na str. 22v: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Das gegenwärtige Zeitalter hat wenig Empfänglichkeit für meine Offenbarung und nur zukünftige etc.“ — Na téže str.: „Antwort eines Juristen an den Superintendent Schuderoff. Der Staat kann Priester machen, aber Geistliche zu machen übersteigt sein Vermögen, weil der Geistliche alles durch seine Persönlichkeit ist.“

¹⁶⁾ Národní museum v Praze, pozůstatek J. Kollára, P XVIII B 5: — Das Leben entsteht aus dem Schleim. Sterben ist keine Zerstörung für die Natur.

stalo, aby mezi kněžstvem a lidem, mezi chrámem a domem takovýto rozpor nevzniknul.“ — Vzpomínáme si, že Gabler říkal pietismu — Buchstabenglauenben. — Byla to reakce tak primitivně prováděná, že racionalisty jenom utvrzovala v jejich přesvědčení.

Shrneme-li úsudek o tom, co Kollár získal v Jeně, můžeme říci, že svůj rozhled nejvíce rozšířil tím, co mu německé universitní město mohlo dát nejmodernějšího, Friesovým idealismem, osvobozeným od materialistického rozumářství. Kollár neměl patrně smyslu pro hloubavou stránku pozdního osvícenství, pro stavění přesného rozumu nad vše, co souviselo s city a zvyklostmi. Nepoznal proto blíže ani Kanta, ani jeho vykladačů. A není snad přílišným vnášením vlastních domněnek do věci, tvrdíme-li, že to, co si Kollár ponechal z osvícenských směrnic, bylo mu podepřeno vzpomínkou na jenské učitele více než vlastním přesvědčením. Vždyť ještě v roce 1835, když se po druhé vrátil z Jeny, napsal řec na thema: „Nábožný pohled na tu krajinu, která jest matka evangelické víry“, a nazval v ní Sasko novým Řeckem.¹⁷⁾

*

Se studentskými lety přestává sdílnost básníkova o věcech víry a náboženského přesvědčení. Nemáme z pozdější doby už žádného deníku, Paměti nejsou dokončeny, a v básních pro takové věci nebylo místa. Dlužno se spokojit rozborem kázání a několika místy v cestopisech a básnických dílech.¹⁸⁾ Na proti tomu též Kollár sám po svém návratu z Jeny podle všech známk zdaleka nejevil o bohoslovecké otázky takového zájmu, k jakému byl přímo nucen jenským prostředím. Ve jmenovaných spisech se jeho názory projevují stejně, bez proměn. Stále ještě má týž, osvícenským obdivem proniknutý poměr k starověku, týž, který mu vštěpoval Komary v Kremnici a Magda v Báňské Bystrici, a stejným způsobem, jakým v jenském deníku srovnával Písmo s Homérem, řadí v Kázních podle tehdejší módy vedle sebe Krista, sv. Štěpána, Sokrata, Senecu, sv. Václava a sv. Ludmilu. Ludenovo historické nazírání, které Jakubec správně charakterisuje jeho zevšeobecňujícími úsudky, abstrakcemi a reflexemi a hledáním ideí v jednotlivých případech bez podkladu exaktní indukce, zanechalo u Kollára náchylnost k snadnému posuzování a odvážnému tvrzení, takže jeho domněnky o reformaci a náboženských dějinách

¹⁷⁾ Vyšla nejdříve samostatně u Trattnera-Karolyiho v Pečti 1835 (viz též musejní pozůst. Kollárova, 4 G 32, Myth. 2.), později v druhém dílu Kázní.

¹⁸⁾ Užil jsem téhoto vydání: J. Kollár, Paměti, Praha 1863. J. K., Cestopis prvý, Praha 1862. J. K., Cestopis druhý, Praha 1863. J. K., Kázně a řeči, díl I. Pečť 1831, díl II. Budín 1844. Obě části deníku jsou v Národním museu v Praze, v knihovně, sig. P XVIII A 3. Správě knihovny a p. Dru Ant. Grundovi děkuji za laskavou pomoc při vyhledávání materiálu.

vůbec jsou stejně nevědeckého rázu jako jeho badání starožitnická. Převládá v nich úsilí dokázat, že vše, co podle osvícenské historie směřovalo k náboženskému pokroku, bylo slovanské, i Fraticelli i Luther.¹⁹⁾ Méně jednostranný, ale přece nevyvinutý je jeho poměr k umění, z něhož nejvíce ví o malířství, méně o hudbě, nejméně o stavitelství. Pro nenávist k studeným alegoriím odhodil už kdysi v Bystřici Voltairovu Henriadu²⁰⁾ a nedovedl se patrně dokonale vžít ani do alegorií, které nebyly tak studené. Přiznává sice: „Severní germánský(!) protestantismus v Italii nemohl a nemůže místo míti, stroškotání soch, drápání obrazův, vyobcování hudby z chrámův tam nelze očekávati, kde Donatello a Angelo řezbovali, Rafel a Titian malovali, Palestrina a Zarlino zvuky skládali! Co je nám rozum a pravda, to je Vlachům cit a krása.“²¹⁾ V Římě ho však zlobí, že svatopetrský chrám je čelem obrácen k jihovýchodu, ne k Evropě, a pro gotiku teprve nemá pochopení: „ať nic nedím o gothic-kých bohopustách a temnicích.“

Hlavní pramen pro charakteristiku Kollárových theologických názorů dlužno hledat v jeho činnosti kazatelské. Janoška v své studii „Kollár kněz a kazatel,“ kde dosvědčuje, že Kollár byl znamenitým řečníkem, charakterisuje jeho kázání nedostatkem hovoru o křesťanské věrouce a mravouce a praví: „Text biblický, tvoriaci základ kázne, Kollár zriedka berie z predpísaných perikop, zväčša volí svobodne a vyberá z neho prevažne len hlavnú myšlienku, často práve len pokyn na thema kázne. Kollár není vykladač Písem, ani neexegetuje, ani neparafrasuje text, a mnohoráz len jednoducho pripíná naň osnovu svojej prednášky.“ Charakteristika, jak uvidíme, velmi dobrá.

Kollár byl ordinován v říjnu 1819 v Báňské Bystřici a hned se stal vikářem při pešťské faře. Ale už sedm let předtím, roku 1812 o prázdninách, cestuje do Pešti kázal v Niredházy na slova: „Rozpustím-li je lačné domů, zhynouf na cestě nebo někteří z nich z daleka přišli, —“ a rozdělil si toto thema, jak píše v Pamětech, na tři body: 1. křesťan doufá v ochranu Boží, 2. rozšiřuje své známosti, 3. hledí bližním užitečným býti. Už tenkrát tedy projevil svůj sklon k morálním výkladům Písma a po delším pobytu v Jeně nebylo mu patrně prodělávat velkých změn v kazatelské dráze.

Celkového shrnutí, ani dogmatického, ani morálního, v kázáních nenajdeme. Proto se musíme obrátit do prvého cestopisu, kde Kollár vypravuje, jak se

¹⁹⁾ Viz v druhém dílu Kázní str. 647, 629, 705, 712, 727, v druhém cestopise na str. 7. řádky o Kostnici, v II. části deníku (str. 119v) dobový názor o povaze Filipa II. a o inkvisici v I. části (str. 13v) poznámkou: Mönche in Spanien und Edelleute in Ungarn gehören in eine Klasse.

²⁰⁾ Paměti, str. 223.

²¹⁾ Cestopis prvý, str. 126.

v Benátkách setkal s profesorem K. Hasem z Jeny, autorem protistraussovských publikací,²²⁾ který se ho v rozhovoru při obědě zeptal na mínění o Straussovi. Kollár na to odpověděl: „Čest důvtipnosti Heglově, čest učenosti Straussové: já ale raději mám jednoho živého křesťanského Boha lásky, nežli sto milionů Heglo-Strausovských samozbožnencův na místo onoho pòsadití se chtějících, já aspoň nechci do počtu takových bohův přináležet. — Toh jste mně ze srdce vyňal, toh i mé jest smýšlení, řekl pan Hase, a proto rád bych ještě i váš soud o nesmrtelnosti těchto novomudrcův slyšel. — Pane, odpovím, ten jest tentýž, který o jejich Bohu, nebo u nich oboje v jedno splývá. Nесmrtelnost bez osobní trvalosti a individuální povědomosti není nesmrtelnost, tak jsou rozum, svoboda, svědomí a cnost jen mamý a klamy. Cnost a mravnost sice, v pravé a čisté povaze myšlená, jest a zůstane svobodná ode všech vedlejších ohledův, ode všechno žádání a očekávání odplaty nebo trestu, nebo mravnost sama na sobě dosti má nalézajíc sama v sobě ouplnou odměnu. Ale žiti a trvati předce chce a musí to chtít, poněvadž by jí právě ta jedinká nevyhnutelná odplata a výminka její bytnosti chybovala, totiž samopovědomost. Ona nemůže to chtít, aby zmizela, nebo tím by ztratila sama sebe. Žiti ale nelze bez individuální povědomosti a zničení této jest hrob všeliké mravnosti. Aby pak tato cnost a mravnost na jiné lidi a potomky přecházela a v jiných žila, to něco nemožného jest, poněvadž ona od každého jednotlivce obzvláště nabyla býti musí. Na ten způsob neměla by cnost nikdy pevného stání, ustavičně by byla na cestách a na útěku, aniž by kdy nejvyššího cíle dosáhnouti mohla, poněvadž se cnost a mravnost zděditi a přelévat nedá, nýbrž jedenkaždý člověk v ní od počátku a ať tak díl od abecedy začítí musí. A zkazíme-li nesmrtelnost osobnosti, jednotníka, částky: kdože nám potom stojí i za novomudrkou nesmrtelnost plemena, pokolení a celosti? Kdo trvání individuálnosti po smrti zapírá odvolávaje se při tom na neschopnost rozpomínání se na předešlý stav dětinství, ten zapomenul na to, že člověk první jest bytost, která se zde k samopovědomosti vyvinula, a že tedy nevyhnutelně s touto na vyšší stupeň a do vyššího pořádku světa vstoupiti musí. Praví sice někteří tento zemský život tak krásným a důležitým býti, že právě on sám v sobě již dostatečnou cenu a cíl má. Ale tento jednostranný soud vynáší o něm jen ti lidé, kteří zde ve všech pohodlích a radostech žijíce nic z onech těžkostí a bolestí neokusili, které předce větší díl člověčenstva snáší a kterých křivováha se podle zákonův mravno-rozumného světa v bězích věčnosti vyrovnati musí.“ Profesor Hase tuto odpověď přijal ovšem s plným uspokojením.²³⁾ Nám osvětuje aspoň úsek Kollárový filosofie, jeho přechod od idealistického racionalismu k prak-

²²⁾ Kirchengeschichte, Leben Jesu, Hutterus Redivivus a j.

²³⁾ Čestopis prvý, str. 133.

tické filosofii morální. Celý odstavec, namířený proti hegelovskému pojetí ne-smrtelnosti, má dva oddíly, které si navzájem odporují. V prvním se tvrdí, že ideální mravnost je prosta očekávání odpлатy nebo trestu, ježto se spokojí sama sebou. V druhém se ze sociálního řádu světského dokazuje, že záhrobní spravedlnost je nutná. Je to opět jen rozpor mezi dvěma poly, vymezujícími Kollárův obzor, mezi tradicí a praksí na jedné straně a mezi duchem doby a teorií na druhé straně. Zápasilo o něho patrně to, co si přinesl z Jeny, s tím, v čem byl vychován doma a s čím se setkával v svém úřadě, — s prostou zbožností uherských evangelíků. Většina stop náboženského myšlení, které najdeme v jeho knihách, jsou pokusy smířit a v souhlas uvést obě tyto názorové sféry. Jediná morálka jim byla společná; není divu, že autor Slávy Dcery použil tak vydatně její pomoci.

Nebyla to však jen morálka, která mu pomáhala snadněji přecházet náboženské theorie, byl to i největší básníkův dar, poesie. Ta zakryla pantheism přírodních filosofii v nezávadný tvar tématu, jehož i Beethoven použil, slávy Boží v přírodě. Ale i tam, kde název kázání je vzat z oboru vysloveně dogmatického, pěkné modlitební věty zaujmou celou řeč od začátku až do konce.²⁴⁾ Stejně když káže na thema: „Každý křesťan jest knězem, — kterážto pravda jest obzvláště evangelické církve základem a úhelným kamenem,“ uvádí sice věroučný základ slovy: „— v evangelické církvi je každý kněz křesťanem a každý křesťan knězem. I tu se sice rozdíl nalézá, ale toliko rozdíl zevniterný, nikoli ale vniterný, podstatný —,“ ale pak rozvádí heslo jen poetickou meditací, bez zmínky o laickém ministeriu.²⁵⁾ Spiše chápeme, že podobným způsobem mluví o večeři Páně, ale překvapí nás, když náhle odchovanec doby, jež slovy Hegelovými říkala: „Die Beglaubigung durch Wunder ist eine Sphäre, die uns nichts angeht,“ prohlásí v jednom ze svých německých kázání: „Jak bychom mohli Boha milovat, kdybychom neměli před očima jeho zmrvýchvstání?“²⁶⁾

Sjednocení židovského pojmu spravedlnosti s křesťanským pojmem smíření, oblíbené v staré tubinské škole, usnadnilo nepochybně Kollárovi morální rozvíjení dogmatických themat. Všimněme si jeho meditace o pekle. Staví proti sobě záhrobní trest v obraznosti a záhrobní trest v pravdivé představě. Onen je pln hmotných obrazů, kdežto zkušenost je duchovní. Ani nevpomene racionalistických názorů, drží se jen devisy, že spravedlnost je nutná a že „ne

²⁴⁾ Patfení na tvář Boží v budoucím životě, Kázna I. str. 117, Boží všemohoucnost, česká kázání v pozůstalosti, Národní museum v Praze, P XVIII A 3.

²⁵⁾ Kázna I., str. 14.

²⁶⁾ Národní museum v Praze, P XVIII A 3.

svatý bůh, ale sám hříšný člověk jest stvořitel pekla“.²⁷⁾ Ale i tato úvaha byla jen vyjímečným důsledkem moralisování, které jinak stále směřovalo k rozumovému povznesení ducha, k lidovému náboženství, jehož středem mohl být název jednoho Heglova fragmentu: Versöhnung des Schicksals durch die Liebe. Nevedlo to ovšem k přesnému dodržování luterské věrouky (Kollár dovedl rozvádět i citát „Víra zajisté bez skutků mrtvá jest“) a musíme též spoléhat na svědectví současníků, že Kollár byl skvělým řečníkem, neboť jinak bychom si nedovedli představit, že by rétorická kázání, pohřešující života a plastičnosti, byla dosáhla svého účelu. Možná, že řeč vytvářela i některé myšlenky.

Úzký poměr mezi idealismem filosofickým a morálním vedl už Kollárova profesora Friese k tomu, aby požadoval veřejný výcvik ctnosti; jeho žák pak dovedl pronášet celé řeči na themata: „Co křesťan z ohledu na roucho mysliti a zachovávati má, Bezmanželství, Hra, Pokoj v hodinách večerních.“ A jako výchovnou instituci chápal i církve. Na vymezování církevní příslušnosti si mnoho nepotrpěl. Hleděl sice své stádo udržet přísně pohromadě,²⁸⁾ ale když opisoval Harmsovy články ze svého deníku pro vydání paměti, překládal (v čl. 71) název — lutheranische Kirche — slovy — evangelická církev — a památku reformace oslavil řečí na heslo: „My nejsme luteráni, ale evangelíci“, dokazuje, že — „osoba Lutherova v zádném podstatném svazku s našim náboženstvím nestojí“. ²⁹⁾ Stejně v roce 1830, na třistaletou památku augšburského vyznání, volí si za předmět kázání jen večeři Páně³⁰⁾ a na svátek knížat apoštolských a text: „Ty jsi Petr“, rozvádí heslo, „že jsme my zakladatelé jedné nové církve“.³¹⁾ A k udržení takové církve je zapotřebí jen mravnosti, dobrých kazatelů, dobrých posluchačů a dobré školy.³²⁾

Držel-li se v tomto všem svých jenských učitelů, nemohl jich opustit ani v hagiologii, pokud ovšem o nějaké hagiologii u něho můžeme mluvit. Apologetika racionalistického protestantismu se sice raději utíkala k historii než k dogmatice, ale idealism dobý zároveň tak přetvořil současnou dějeprávu, že ze skutečných postav historie se staly zidealizované figuriny, které se mohly rozlišit jen jménem, vše ostatní na nich bylo stejně pomyslně mravné. Tak

²⁷⁾ Kázně I., str. 389.

²⁸⁾ V Kázních jsou tato themata: Jak se v evangelickém chrámu zpívati sluší, Jak škodný a hanebný jest to obyčej v den nedělní a svátečný po cizích chrámech se toulati, O takových lidech, kteří jen na velké svátky do chrámu Páně chodívají, Jak že je možný pořádek v našem chrámu.

²⁹⁾ Kázně II., str. 700.

³⁰⁾ Kázně I., str. 555.

³¹⁾ Kázně I., str. 484.

³²⁾ Kázně I., str. 368.

na den Zvěstování Panny Marie počíná Kollár své kázání slovy, že evangelická církev nemá světců, ale že uctívá muže a ženy, kteří rozdávali nesmrtné dary, a věnuje pak celou řeč zásluhám svatých Cyrila a Metoděje. Stejně na Nanebevzetí P. M. mluví o morálním obrazu křesťanské panny³³⁾ a jednou i o sv. Vojtěchu.³⁴⁾ Nejzajímavější a pro suchou praktičnost Kollárovu nejpříznačnější je, že v „Kantátě při slavení půlstoletní památky založení církve evangelické augšburského vyznání v Pešti“ oslavuje v dějepisném oddíle světce Cyrila, Metoděje a Vojtěcha a po nich hned císaře Leopolda, Josefa, Františka a Ferdinanda. Reformátoři prostě vynechal.³⁵⁾ Patrně se nehodili do národně-tendenčního obsahu řeči a národní kultura byla vedle morálního povznesení nejoblíbenějším Kollárovým thematem, jehož dodržení dával přednost přede vším ostatním. „Jak pěkná a slušná jest to věc, ne v cizí, ale ve vlastní řeči po smrti pochovánu býti“, takový název kázání je jen malým příkladem, do jakých podrobností dovedl Kollár vtěsnat své národní zaujetí.

Nechte svář, co hrob už vlasti vyryl,
slyšte národ, ne křik Feaků,
váš je Hus i Nepomuk i Cyrill. (Slávy Dcera II. 99.)

Toto měřítko rozhodovalo u Kollára o mnohem. V jeho deníku na př. najdeme dvě poznámky, jež mohly řídit básníkův poměr ke katolictví jinými cestami než těmi, kterými se později ubíral,³⁶⁾ bylo však souzeno jinak. Pozdější nazírání Kollárovo na tyto věci je shrnuto v známém kázání na théma: „Čím se máme uspokojovati při té myšlence, že náš národ, co do náboženstva, na tak mnohé stránky rozdelen jest.“ Vycházeje ze svých národně-pisných fantasií, posuzuje tu Kollár nevýhody náboženské roztríštěnosti Slovanstva, dospívá však k přesvědčení, že náboženské sjednocení není tak nutné, poněvadž 1. nemohlo by se stát bez násilí, 2. v hlavních věcech jsou strany jednomyslny (Bůh, nesmrtnost, ctnost, víra, naděje, láska), 3. a navzájem se tudíž doplňují, 4. rozličnost vyznání je nerozlučitelná od povahy našeho národa a 5. národní jednota je i tak možná.

³³⁾ Kázně I., str. 425, resp. Nár. mus. P XVIII A 3. Podle druhého cestopisu se mu i v Janově líbilo všední mariánské kázání.

³⁴⁾ Kázně II., str. 499.

³⁵⁾ Složeno 1837. J. Kollár, Díla básnická: Menší básně, II., str. 45.

³⁶⁾ Deník II. f 15. „Es sollte nicht poetisch sein in der Beschreibung eines Seesturms die Patronin der Schiffer — Maria, erscheinen und ihn endigen zu lassen? Welch eine rührende Vereinigung des schrecklichsten und lieblichsten in der Natur! Welch ein himmlischer Kontrast zwischen einem tobenden Meere und einer zärtlichen Mutter mit ihrem kleinen Kinde!“ — Deník II. f 22v. Odstavec o katolické poesii, končící: „Wer das Wesen der Poesie ahnet, der fühlt sich zum Catholizismus hingezogen und bringt selige Stunden in seinen Ruhestätten zu.“

Též jeho poměr ke katolictví samému se řídil tímto, tak mocným náboženským cítením; podložen byl Friesovým úsilím o toleranci. Už do deníku si napsal: „den Papismus muss man nicht mit dem ehrwürdigen Catholizismus verwechseln“ a pět let po odchodu z Jeny složil báseň na památku narozenin ostřihomského arcibiskupa, kard. Alexandra Rudnaye.³⁷⁾ Slovanské nebe v Slávy Dceři popisuje málo racionalistickým a málo protestantským způsobem:

Ze samých hlav andělských se složí
nyní oltář zde, sbor prelatův
vůkol něho, nádob, ornátův
a knih svatých množství u podnoží, —

a ač se v něm v 13. znělce IV. zpěvu (o Ivanu poustevníku) ozývá rozumný puritán:

Nemiluji sice v náboženství
onu přepiatost a choulostivost,
která snadno vede ku třeštěnství, —

přece do slovanského nebe mezi prosté pěvce klade Vaváka a za zásluhy o Slovanstvo sem řadí papeže Jana VIII., Klimenta VI. a Pia II., posledního dokonce za jeho dějiny, neboť: „málo ta čest národům se stala, aby Vatikána římského ruka jejich skutky byla psala“ a na druhé straně Zimního krále posílá ze slovanského nebe do Walhally.³⁸⁾

*

Takový byl Kollárův náboženský život. V Jeně se mu otevřely cesty k novému poznání. Kdyby byl býval dále v příznivém prostředí a kdyby byl býval měl více smyslu pro abstraktní vědy, byl by patrně po nich šel. Ale vrozený povrchní, citový poměr k náboženství a kromě něho soustředění na činnost básnickou, buditelskou práci a kazatelské povolání mezi lidmi nábožensky konservativními, to vše ho lákalo na staré, vyšlapané chodníky. A ty

³⁷⁾ Dila básnická: Menší básně, II. 40.

³⁸⁾ Ve zpěvu V. znělka 37. a následující jsou namířeny v duchu tehdejšího dějepisu proti Koniašovi, Lamormainovi a jiným jesuitům. Ve výkladu k témtoto znělkám (viz J. Kollar, Wýklad ku Slávy Dceře, Pešť 1832) cituje Kollar několik úryvků ze spisů různých moralistů jesuitského řádu a dodává: — Tyto, od patrù Jezuitù sepsané, ošklivé, najkacírtější knihy nejsou w žádném index Librorum prohibitorum et comburendorum poznamenány! než ovšem knihy bratrù českých, které Dobrowský — die keuschen Brüder — nazývá. — Kollar patrně citovaných, často velmi nejasných autorů přímo neznal. Manoel de Sa za Kollarovy doby na indexu byl. Jakubec se ve svých poznámkách spokojuje pouhým konstatováním Kollarova tvrzení (viz jeho vyd. Slávy Dcery, str. 583).

ovšem vedly jen k suchosti a neživotnosti všeho, co se v Kollárově tvorbě týkalo náboženství. Básníkovo nadání donutilo svého nositele, aby předbíhaje čas, nedobrovolně vykonal cestu, které se sice později osvícenství vyhýbalo, ale vyhnout nemohlo — aby došel v slepou uličku německých filosofů, z níž ho mohl osvobodit jenom cit.

*

A na konec krátkou omluvu pro čtenáře, kteří dokázali dočít tento suchý rozbor až do konce. Proč jím maříte čas a papír? zeptá se každý, kdo je zvyklý dnešní racionalisaci duševní práce. Což má pro někoho význam studovat, jak se obyčejný budapešťský pastor potýkal před sto lety s theologíí, v níž nevytvořil nejmenší hodnoty, ani kladné, ani záporné? Nebylo by lépe se věnovat Kollárovi básníku?

Autorova odpověď bude takováto: Neběží nám vůbec o Kollárovu osobnost. Náboženské putování tohoto budapešťského pastora, jak ho nazýváte, je sice autorovi, aby se přiznal, docela sympatické, neboť v něm není ani klamu, ani zlé vůle —

Byť i těkal myšlenkami svými
někdy v říše a snad nemožných,
nechaf mlčí nade řečmi zlými.
Nenadá mu proto kvapným šklebem
nikdo vrtochů a bezbožných,
leč ti, co jsou živí samým chlebem.

Běží tu však o něco jiného. Uplynula už doba celé generace od těch dnů, kdy na české universitě vládl o Kollárovi názor, vystižený touto větou z Masarykovy České otázky: „My teď pochopíme, jak právě evanjelický duchovní pokračuje na dráze zahájené v Čechách katolickým svobodomyslným knězem (Dobrovským), my pochopíme, jak a proč Kollár Čech v sousedním protestantském Německu nalézal na vysoké škole jenské idee vyrostlé nejdříve ve vlastní otčině, jak v Jeně veň působil Friese (!) a Harms v duchu Českých bratří a jak konečně přilnul k humanitnímu ideálu Herderovu.“ Náš čtenář, který v dnešní studii sledoval chaotický zápas Kollárův s tradicí i s novými myšlenkami doby, který byl vším jiným, jen ne pokračováním na nějaké dráze, a který se vyznačoval vším jiným, jen ne chutí k nějaké ideologii, přečte citovanou větu s údivem, pokrčí rameny a řekne: Vždyť už je tomu skoro čtyřicet let, co Česká otázka vyšla, od té doby se znalost Kollára jistě vrátila v pravdivé koleje. Ale v tom právě vězí háček. Je tomu ve skutečnosti právě naopak. Nejen na universitách, nýbrž na všech obecných školách, kde se ještě nic neví o básnickém díle Kollárově, omílá se už pověstná řada českých

geniů, představující tak zvanou českou tradici tak, jak si ji představovali před čtyřicíti lety. Neprobadaný dosud Dobrovský, Fries, z něhož Kollár vzal jen citový povrch, luterský Jeremiáš Harms, jehož Kollár jednou vítal a po druhé se studem schovával, biskup bratrské církve, barokní myslitel Komenský a konečně Kollár, theolog prchající před theologii, to vše je seleno dohromady a to vše tvoří pověstná „česká souhvězdí“.

Třeba čekat.

Čas vše mění, i časy, k vítězství on vede pravdu,
co sto věků bludných hodlalo, ztvrtne doba.

To říkal Kollár. A snad se i my dočkáme, že se historie vyhne neužitečnému vynášení osobnosti, jejichž niterný život může i podrobným studiem málo poznat, a bude si kritičtěji všímat kulturních proudů a jejich úspěchů. Pak těž pozná, že osvícenství nebylo tak silným hnutím, jak si mnozí představují.

J. STRAKOŠ: HISTORICKÁ METHODA A LITERÁRNÍ VĚDA

V posledních desíti letech proniká u literárních vědců snaha zbavit studium uměleckých děl onoho diletantismu, jenž je příznačný zvláště pro současnou literární kritiku, snaha nahradit kritické zdání, tolik blízké impressionistické zálibě, hodnověrným soudem, opírajícím se o analysu pečlivě methodicky uspořádanou a nad to nadanou silným smyslem pro vlastní zásvětný cíl studia uměleckého díla.

Největší překážkou na této cestě bylo nejasnění vlastního úkolu literární vědy. Mělo se za to vlivem Tainovým, že literární věda — je sociologie literatury a že jejím úkolem je zjistiti u uměleckého díla a jeho autora místo a stupeň v hierarchii hodnot sociologických. Tak jsme se setkávali s pracemi, jež se potácely na okraji rozných psychologií, filosofií, sociologií a historie. I výklad estetický dovedli zařaditi do některé z těchto ideologií. Zmatek z toho vzniklý prozrazoval zřejmě diletantismus takové „vědy“. Nuže, nedávno vydané dílo (dosud ještě neukončené) profesora bukureštské university Michala Dragomescou „La science de la littérature“ suverenním způsobem, jemuž nelze možno odepřítí důvěry, roztná gordický uzel, v němž začarovaně vězelo všechno dosavadní badání literárně vědecké. Upozorňuji na toto dílo nejen proto, že jsme podobné názory, byť nesoustavně, marně hlásali od několika let v „Akordu“, „Tvaru“, „Poesii“, chtejice probudit realisticko-positivistické zaostalce u nás, nýbrž hlavně proto, abych upozornil zvláště mladé badatele

na životodárné prameny studia literárně vědného, jichž by u nás tak brzo nepoznali.

Proto v duchu těchto názorů podrobují zde stručné kritice dosavadní historicko-psychologickou methodu, jejíž užití při výkladu uměleckého díla zavinilo nejosudnější omyly nejen v literárně historických pracích, ale i čistě estetických.

Historická methoda při výkladu literárních děl postupuje celkem čtverým způsobem vadným.

I. Především snaží se stanoviti syntetický vztah mezi životem básníkovým a jeho dílem. Mimochodem řečeno, dopouští se tu hned dvou kardinálních omylů, směšujíc básníky se spisovateli a nečiníc rozdílu mezi nimi, ač básník je básníkem svým výsostným uměleckým založením, kdežto spisovateli tohoto posvěcení básnického dostává se jen měrou velmi nedokonalou — *a konečně*, — druhý omyl — *nečiníc rozdílu mezi skutečným uměleckým dilem* — jak Francouzi říkají: *le chef — d'oeuvre — a dilem pouze dovedným*, prozrazujícím sice určitou dávku zručnosti nebo ducha, ale nikoliv plné básnické skvělosti v harmonii ducha a formy. Historická methoda, zjišťující vztahy mezi básníkem a dílem, činí z básníka hrdinu jakéhosi románu a její výklad vztahu mezi ním a dílem je vlastně koncepcí románovou, nic nám nepovídá o díle samém.

II. Historická methoda omezuje se dále na *zjištování karakteristických rysů uměleckého díla a to podle zákonů běžné, obecné psychologie*. Je to vlastně rozumový výklad *derivační*: projevy básníkovy jsou tu odvozovány podle duševních stavů zcela běžných, jež se jím sice poněkud podobají, ale ani zdaleka nejsou totožné.

III. Třetí vadný postup historické methody tkví v tom, že považuje dílo básnické za *výsledek* nějaké fysiologické nebo sociální sféry a tedy fysiologické a sociální podmínky života básníkova považuje za vlastní *příčinu* vzniku díla. Je to výklad kausálního nexu, příčenné souvislosti básníkova života fysiologického i jeho podmíněnosti sociální se strukturou jeho díla.

IV. A konečně čtvrtý vadný postup historické methody: zjišťuje *vztahy historické*, majíc za to, že episody života básníkova mohou ozřejmiti vlastní základ uměleckého díla. To jest historická methoda ve vlastním slova smyslu a o ni opíralo se dosud veškeré literárně-historické badání.

Jak patrno literární historikové, ale i literární kritikové nerozlišovali mezi skutečným uměleckým dilem a dilem pouze literárně dovedným. S historickou methodou mohli bychom vystačiti více nebo méně při výkladu děl literárně dovedných, nikdy ne však při díle dokonale uměleckém, ať už je to rozsáhlá skladba nebo i jen jediná báseň dokonale umělecká.

Methoda historická byla by oprávněna jen tehdy, kdyby umělecké dílo bylo výsledkem pouze *lidské osobnosti* básníkovy. Historická methoda však nečiní rozdílu mezi osobností umělcovou a osobností čistě lidskou a tu je také základní omyl jejího východiska. Nutno říci proto předem, že *skutečně umělecké dílo je výsledkem činnosti psychofysické*, tedy ani není podmíněno fyziologickou ani výlučně psychickou stránkou osobnosti básníkovy, nýbrž je výsledkem něčeho třetího, výsledkem činnosti tvůrčí geniality, jež je povahy mystické, třebas projevuje se prostřednictvím psychické a fysické sféry básníkovy bytosti. *Proto u uměleckého díla je prius genialita. Umělecké dílo i když obráží v sobě životní dění lidské, nicméně není mu ono vlastním tématem.* Poměr uměleckého díla k životnímu dění a jeho problematice je podobný jako vztah hry ke skutečnému životu, hrou předváděnemu. *Původ hry je v její samoučelnosti*, takže hrajícímu je skutečnost jen materiélem k tomu, aby rozehrál ony oblasti, jež vyplňují vzdálenost mezi skutečným životem a životem naděje a touhy. Hrající se uspokojuje svou hrou, nikoliv tím, co představuje a na co hraje. Ze hry samé pochází ono kouzlo, jež nás opájí, nikoli z věcí a akcí, jichž hra používá k svému naplnění.

Proto právem mohl říci Dragomirescou, že *umělecké dílo má svůj vlastní estetický život, svou vlastní estetickou sféru, jež není v žádném reálném vztahu ke skutečnému životu, ať fysiologickému nebo psychickému; ani čas, ani prostor, ani žádná podmíněnost sociální tu nerozhodují. Umělecké dílo je dáno mimo čas, mimo prostor, mimo dobu, je nesmrtné, jsouc projevem nesmrtné duše.*

Proto právě historická methoda, uplatňující se při výkladu skutečných uměleckých děl, je nanejvýše *nevědecká*: sleduje něco, co není vůbec podstatné pro chápání uměleckého díla, ale nejen to, sleduje něco, čeho ve skutečnosti není, obestírá dílo fantasmagorií vlivů, vztahů a různých ideologií, s nimiž vlastní životní sféra uměleckého díla nemá nic společného.

Oprávněnost těchto závěrů je na bíléni.

Dokazují to na př. některé erotické básně Vrchlického, Sládkovy, Hlaváčkovy, z franc. literatury Mussetovy, Verlainovy, Baudelairovy, Rimbaudovy, z anglické Keatsovy, Shellyho, jejichž kouzlo vzbuzuje představu nejcistší vřelosti milostné; ani nejnepatrnejší stín nějaké temné smyslosti neklade se tu přes cestu. Podle známé historické methody měli bychom při těchto básních usuzovat na nejutěšenější stav básníkova nitra a na nejslunnější pohodu jeho života, na nejpříznivější okolnosti životní, jež jim měly dátí vznik. Na př. taková báseň Mussetova: „Souvenir“ vykouzluje vám přímo představu ráje. A přece jaká jiná skutečnost lidská stojí za nimi! U Vrchlického je tu stafáží rozbité manželské štěstí a tajná láska k druhé ženě, tedy duševní peklo, k ně-

muž se sám Vrchlický jindy, v jiných básních, umělecky arci nevyzrálých, sám přiznává. U Sládka je to ztráta milované bytosti; hořkost, žal a stesk dávají vznik nejpokojnějším obrazům, nejčistší vřelosti, ač bychom čekali spíše — jak tomu ostatně u Sládka dosti často je — projevy smutku a hluboké opuštěnosti. Nebo u Hlaváčka, stejně jako u Musseta, Verlaina a Baudelaire vlastní životní lidská zkušenost v lásce je v přímém rozporu s tím, co vkládají do svých básní. Temné až bizarní avantury sexuální, těžce otrášající jejich zdravím, neboť tu o erotice nelze mluviti — ty jsou tedy pozadím těch skvělých visí čisté milostnosti, jaká k nám hovoří z jejich básní? Takový Verlaina, Baudelaire, Rimbaud nebo Keats sami stačí k tomu, rozmetati historické methodě její domeček z karet; nic by nebylo směsnějšího, než užít historické methody při výkladu básní těchto prokletých básníků, jak se nazvali, kteří jako by navzdory všemu i svému pohnutému životu ve svých básních až mystické vřelosti a intensity poodhalili oponu ráje. V příkladech těchto mohli bychom pokračovati do nekonečna. Arci literárně-psychologická sofistika vám to jednoduše vysvětlí poukazem na působení zákona psychologického kontrastu!

Nebo všimněme si pochybeného postupu derivačního na příkladu, který uvádí Dragomirescou ve svém díle „La science de la littérature“. Viktor Hugo napsal báseň „Napoleon II.“ plnou obdivu pro Napoleona a „l'Expiation“, satiru, v níž jako by krystalisoval jeho pocit záští. Ale jak bychom se zmýlili, kdybychom podle běžné psychologie naší usuzovali z první básně jen na obdiv k Napoleonovi a z druhé jen na zášť proti Napoleonovi. Skutečná krása těchto dvou básní spočívá v jiné, vyšší idei. Podrobným rozborem estetickým přesvědčujeme se, že Hugo v básni „Napoleon II.“ sice glorifikuje Napoleona I., ale to je povrchní náš dojem, analýsa estetická ukazuje, že Hugo tu oslavuje *všemohoucnost boží*, zjevuje zároveň malichernost a nekonečnou ubohost člověka. A v „Odpykání“ zdálo by se, že chce napodobiti Napoleona III. i I., ve skutečnosti však *projevuje žal* a to způsobem nad jiné skvělým, nevyrovnatelným, *nad pádem velikého vladaře, lhostejno kterého*.

Je pravda, člověk myslí na nějakou věc, básník ji přetvořuje. Duševní stavы člověka — Huga nemohou ještě vysvětlovati ony stavы duše, jež se kristalizují v uměleckém jeho díle lyrickém. *Normální naše duševní stavы nabývají v básníkově díle jiné tvárnosti, jiného koloritu, nového, vyššího a umocněného smyslu.* Jsou tam transfigurovány, přetvořeny. Nacházejí se tam v jiném plánu existence než ve svém normálním stavu; normální stavы duše jsou umístěny v čase, v prostoru a dány také fysickou a sociální zákonitostí. *Právě proto, že tyto normální stavы duševní prošly tvůrcí výhní umělcovou, prismatem jeho tvůrčí geniality, vymykají se hodnocení podle běžné psychologie naší a tím*

i podle běžných zákonů starší estetiky, na této psychologii zbudované.

A stejně tak pochybný je postup výkladu kausálního. Jím methoda historická zkoumala příčiny vzniku díla a shledávala je v podmíněnosti individuálního i sociálního života básníkova. Víme-li však, že kouzlo básnického díla pramení z inspirace básníkovy, nikoli z věcí, jí vyvolaných a že to, co kolem sebe vidí a cítí, prožívá mediem mystické, nám zcela nepřístupné sféry duše, která umočňuje, zvyšuje a intensivňuje jeho dojmy — je na snadě, že každý pokus o příčinný výklad vzniku díla ze zevnějšku, zvenčí — musí být zcela pochybený a protivědecký. Ostatně otázka příčin vzniku díla musí být vždy něčím podružným, nerkuli zcela pochybeným při hodnocení uměleckého díla, nejen proto, že otázka příčin vzniku je nerozřešitelným problémem, neboť působení průvodních jevů při díle básnickém je takové množství, takový komplex, a k tomu ještě tak úžasně zapletených do sebe, že jakákoli rozuzlení jeví se tu marným a pošetilým počináním, nechceme-li upadnouti v tenata snadných, laciných a nevědeckých, jednoduchých formul a schemat — nýbrž i proto, že se *tímto pochybeným výkladem příčin nevysvětluje nikdy nic z vlastní podstaty uměleckého díla*. Kritikové spokojují se tu analogiemi a hypothesami více nebo méně povrchními, osobním zdáním.

Zůstaňme u téhož *Victora Hugo* a pokusme se vysvětliti touto methodou jeho báseň „*A Villequier*“, jež vznikla čtyri léta po ztrátě dcery básníkovy, tragicky utonuvší se svým chotem v řece Seině. Ztráta dcery byla by tedy příčinou vzniku básně, podnětem pak místo záhuby, *Villequier*. Na jedné straně jsou tedy okolnosti, vížíci se k vnějšímu světu fysickému: nešfastné místo a milovaná dcera — i k psychickému: bolest básníkova; na druhé straně je klasická báseň, její kouzlo, které je zřejmo dílem básníkovým, dílem jeho duše, jeho tvůrčí geniality, projevem mystických prohloubení jeho duše, světa, jak říká *Dragomirescou, psychofysického*.

Básník napsal svou elegii za čtyři leta po tragické události. Kdyby byl napsal báseň bezprostředně po smrti své dcery, — pravděpodobnost vzniku básně mohla by spíše počítati s výkladem příčinným. Nebudeme se zabývat otázkou, co všechno zažil básník v době těchto 4 let a co mohlo více nebo méně přispívat k inspiraci elegie „*A Villequier*“. Tážeme se však, proč *V. Hugo* vzpomněl tak bolestně ztráty své dcery teprve po čtyřech letech? Mohlo by se říci, že teprve v té době přišel na místo, kde nešfastně zahynula jeho milovaná dcera a že po čtyřech letech viděl hlouběji. Ale to vše je velmi druhotné. Podrobná estetická analýsa však ukazuje, že vlastním základem básně „*A Villequier*“ není ve vlastním slova smyslu bolest básníkova nad ztrátou milované dcery, ale *jemné odstínění téže ideje*, kterou *Hugo* rozvinul ve svém Napoleonu II.: *vědomi, že nejsme ničím před všemohoucností Boží, která má*

111

moc i právo — k naplnění svých úradků — uštědřovati nám i dobra i neštěstí, musíme se pokořiti před Bohem a protože jsme lidé, padáme přemoženi bolestí i nezbývá nám než prositi Boha, aby nám dovolil plakati. Tento pocit právě sublimuje jeho výraz pokory před všemohoucím Bohem a on je vlastním vůdcím motivem, ústřední ideou, kol níž se rozvíjí celá náplň básně, obsahová i formální. Proto právě napsal ty verše, plné hluboké moudrosti i sladké bezmocnosti člověkovy, bez nichž celá báseň pozbyla by svého oprávnění nazývati se uměleckým dílem, neboť jinak by se zesula celá její stavba:

Seigneur, je reconnaiss que l'homme est en delire
S'il ose murmurer;
Je cesse d'accuser, je cesse de maudire,
Mais laissez — moi pleurer!

Vlastní poetickou myšlenkou je obdiv před Bohem a marnost sebevelkolempějšího podnikání našeho naproti němu. Toto vědomí a tento pocit povznáší a přetvořuje všechny ostatní okolnosti, které tvoří jen rámec vlastní myšlence básnické. Neštěstí a utrpení, které potkalo básníka, nemohl býti než východiskem vnějším, druhotnou přičinou jeho poesie, nikdy ne vlastní přičinou krásy a kouzla básně, nikdy ne causa efficiens díla. Tou jsou právě ony mystické rozlohy, v nichž vzniká inspirace básnická zcela mimo podmínky fysické, mimo prostor nebo čas, mimo jakýkoliv jiný vztah.

Konečně vlastní methoda historická usiluje poznati *historicky* život slavných i menších spisovatelů: *zjištuje* dílem literární vlivy, jimž měl básník podléhati za svého života, *zařazuje* spisovatele do určité dějinné epochy, *k určité škole* nebo směru literárnímu, *redukuje* tedy vlastní vědu literární, t. j. vědu o díle básnickém — na vědu čistě historickou a tím právě nevědeckou disciplinu.

Nemám v úmyslu dokazovati dlouho samozřejmou omylnost i vlastní historické methody, která může bavit čtenářské mlsouny, nikoliv opravdové čtenáře, toužící po kontemplaci při díle uměleckém. Takovouto literární historii bych nejradejí nazval detektivní, neboť je v ní postarano dokonale o sensace nejrozmanitějšího druhu, mnohdy velmi nízkého. Neučiníme-li zavčas konec takové pavědě, těmto klepavým historkám, hodným referátu ze soudní sině, — může se nám státi, že se v příručkách literárních budeme dovídатi o tom, kolik literárního plzeňského nebo mělnického ten onen ubohý básník vypil, v kolik hodin přesně vstával, co soudil o té neb oné otázce atp., zkrátká na básníky mohla by tato literární historie přichystati tajnou policii takového rozsahu, o jaké se nesnilo ještě ani nejpopulárnějšímu vladáři.

Považte jenom, co by tomu řekla na př. Božena Němcová, kdyby se dozvě-

děla o tom, s jakou upoceností literární historikové pídí po jejím křestním listu nebo dokonce po křestním listu její babičky! Co to má dělat s opravdovým zašvěcováním v její dílo a se skutečnou literární vědou, to ovšem vědí bozi. To je bez nadsázky literární botanisování, ne-li co horšího. Tohoto živočichopisu literárního nepotřebujeme znati, chceme-li vnímat uměleckou krásu takové „Babičky“ nebo „Pohorské vesnice“.

Co nám na př. může poskytnouti literárně-historické zkoumání o životě Bezručově k vlastnímu pochopení umělecké krásy jeho díla? K čemu sociologické rozbory a analogie se životem básníkovým, když básník ve svém díle žije v jiném plánu své existence než jaký může nám poskytnouti příčinný výklad. Syn profesora Ant. Vaška nebyl ani „nezdárný kovkopů, kovářů synek“, jež „roбота (jako) дěcko juž за руčky chytla“ a vysoký poštovní úředník Adolf Vašek nikdy by nemohl o sobě říci: černé mám ruce a vlhké mám šaty, kovkopem já jen... já jen z dřevěné chaty... černý jsem, chud jsem, pot přes čelo letí“ atp. atp. Právě proto, že je to tak samozřejmě, samozřejmě nelze k dílu uměleckému stavěti jako paralelu a analogon lidský život básníkův. Nehažte do jednoho pytle dokonalého básníka a umělce toliko druhého, třetího rádu, který si plete hrubé životní zážitky s uměleckou krásou, který nedovede hnísti materiál životních zážitků k vyšší, umocněnější podobě, k transparentní skutečnosti, v níž všechno, co žije, slouží k tomu jedinému cíli: kouzlu umělecké krásy, i když je to třeba v poesii Bezručově, z níž jste arci udělali katechismus národního a sociálního cítění, snad i v intencích člověka — *Bezruče*, tedy Adolfa Vaška, nikdy však *básníka Bezruče*.

Nebo k čemu nám může posloužiti korespondence takové Boženy Němcové? Abychom vnimali krásu jejího díla, k tomu nám stačí úplně *jen to její umělecké dílo*. Nezájmá nás — když vnímáme uměleckou krásu — to, co nevstoupilo z života této spisovatelky do jejího díla v umocněné podobě. Vždyť ostatně většina jejích dopisů ukazuje nám spíše triviální podobu její, lidský život v nedbalkách, často hrubou, nevhlednou skutečnost životní šedi, kterou jistě Božena Němcová nechtěla vydati na pospas všech zraků. Tak tomu ostatně bylo i při Březinovi. Ano, básník jako člověk není žádný polobůh, básník jako umělec k podobenství Božímu arci pracuje. Skutečná literární věda rekonstruuje nám z díla (a jen z díla) podobu básníkovu a nikoliv lidskou podobu toho onoho občana, jenž byl básníkem. Literární věda proti dosavadní historické metodě činí z básníka — *anonyma*, protože lidský život občana-básníka zbytečně ruší nás na cestě k mlčelivému tichu jeho básnického království.

Proti dosavadnímu relativistickému názoru badání literárně vědné musí být vedeno *přesvědčením o svéprávnosti uměleckého díla*. Skutečné umělecké

dílo nutno isolovati od jakýchkoliv vztahů časových, místních a jiných příčinných, individuálních nebo sociálních, kolektivních, tedy kausality historické, jež při uměleckém díle nemohou nám nijak prospěti pro svou podstatnou podružnost, nepřispívajíce nijak k vlastnímu poznání a pochopení uměleckého základu díla a jeho estetické atmosféry. Tento estetický život uměleckého díla je něco universálního, nesmrtelného. Óda Pindarova vedle ódy Hugovy, Březinův hymnus vedle zpěvu Žalmistova, drama Eischylovo vedle dramatu Rostandova — znamenají stejný typ estetické krásy — desítky věků ani tisíce kilometrů vzdálenosti neubírají na ceně jejich estetickému životu. Jejich život je universální. Právě v této universálnosti á nezměnitelné jedinečnosti je jejich tajemství. Nová literární věda zbavuje se proto jednoduchých formuláků darvinistické ideologie, neboť se přesvědčila, že nelze aplikovati určitých zákonů platných pro jeden obor vědní na všechny obory vědné. V tom dosud chybovala i literární badání, uplatňujíc při své metodě historická měřítka věd přírodních. *Estetická atmosféra, estetický život uměleckého díla je něco sui generis;* zde nejen nevystačíme s formuláky a schematy věd přírodních, ale zde bychom s nimi postupovali přímo protivědecky, proti pravé skutečnosti, zrcadlící se v základu uměleckého díla. Vypadalo by to doslova tak, jako bychom chtěli vykládati slepému o barvách, hluchému o hudbě. Vykládejte někomu o koni a chtějte, aby při tom dostal poučení na př. o ametystu. Chtějte, aby růže byla zároveň komínem. Badání literárně vědné opouští starou metodou historickou, jež se vztahovala k průvodním jevům světa fysického, jež nemají podstatného vlivu na vytvoření uměleckého krásna — *opouští metodou psychologickou*, s ní související, jež vysvětlovala podstatu uměleckého díla z normálního duševního dění, domnívajíc se mylně, že dílo umělecké je výsledkem psychického života zrovna tak jako všechno naše rozhodování, myšlení a čtení.

Obě metody, které ještě dnes mají stále své přívržence a u nás na př. positivistická tak zvaná věda jedině s nimi operuje — tímto způsobem tarasily přístup k vlastní poetické essenci díla, upíraly mu jeho vlastní valeur, jímž jest zjevování krásy.

Není divu, že nás tyto metody ponechávaly bezradné před vlastní básnickou krásou díla; zjišťovaly pouze, jaké názory měl autor o té oné otázce umělecké nebo vědecké otázce, nebo jaké bylo jeho smýšlení náboženské nebo sociální. Tedy, jaká je filosofie na př. Březinova, jaké názory měl o náboženství, o demokracii, o ženě a pod.

Jak každému patrno, taková metoda nám nic nemůže pověděti o *vlastní poetické essenci díla*. *Tu chceme především poznati, ji je právě umělecké dílo dílem uměleckým.*

Proto opravdový liter. vědec musí si být toho vědom, že *umělecké dílo je výsledkem zvláštní činnosti mystické. Tvůrčí genialita — tedy ne normální duševní podnikání — vytváří originálním způsobem dílo umělecké, vytváří je v prostředí, do kterého nemůžeme nijak vniknouti, vytváří je v jakési třetí dimensi unitního života duše, v oněch mystických hlubinách, pro něž nemáme žádné analogie z ostatního světa.*

A právě proto, že dílo umělecké tvoří se v nepřístupné sfére duše básníkovy, kam nemohou proniknouti vlivy vnějšího světa — dílo umělecké má svůj specifický život, řekněme svůj život estetický, život krásna.

Nuže a z toho plyne důsledek nejdůležitější pro badání o uměleckém díle: *potřeba takové methody, která odhaluje estetickou strukturu uměleckého díla, tedy vlastní strukturu jeho estetického života, nic víc a nic méně: A tou je jedině a výlučně methoda estetického zasvěcování v dílo. Všechno ostatní je jen historie, které můžete a nemusíte věřiti, všechno ostatní je jen detektivní román, který může být zajímavý a poutavý, ale nikoliv práce vědecká o uměleckém díle. Nazval bych všechny ty pokusy, jež nemají cílem estetickou pravdu — více méně falešným komentářem na okraji skutečné vědy literární.*

Nelze pochybovat o tom, že důsledky těchto názorů se záhy pronikavě projeví. Zvláště v našich úzkých poměrech mohou provětrati zatuchlý pach starých positivisticko-realisticckých metod a neudržitelných legend literárně historických o umělecké tvorbě jak minulosti, tak i současnosti.

Máme již dost těch literárních přírodopisů tainovských i filosofující, sociologisující a politisující historie literární. *Chceme už konečně i u nás literární vědu.*

JOSEF DOSTÁL: BERĐAJEVOVA KRITIKA MARXISMU

Ruský myslitel, který v knize „Nový středověk“ — o níž jsem psal před lety v „Rozmachu“ — soudil ostře a pronikavě dnešní civilisaci, nemohl mlčky přejít politickou a hospodářskou ideologii Karla Marxe v době, která prožívá pokus o realisaci teorií, byť byly jakkoliv jednostranné a pochybené v základu. Marxismus je dnes historickou skutečností a bylo by stejně pošetilé jako marné, zavírat vlasti, osud evropské kultury, osobní potřeba filosofova, to vše jistě vedlo k tomu, aby pod tlakem rozhodné chvíle v historii naší doby Berđajev-křesťan znovu si položil otázku po hodnotě marxismu, vyšetřil, zda předpoklady, z nichž Marx vyšel, jsou opravdu obecně platné, zdá třídní boj je tou hybnou silou historie, zda duchovní kultura je tak absolutně závislá na

hospodářských poměrech, a hlavně, jaký je poměr dnešního křesťana k systému vysloveně materialistickému a popírajícímu jakoukoliv úlohu náboženství ve světovém dění.

Berdajev nevyhnul se palčivé otázce a jeho odpověď najdete v hutné a sporé knížce, která pod názvem „*Křesťanství a třídní boj*“ nedávno vyšla a s níž chceme seznámit naše čtenáře, soudice, že poznání statečné a výmluvné kritiky, jakou provedl významný filosof, bude nejlepší odpovědí těm žurnalistům-politikům, kteří proti skutečnosti bojují frází a podceňováním. Proti jejich formulákám, proti lacinému spoléhání se na malou úroveň těch, k nimž se obracejí nabubřelé projevy, věcná kritika, která dovede rozpoznati klady a zápory, znamená osvobození a nabádá ke skutečné myšlenkové práci.

Vidíme právě dnes na politických poměrech v Německu, na těžké situaci katolického Centra, které nemůže si přáti obnovy luteránské monarchie, jak záleží na tom, aby český katolík netápal a nechodil po bludných cestách podivných sympatií ke směrům naprostě nepřátelským katolictví pochopeného v jeho ryzosti a absolutnosti.

Proto zvolil jsem Berdajeva za vůdce, který konfrontuje neobyčejně plasticky ideový svět marxistický a křesťanský a čtenáři představí názorně jádro obou ideologií, propastí od sebe oddělených a hodnotících člověka naprosto kontrárně. Berdajev nepopírá fakt třídního boje, který jistě tvoří v historii významného činitele. Vytýká právě buržasii, že popírá skutečnost existence tříd, a konstatuje, že buržasie věří optimisticky v „přirozenou harmonii protichůdných zájmů.“ Aristokracie — pokračuje Berdajev — doznavala otevřeně nerovnost, považujíc sebe za vyšší a privilegovanou rasu, která však nezakládala svá privilegia na zlatě Mamonu, jako to činí dnešní společnost.

Karel Marx redukoval mnohotvárný zápas společenských skupin na třídní boj, jak ho přineslo XIX. století. „Sevšeobecnil kategorie kapitalistické společnosti západní Evropy a rozšířil je na celý historický proces.“ Správně hned poznamenává Berdajev, že teprve v kapitalistické společnosti vyhral se třídní zápas v takové formě výlučné. V minulosti existovaly kasty, současně zjev biologický i sociální. Aristokracie není třídou v současném smyslu, poněvadž je dědičnou rasou, vypracovanou během století. Právě tento fakt lze pozorovat na ruské emigraci. Aristokratická mládež emigrantská proměnila se většinou v dělnickou třídu, ve skutečný proletariát, „zachovává však všemu na vzdory psychologii a mentalitu šlechty, z které vyšla a dává přednost pokládati sebe za příslušníka společenské třídy vyšší, nacházející se okamžitě v tísňivé situaci.“ Tito hoši pracující v továrnách a nenávidějící kapitalistický režim, zatím jsou přesvědčenými monarchisty a nacionalisty.

To znamená, že skutečnost je složitější, než myslil Marx. V podstatě však Berdajev přiznává, že Marxova hypotéza má oprávnění. Nejen prý politický život v míru, ale i revoluce mají třídní charakter. Ať jsou jakékoli okolnosti, ať se užívá jakékoli symboliky, přece jen jde vždy o odboj tříd utištěných proti privilegovaným. „Třídní msta hraje hlavní úlohu v každé revoluci.“

Marx utvořil ve své teorii z dělnické třídy nositele pravdy absolutní a proto přiřkl jí jedinečné místo v dnešní společenské struktuře. Absolutnost pravdy byla spojena s jedinou třídou, jejím bojem za zlepšení její situace, bojem za zvětšení moci ve společnosti. Boj buržoasie za status quo je maskován jednou nacionalsmem, jindy bezpečností státu, hodnotami civilisace, svobody a do-koncě hodnotami náboženství.

Berdajev přirovnává methodu Marxova k methodě Freudově. Pod illusemi vědomí Marx shledává instinkty a náklonnosti třídního podvědomí, ale „jeho racionalistická psychologie mu zabírá dostatečně prohloubiti jeho objev. Konec konců existuje u něho, a zvláště u jeho nástupců, hrubý pamflet vinící buržoasi z úmyslu vědomě zločinných.“

Na druhé straně nelze přehlédnouti zásluhu marxismu, který zvrátil jedenou pro vždy sociální sentimentální idealismus a ukázal v celé nahotě zápas sil, které spolu bojují. Pro marxismus neexistuje princip a základ, odkud všechno dění má svůj původ. „Marxismus konec konců je lží, poněvadž Bůh, to jest svrchovaná síla a zdroj každé síly existuje. Je nepopíratelné, že vše se rozhoduje v životě společenském silou, ale nejvyšší síla není ekonomie, není třídní zápas, nýbrž spočívá v duchu, neboť i síla hřichu je duchovní. Hmota je bezmocná, nečinná, pasivní; toliko duch je aktivní, podněcuje materialisty, kteří odmítají ho uznati.“

Berdajev odkazuje na Max Webera, Sombarta a Troeltsche, kteří ukázali, jak hospodářské poměry vytvořily lidský duch a jaké mají duchovní základy. Ten, kdo četl na př. Troeltsche ví, jak tento vynikající protestantský historik a sociolog úzce spíná vznik moderního kapitalismu s kalvínským. (Již před válkou prof. Glücklich podrobně rozebral stěžejní dílo Troeltschovo v Českém časopise historickém!)

Marxismus ve své přímočarosti a schematisaci nestačí na irrationální realitu. Nikdo nebude popírat úlohu, kterou hrál kapitalismus v poslední válce, ale nebyla vyvolána hospodářskými zájmy tříd. Víme, že výsledky byly osudné pro buržoasi. „Komunisté vysílají kletby proti jatkám, z kterých se zrodili a které určily jejich duševní strukturu, předstírají, že protestují proti nové válce, chystané buržoasi, když ve skutečnosti k ní těhnou, chápajíce, že jim poskytne definitivní vítězství“. „Marxité jsou obecně špatnými psychology, mentalita tříd jim uniká a výklady, které o tom podávají, jsou primitivní,

prosycené nacionalismem a utilitarismem. Krátce, opravdová psychologie třídy teprve musí být stvořena“.

Po demokratickém mytu suverenního lidu přišel Marx se socialistickým mythem proletariátu, povolaného osvoboditi a spasiti lidstvo. Přesto Berdajev doktrinu marxistickou považuje za bližší skutečnosti, než demokracii, která prý často se stává „nástrojem dovolujícím jedné třídě vykonávat vládu“. „Parlament, který má vyjadřovati obecnou vůli lidu, je ve skutečnosti arénou, kde se rozvíjí zápas stran, maskující třídní zápas“. „Demokracie dává člověku politická práva, aniž by mu dala skutečnou možnost z nich těžiti, neboť tato možnost spočívá v oblasti sociální a hospodářské, ale nikoli v oblasti politické“.

V tomto odsudku demokracie — jak ji vidí ve Francii — Berdajev po-kračuje: „V politických demokraciích lidé snadno propadají nezaměstnanosti, nouzi a bídě, hospodářská práva nejsou jednotlivci zaručena a práva voličská nepomáhají. Rovnost politická a právní je spojena s největší nerovností sociální a hospodářskou. Společenské řady jsou odstraněny, všichni občané jsou rovni, ale rozklad společnosti v třídy dosahuje maxima. Toť skutečné odsouzení mytu a rovnosti, vytvářeného francouzskou revolucí. Francie nám poskytuje v tomto ohledu typické zjevy. V demokracii, založené na obecném hlasovacím právu a parlamentarismu, národ se nachází organisován státem, ale společnost právě naopak se rozkládá a její organisačce vzhledem ke státu nachází největší překážky“.

Berdajev považuje za jediné skutečné sociální organisace dělnické syndikáty a uzavírá obecný úvod konstatováním, že marxismus má pravdu ve své kritice, ale že tvoří novou proletářskou mythologii, která za reality vsouvá fikce.“

Druhá kapitola Berdajevovy úvahy je cele věnována kritice Marxovy theorie. „Lží nejnápadnější a nejméně lidskou u marxismu je, že nevidí člověka mimo třídy, a že ho redukuje až do jeho nejhlobějšího nitra, až do jeho intimní zkušenosti duchovní, na podřadnou funkci třídy, která podmiňuje současně i jeho kontemplaci i jeho tvorbu.“ Nebo jinde čteme: „Z logického hlediska celá theorie marxistická třídního zápasu je plná protiv a chyb. Neexistuje nic naivnějšího a nekritičtějšího, než Marxova logika, která současně tvrdí logický realism vzhledem k třídě, a nominalism stejně extrémní vzhledem k společnosti. Tato se stane — dle Marxe, skutečností, až bude socialistickou. V celé periodě presocialistické společnosti je pojímána s hlediska atomického, jako arena, kde se provádí střetnutí a zápas tříd, puzených opačnými zájmy.“

Berdajev ukazuje v dalším, jak Marx snažil se lidskou osobnost podrobiti

otroctví třídy, jak ekonomický proces stal se dominující složkou života. Zdůrazňuje, jak intimně je spojen kapitalismus s marxismem, jak jeden vyrostl z druhého a jak oba modlářsky vzývají materialismus. S Hegelem vyhlásil boj samostatnému, tvořivému člověku, neboť pomyslné kolektivum stalo se novou fikcí. Stvořil mythus o proletariátu-vykupiteli, o jediné třídě bez dědičného hříchu vykořisťování, o národu Bohem vyvoleného a spasiteli lidstva, obdařeného všemi ctnostmi. K tomu Berdajev pojmenovává: „Proletariát jistě tvoří třídu nejvíce utištěnou, skutečně vyděděnou z kapitalistické společnosti. Již proto zasluhuje sympatie a osvobození z jha. Ale to nemůže nikterak zaručovati ctnosti, je složen z lidí podobných jiným lidem, to jest dobrým i špatným, inteligentním i hloupým, ušlechtilým i podlým, má současně ctnosti i vady. A v něm, jako ve všech třídách, převládají podlí a hloupí. Fakt, že tato třída má číselnou převahu, určuje u ní jistý rozdíl zla. Nikdy nebylo a nikdy nebude „dobrých“ tříd; lidé jsou to, kteří jsou dobrí, inteligentní a ušlechtilí a jsou jimi přesně v té míře, v jaké unikají zeleznému kruhu třídy, jak překonávají omezení. Všechny třídy jsou vadné, každá třídní psychologie je hříšná, neboť stojí proti bratrství lidí. Každá třídní isolace je zlo, proti kterému musíme bojovati duchovně. A nic není smutnějšího, než viděti, jak tupne cit pro hřich v omezenosti a chtivosti třídy.“

Stejně realisticky neviděl Marx do poměru buržoasie a proletariátu. Ne pochopil nikterak, že buržoa je typ duchovní, typ, kterého lze nalézti stejně dobře v prostředí socialistickém. Tuto skutečnost my v Čechách známe velmi dobře. Známe poměr mnohých socialistů data nedávného k umění, k hodnotám duchovním vůbec, abychom dál si neověřili starou moudrost, že platí především *hodnota* člověka jako dělníka duchovní tvorby, a že politické vyznání je věru to poslední, podle kterého by měl být člověk souzen. Je pochopitelné, že pro otroka továrny již zdá se ideálem občanský blahobyt. Zajímavější však je, jak socialističtí intelektuálové velmi málo se liší od typické buržoasie životem i zálibami ...

Není tomu daleko ani komunista. Doufám, že přece jen se narodí básník, který s humorem zobrazí nám tu směšnou stránku, jak revolucionáři v teorii jsou krotkými tvory ve všedním životě. A nejen to. Celá mentalita, povaha, zvyky bijí veselé do pathetické postavy, ke které vzhlíží jinochů sbor. Jsou různé druhy romantismu. Na př. nezralé fantasie o dnešním Rusku už nám leckdo předkládal a bláhová víra posilňovala ty, kdo tam nebyli a nic nečetli. A proto ten poprask, když Dr. Slavík měl odvalu vypsat své poslední zkušenosti podle pravdy a skutečnosti. Duch buržoasní je věčný princip — podotýká Berdajev.

(*Přiště dokončení.*)

DR. JOSEF LEO SEIFERT: VĚDA BEZ PŘEDPOKLADŮ

Přes to, že doby, kdy platívalo „*Catholica non leguntur*“, jsou dálno pryč, dodnes ještě i kruhy, považující se za vzdělané, vidí v dogmatech brzdy „svobodného badání“ a označují práce katolických učenců za práce ovlivněné určitými předpoklady. Je tedy snad záhodno, zkoumat postoj k vědě u oněch myšlenkových proudů, které tak rády tvrdí, že upírají církvi právo na „svobodné badání“.

Přehlížíme-li průběh tohoto boje, hned je nám nápadné, že jenom nominalistický Západ církvi vytýkal, že „utiskuje rozum“ svým požadavkem víry v nadpřirozená zjevení. Platonský Východ jí naopak vyčítal pravý opak, že totiž úplně propadla racionalismu a že božské proudy rozmělňuje v lidské zchytralosti. Pokud platonismus pronikl také na Západ, sdílel tento názor také zde. A ježto obě tyto výtky se navzájem vyvrazejí, je vlastně již tím dokázáno, že věda je zrovna v katolicismu v dobrých rukou, ani nehledíc k tomu, že bez církve by západní věda vůbec nebyla vznikla. Právě názor na katolické dogma vedl buď k přeceňování rozumu nebo k jeho naprostému zavrhnování, a to obě znamená zánik vědy.

Na individualistickém Západě zvíťazil nominalismus se svou zásadou dvojí pravdy a s názorem, že mírou všech věcí je člověk. Od Descarta cesta vedla — jak to předpověděl Komenský — skutečně k atheismu, empirismu a sensualismu, k osvícenskému zbožštění rozumu a nakonec se resignovaně skončila v relativismu nebo v positivismu. Dnes již netřeba dokazovat, že věda ubírající se touto cestou ohlásila již úpadek na celé čáře. Její nejlepší představitelé se drží skepticismu a agnosticismu (*ignoramus*, *ignorabimus*), její polovzdělaní nadšenci dospěli k plynkému materialismu a platí o nich tím důrazněji ono: *credunt quia absurdum est*. I v oborech přírodovědeckých se jednostranné zdůrazňování empirie ukázalo neudržitelným. Liebig vystoupil proti nesmírnému přeceňování Bacona Verulamského poukazem na to, že i chemický a vůbec každý experiment musí být konán podle promyšleného plánu, má-li přinést vědecké výsledky, takže tedy věda musí postupovat od všeobecnosti k jednotlivostem a ne naopak. Jestliže se ztratí pojmy všeobecné — tkvíci svými kořeny právě v dogmatu, — nemáme již možnost, rozeznávat důležité od nedůležitého a všechna věda vyústí ve statistiku. Není to pouhá náhoda, že zrovna v sovětském Rusku je takové nadšení pro statistiku a že také na Západě jsou od ní očekávány odpovědi na otázky čím dál tím důležitější. Atomisované společnosti, sociální hromadě píska, vyhovuje tato věda, již nicého se neodvažující, nýbrž všechno jen počítající a udávající pouhé „hodnoty průměrné“; a při tom lidé již ani necítí *contradiccio in adjecto* těchto slov. *Hodnota* je pojem, který má

smysl jenom v poměru k něčemu absolutnímu, k něčemu nadpřirozenému kdežto „průměr“ je popření absolutna a proto znehodnocení každé hodnoty.

Rozum, odkázaný sám na sebe, velmi brzy narází na své hranice, jež může sice popírat, ale nikoli zrušit; a to pak jeho naprosté popření v extrémním platonismu znamená zřeknutí se rozumového ovládání světa. Jediným zřídlem poznání se zde stává intuice, a aby se uniklo nebezpečí subjektivismu, musí být zakázán jakýkoli výklad zjevení. Nejradikálnější směry ulpívají na liteře a prohlašují každou změnu na ní za kacířství, přes to že se často nijak neropakují, hájit i nejnesmyslnější alegorické výklady oněch textů, které se jim nehodí do jejich nauky. V Rusku vedlo toto pojedí k rozkolu; ale také nizozemské a würtenberské pietistické sekty odpadly od své církve, když změnila texty, třebaže to byly jenom texty církevních písni. Názor o božském vnuknutí bible je jde nadobro vyhrocen a jednotlivému slovu je prokazována ona tajemná úcta, jak ji známe v pověrčivosti všech národů. Ale také vzdělaní lidé podlehlí tomuto přeludu, jakmile se vzdálili s pevné půdy katolického světového názoru. Tak Luther stejně jako Komenský odmítli Koperníkův výklad světové soustavy, protože prý nesouhlasí s biblí. Naopak zase nejnovější badání o Galileim zjistila, že Galilei nebyl odsouzen pro své názory vědecké, nýbrž že inkvizice ho pronásledovala pro jeho propagandu protikřesťanskou. Víra v literu je zřejmá také u Táboritů z pozdějšího období a u Kalvína. Jak Kalvín, tak Táborité nečerpají z bible jenom věrouku, nýbrž také předpisy pro život vnější, společenský. Kalvín — stejně jako církev východní, blízce zpřízněná s kalvinismem — neuznává vývoj křesťanství. Podle jeho názoru křesťanství je i ve své podobě vnější úplně vyvinuto, slovy Písma (nebo výnosy prvních koncilů) definitivně vypracováno, nade všechny změny století povzneseno, takže toto křesťanství, založené na slozech Písma, nepotřebuje pomoc lidského rozumu a filosofie. Kalvín odmítá jako pomluvu tvrzení, že jeho učení o Svátosti oltářní vzniklo pod vlivem lidského rozumu, a zdůrazňuje, že naopak spíše uznává zázrak (*Kampschulte* 260). Učební osnova kalvinistické akademie v Ženevě se omezovala téměř jen na staré řeči. Přírodní filosofii Kalvín říká „dábelská věda“. Podle jeho přesvědčení se filosofie musí podřizovat bibli.

Je-li směr nominalistický hyperkritický, tento extrémní idealismus (realismus) je principielně nekritický a dospívá k naprostému zavrhování filosofie a tím vědy vůbec.

Ježto platonismus ve své extrémní podobě tkví svými kořeny v lidových vrstvách — jak to podrobně dokazují ve své knize „Světoví revolucionáři“ (Od Bogomila přes Husa k Leninovi), Vídeň, 1931 — nalézáme toto odmítavé stanovisko k vědě také ve všech pacifistických sektách, vzniklých v oněch lidových vrstvách. Tak píše Peter von Pilichsdorf o Valdenských: odsuzují a za-

vrhuje privilegovaná studia, říkajíce, že je to ješitnost. Na university v Paříži, v Praze a ve Vídni se dívají jako na věci zbytečné a jako na ztrátu času. Zavrhuje latinu; hebrejštinu a řečtinu vůbec neznají (*Hahn I.* 276). Také v jejich vlastních dílech je projevováno toto zásadní zavrhování vědy. Tak *Cantica*, výklad Písne písni, polemisiuje s pokusy o zbadání nekonečných tajemství božích způsobem filosofickým. Naproti tomu je doporučována prostá, skromná kontemplace (*Herzog 253*). Z Morelova listu Ökolampadovi (1530) vysvítá, že ještě v této době francouzští valdenští taktak že uměli číst a psát.

Ale nejen tito venkovanié a řemeslníci pohlíželi na vědu tak nepřátelsky. Také *Viklef, doctor evangelicus*, se v *Dialog.* kap. 26 vyjadřuje zcela podobně. Kostnický koncil výslově odsoudil jeho názor, nepřátelský vzdělání. *Trevelyan* (170) správně Viklefa charakterisuje, když říká: „Viklef nebyl v nejhlubším smyslu toho slova akademik. *Instinkt a cit*, to byli praví vůdcové jeho ducha, nikoli logické myšlení (*close reasoning*)“.

Hus sice university a studium nezavrhuje tak jako Viklef, ale také nedůvěruje učenosti. Jeho nedostatek vědeckého ducha, jak dokázal *Loserth*, se nejlépe projevuje v naprosto nekritickém přejímání nauky *Viklefovy*.

Táborité zuřili proti „knihám“ a páliji je, kdekoliv je našli. Také Čeští bratří — přes svou pozdější překladatelskou činnost — odmítali každou „speculatio“. Bratr Řehoř, zakladatel jednoty, varoval ještě na smrtelné posteli své žáky před lidmi „učenými“. V polemikách s Lutherem a s luterány Bratří vždycky zdůrazňovali, že nemají učených lidí a že vůbec nepěstují učenost, nýbrž prostou víru. I *Komenský* varuje v *Unum necessarium*, aby věřící nešáněli učenost, aby nezakládali veliké knihovny, aby svá díla nepřetěžovali citáty atd. *Criegern* (197) zdůrazňuje, že Bratřím vůbec chybělo všeobecné dogmatické vzdělání. Ale proti jeho mínění, že to lze vysvětlit nízkým společenským původem Bratří, je třeba namítnout, že to nikterak nebránilo nabýt vyššího vzdělání, jak to i v Jednotě (o katolické církvi ani nemluvíc) dokazuje Blahoslav a Komenský. Ale Bratřím při vší učenosti chybělo toto: opravdu kritický vědecký duch. Ve svém statutu Jednoty bratrské (1660) Komenský výslově praví, že Bratří byli zásadně proti každému filosofickému hloubení. Toto odmítání vědy je daleko za oprávněné potírání vědecké pýchy a blíží se ve svých důsledcích relativismu, který potom také v pietistické době vedl k všeobecné toleranci, t. j. lhostejností k pravdě.

Také Luther, načichlý v mládí pantheistickou mystikou, uchovává si od té doby prudký odpor k „rozumu“, jemuž říká „děvka dábelská“, třebaže jinak je tak zaujat nominalismem. „Kdy konečně“, volá, „nahledneme, že musíme svůj čas trávit užitečněji než studiem filosofie?“ (*Grisar I.* 228). Kopernika nazývá blázinem, který chce celou dosavadní astronomii obrátit vzhůru no-

hama (*Grisar II.* 80). Melanchthon útočí v *Loci theologici* na Sorbonnu, protože odmítla nominalistickou větu o dvojí pravdě. Podle jeho názoru, je mezi křesťanskou pravdou a lidským rozumem nepřeklenutelný rozpor. Německé university, založené jeho vlivem, byly státní školy a „svobodné badání“ bylo postaveno do služeb státu. „Dřívější téměř neobmezená svoboda universit křesťanských ustoupila teď podřízenosti účelu a služby státu,“ praví protestantský theolog Sell (*Grisar II.* 311).

Novokřtěnecký theolog *Rothmann* chtěl křesťanskou nauku obnoviti právě lidmi nejnevzdělanějšími (*Keller* 149), stejně jako *Karlstadt*, který vypověděl boj všemu světskému vědění a běhal po obuvnických a koželužských dílnách, aby mu tovaryši vysvětlili Písmo (*Hast* 81). Směry pietistické, řídící se ve všem jenom vnitřním osvícením, nemají ovšem naprosto žádné vědecké zájmy. Ale také A. H. *Franske* považuje filosofii za nepotřebnou pro theologa a vůbec pro každého pravého křesťana. Jenom ve službách apologetiky(!) prý lze doporučit studium filosofie. Zavrhuje hlavně jakoukoli školskou metafysiku (*Ritschl II.* 255). *Zinzendorf* chce, aby spekulativní filosofie, ptající se na smysl světa, nejen neměla nic společného s poznáním náboženským, nýbrž aby vůbec nebyla považována za poznání (*Becker* 45). Filosofie se má zastavovat u „věcí pozemských“, tedy v oblasti přírody a dějin. *Zinzendorf* se zde již stýká s osvícenstvím, které také již nespekuluje o „posledních věcech“, ale ovšem nikoli proto, že považuje rozum za nedostatečný nástroj, nýbrž proto, že již nevěří v žádné „poslední věci“.

Od tohoto zásadního popírání filosofie, společného všem bratrským sektám, je třeba odlišovat na př. názor sv. Františka z Assisi na vědu. Ten nezavrhuje vědu a filosofii, jakožto takové, nýbrž chce jenom, aby se vědeckého badání zřekli *jeho* žáci, protože mají být dokonalí v pokore. Mohl to žádat tím spíše, že dominikánský řád, zakládaný současně, viděl hlavní svůj úkol právě ve studiu.

Pravá příčina zásadního zavrhování filosofie u sekt nižších sociálních vrstev se projevuje teprve u socialistů: *má být zrušen rozdíl v duševním nadání lidí*. Ježto filosofovat nemůže každý, mohlo by to vésti k převaze, k nadvládě lidí nadanějších, a proto filosofie, základ veškeré vědy, musí být vypleněna. A *bolshevici*, jejichž „kulturní program“ se ostatně úzce přimyká k Babeufovi, tyto zásady opravdu uskutečnili, jak to Dostojevský předpovídal v *Běsech*“ již v r. 1870.

Masaryk (II. 428 n.) zjišťuje, že v Rusku bylo theorii poznání věnováno málo zájmu, a vysvětluje to tím, že tam málo působil *Kant*. Ale *Kant* tam měl malý ohlas proto, že v Rusku racionalismus vůbec byl dán do klatby a protože Rusové všechno čekali od intuice. Výtku domnělého racionalismu ka-

174

tolická církev dostávala a dostává převážně z kruhů církve pravoslavné a také u Dostojevského (Ivan Karamazov!) ji nalézáme. Ale zaměníme-li bibli se spisy Marxovými a Leninovými, vidíme u bolševiků totéž fanatické nepřátelství ke každému hloubání, protože to by nakonec přece jen mohlo nějak otrástat marxistickými naukami, a to právě se nesmí stát.

„Bez předsudků“ není tedy ani věda, která všechno čeká od lidského rozumu, ani věda, která rozum zavrhuje a nekriticky propadá jakési víře v literu. Také domnělé zásluhy rozlišných sekt o lidové vzdělání“ se při podrobnějším zkoumání podstatně scvrkávají. O bulharských Bogomilech a o všech jejich potomcích až nahoru k socialistům se sice říkává, že jsou v bibli (resp. v Marxovi) velmi zběhlí a v disputacích velmi obratní. Ale napořád se o nich také psává, že všechny tyto sekty usilují jenom o to, aby masám svou nauku vštípily ve formulách co možná stereotypních; a stejně také to „lidové vzdělání“ záleželo v učení nazpamět dlouhým textům z bible a ve výchově agitátorů. Již jihofrancouzští Albigenští měli vlastní propagační školy a již oni učívali děti zpívat na tržištích a po ulicích nenávistné a posměšné písničky o církvi. Nikde ani stopy po návodu k samostatnému myšlení; všude jen učení nazpamět přesně stanoveným frázím. Stačí tedy přečíst si jedinou disputaci, a znáte je všechny. Pořád dokola se vracejí tytéž argumenty, tatáž sofismata, vtloukaná nekritickým posluchačům do hlavy zrovna tak, jak se to dnes dělá ve školách socialistických. Toto úsilí o redukci vědy na několik, všem lidem lehce srozumitelných formuláků, jimiž by jednou provždy byly rozřešeny všechny záhady světa, takže by bylo zbytečné dál si tím zatěžovat hlavu, toto úsilí je také podkladem *pedagogických soustav*, vzniklých v oněch vrstvách. Nalézáme je především u Komenského, jenž by byl chtěl všechny vědecky sporné otázky jakýmsi hlasováním učenců jednou pro vždy odklidit se světa a obrazem všeobecně srozumitelným nejen usnadnit tvoření pojmu, nýbrž učinit je úplně zbytečným. Více méně socialistické „školní reformy“ v Německu a v Rakousku jdou vědomě po těchto cestách. Humanistickému vzdělání byl vypovězen nejlitější boj, protože stojí v cestě niveliaci vzdělanosti. Zkoušky byly co možná usnadněny a místo logického výcviku myšlení bylo postaveno hravé, nesystematické osvojování nesouvislých vědomostí. Přes jednotlivé přednosti nové vyučovací metody se nesmí přehlížet tato základní tendence, směřující k vyplenění všeho samostatného myšlení a poskytující místo něho „hotové výrobky“ marxistických dogmat, jak se to již v největším rozsahu děje v Rusku. Jako již u Francka také v socialismu má věda sloužit jenom „apologetice. A jenom proto, že plakátem přece jen nelze dělat propagandu tak intensivní jako slovem tištěným, všechny sekty až nahoru k bolševikům pečují o rozšíření znalosti čtení a psaní v lidových vrstvách.

Jak málo „bez předpokladů“ je jak věda nominalistická, tak extrémní věda platonická, to se dále ukazuje obzvláště jasně ve *filosofii dějin*.

Kdežto věda nominalistická popírá vůbec každou zákonitost v dějinách, věda platonická se snaží dokazovat v ní působení přírodních zákonů. Číslo jakožto míra světa bylo již u Pythagora vybaveno magickými silami a již v Babyloně se vyvinula *astrologie*, vycházející z předpokladu, že celý vesmír je prostoupen jediným zákonem, takže by mělo být možné z hvězdných drah určovat také lidské osudy. Astrologie vystupovala vždycky spolu s alchymií, s magií a s pantheistickou mystikou a má i dnes — přese všechny „pokrokové“ vývojové názory — veliký vliv. Téměř stále také vidíme, jak platonky smýšlející lidé astrologii uznávají a nominalisté naopak zavrhují. Kdežto Luther a Zwingli astrologii zavrhuvali, uznával ji Melanchthon a zvláště Komenský prohlašující ji vedle chiromantie a metoposkopie (věštění z vrásek na čele) za nejvznešenější způsob předpovídání budoucnosti (*Criegern* 135).

Protějškem spíše spiritualistické astrologie je marxistické „materialistické pojetí dějin“. Také zde jsou přírodní zákony aplikovány na dějiny, což přece může mít smysl jenom tenkrát, když hmota a duch jedno jsou. Tím se marxismus přese všechna zapírání prozrazuje jako materialistický monismus, a proto také se Leninovi tak snadno podařilo, přivést marxisty, věřící v Macha a v Avenaria, *ad absurdum* a dokázat, že jenom materialismus lze uvésti v souhlas s marxismem. Zdánlivá očividnost hospodářských, tedy materielních příčin ve vývoji dějin, svedla také mnohé nemarxistické učence (jak ukázal *Jostock*) k tomu, aby dělali ústupky materialistickému pojetí dějin, kdežto jiní popírají jakoukoli zakonitost v lidském životě. Ale o tom přece není sporu, že člověk nejen stavbou těla, ale také svým pudovým životem náleží k přírodě a proto také podléhá jejím zákonům. Ale člověk je víc než zvíře a má *svobodu vůli*, která mu umožňuje vymykat se té přírodní zakonitosti. Nedělá-li to a řídí-li se svými pudy, pak lze jeho skutky a osudy skutečně předem vypočítat, jak ví každý znatel lidí, protože to pak přírodní zakonitost účinkuje, ničím nejsouc rušena. Monismus, jenž je podkladem všech soustav věštectví, popírá v důsledku toho svobodnou vůli, to jest: chtěl by ji vyloučit, protože to by pak z dějin zmizela nevypočitatelnost. Marxismus nikoli náhodou hlásá „svobodné využití“ a nikoli náhodou staví své these na základě, že touha po moci, zíšnost a lenivost musí lidi hnát docela určitým směrem. Dokud a tam, kde je tento předpoklad správný, musejí se tedy předpovědi marxistické nauky splnit; jakmile však narazí na lidi, kteří se neřídí svými pudy, zakonitost padá. Kdyby bylo možné, jak se o to bolševismus pokouší vyplňením všech náboženství, pěstit čisté lidské kultury oněch pudů, pak — a jenom pak — by přírodní zákony úplně ovládaly, také člověka. — Jenom pak by byly

správné také moderní, fatalistické teorie o dědičnosti a důsledky z nich vyplývající by byly závazné také pro státní zákonodárství. Ale právě nemožnost takové úplné degradace člověka na zvíře dokazuje, že člověk má svobodnou vůli, která mu umožňuje překonávat tu přírodní zákonitost; pravím: překonávat, nikoli odstranit. V tom tkví tragika a triumf lidského pokolení a toto ústřední tajemství lidského bytí, kolem něhož se točí všechna filosofie, vůbec nelze řešit s žádného z těch dvou t. zv. „bezpredpokladových“ pólů dnešní vědy, z nichž jeden nafukuje „autonomního“ člověka do nepravdivé skutečnosti, kdežto druhý jej stahuje na úroveň zvířete. Jenom katolické dogma zde přináší vysvětlení, i když ne rozumové, přece aspoň rozumné. Tak má i zde pravdu ten Nötzelův výrok, že *pravdivě kritický je člověk náboženský*. Jenom jeho skutky lze za okolností jinak stejných označit jako skutky „bez predpokladu“ a jako skutky, přinášející prospěch lidskému rodu.

Literatura:

- B. Becker: *Zinzendorf im Verhältnis zur Philosophie und Kirchentum seiner Zeit*. Leipzig 1886.
- H. F. Criegern: *J. A. Comenius als Theologe*. Leipzig 1881.
- H. Grisar: *Luther*. 3. Aufl. Freiburg 1924.
- Ch. U. Hahn: *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*. Stuttgart 1845—50.
- J. Hast: *Geschichte der Wiedertäufer*. Münster i. W. 1836.
- Herzog: *Die romanischen Waldenser*. Halle 1853.
- P. Jostock: *Elemente der Marxschen Lehre* in: *Jahrbuch der österr. Leo-Gesellschaft*. Wien 1928.
- F. W. Kampschulte: *Johann Kalvin*. Leipzig 1869, 1899.
- L. Keller: *Geschichte der Wiedertäufer*. Münster 1880.
- L. Keller: *Die Reformation und die älteren Reformparteien*. Leipzig 1885.
- J. Loserth: *Hus und Wicif*. Prag u. Leipzig 1884.
- J. Loserth: *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer im 16. u. 17. Jahrh.* Wien 1894.
- Th. G. Masaryk: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*. Jena 1913.
- A. Ritschl: *Geschichte des Pietismus*. Bonn 1880, 1884, 1886.
- Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. München 1921.
- G. M. Trevelyan: *England in the Age of Wycliffe*. London 1899.
- F. J. Zoubek: *O Komenského polemikách theologických*. ČČM 1885—1887.

K. EMLER: BOJ PROTI § 144 A VĚDA

(*Pokračování*)

III.

Aby se zjednal co možná úplný podklad pro seznání rozsahu a výsledků trestního stíhání vyhnání plodu, zavedlo ministerstvo spravedlnosti v roce 1925 zvláštní statistické šetření, jehož smutný výsledek zní takto:

„V letech 1925 až 1929 bylo pro vyhnání plodu ročně oznámeno 800 a odsouzeno 180 těhotných. Na 100.000 žen ve věku schopném roditi, t. j. ve věku od dokonaného 14. do dokonaného 44. roku, připadá ročně průměrně 22 těhotných oznámených pro vyhnání plodu.

Ze zkušeností je však známo, že vyhnání plodu je rozšířeno *daleko více*, než jak by tomu nasvědčovaly právě uvedené číslice. Značná, snad převážná část případů úmyslného přerušení těhotenství zůstává utajena... Umělé potraty, zavedené v časném stadiu těhotenství lékařem, zůstávají zpravidla utajeny. Počet oznámených případů, v nichž se podle oznámení zúčastnil lékař, nedosahuje ani 5% všech oznámených případů.

K zajímavým zjištěním dospíváme pak studiem osobních poměrů těhotných, oznámených neb odsouzených pro vyhnání plodu. Větší část (57% oznámených a 65% odsouzených) připadá na těhotné svobodné. V téměř dvou třetinách případů byly těhotné ženy oznámeny pro vyhnání plodu počatého mimo manželství. Téměř dvě třetiny oznámených a více než dvě třetiny odsouzených těhotných bylo ve věku 18 až 30 let. Na skupinu těhotných ve věku 18 až 25 let samu připadá 43% oznámených a 51% odsouzených těhotných. Podle povolání připadal 68% oznámených a 80% odsouzených těhotných na dělnice, pomocnice v domácnosti a manželky dělníků.

Trestním stíháním a ještě více odsouzením jsou tedy nejvíce postiženy *mladé a svobodné dělnice, nádenice a pomocnice v domácnosti*.

Důsledky zákona jsou jednostranné, postihují jen jednu vrstvu žen a to sociálně nejslabších. Kdežto desetitisíce žen zamožných, jež si mohou opatřit pomoc lékařskou pro přerušení těhotenství zůstává ušetřeno trestních následků.

Sociálně slabé vrstvy obyvatelstva nenesou však jen větší riziko trestního stíhání, nýbrž jsou vydány i většímu ohrožení života a zdraví. Pohnutky přerušení těhotenství bývají ve značné části případů tak mocné, že nebezpečí trestního stíhání může stěží odvrátiti těhotnou od tohoto záktoku. Ženy z vrstev zamožných vyhledávají v takových případech, často i méně odůvodněných, včas lékařskou pomoc, zaručující jim zpravidla diskretní a bezpečné provedení umělého potratu. Naproti tomu ženy z vrstev nemajetných jsou nu-

ceny uchylovati se k lacinějším, zároveň však i nebezpečnějším prostředkům pokoutním a vydávati ve velké míře v šanc svůj život a zdraví. U 18.6% všech oznamených matek byl umělý potrat vykonán způsobem ohrožujícím jejich život nebo zdraví a celých 7.3% těhotných, t. j. 293 těhotných za pět let zaplatilo tento zákrok svým životem. Toto nebezpečí je tedy ještě daleko větší než nebezpečí trestního stíhání a odsouzení, v 90% případů podmíněného.

Prvním úkolem nové úpravy trestního ustanovení o vyhnání plodu musí proto být odstraniti tuto sociální nespravedlnost, povážlivou jak s hlediska kriminálně politického a mravního, tak i s hlediska veřejného zdravotnictví.“

Jest nepopiratelné, že za těmito čísly suché statistiky se skrývá často nemírně veliká nouze materiellní a duševní, bída a zoufalství, o čemž žádný nemůže pochybovat, kdo zná životní poměry proletariátu průmyslového, kancléřského a venkovského. Člověk se sociálním cítěním a obzvlášť však činitelé, kteří nesou odpovědnost za veřejné blaho, nesmějí zavírat oči před touto velikou bídou. Jest jejich povinností, aby se pokoušeli o pomoc co nejúčelnější a proto jest potěšujícím zjevem, že i tyto pohnutky sociální vedle zákonodárce při vypracování jmenovaného návrhu o osnově zákona proti vyhnání plodu.

Rozumí se však, že způsob, jak pomáhati, musí představiti skutečnou pomoc a zároveň nesmí porušiti práva jiných osob, arci ne jejich právo nejprimitivnější, právo na existenci. V tomto ohledu však překvapuje navržená osnova velmi nemile.

„Předloha tak činí dvojím způsobem. Jednak kvalifikuje vyhnání plodu u matky toliko jako přečin,¹⁾ nikoliv jako zločin, jednak vylučuje trestnost v případech, v nichž sociální nespravedlnost a škodlivost dnešní úpravy se projevuje nejokatěji.“

Kdyby se sestavila obdobná statistika o krádežích a o okolnostech s nimi spojených, možná bychom stejnou logikou dospěli k tomu, že chudému lidu by se musela vlastně dovolovati i krádež, aspoň při „indikacích“, jichž by se našla hojnost; neboť zámožní, korupční ve velkém průmyslu, v bankách, v politice atd. dovedou obyčejně i tyto své delikty zatajiti a vymknouti se spravedlivému trestu.

Lidský rozum velí, aby prostředek určený k pomoci byl způsobilý k této pomoci a aby byl ze všech možných prostředků nejúčelnější. Když však ani

¹⁾ Podle § 1 (1) navrženého zákona bude těhotná, která úmyslně vyžene svůj plod nebo jej dá vyhnati jiným, potrestána pro přečin (nikoliv pro zločin) tuhým vězením od jednoho měsíce do šesti měsíců. — K porovnání: kdo nevraždí, nýbrž pouze přechovává ve svém bytě radiové zařízení k přijímání třebas úplně nedostačující, jest trestný pro přečin tuhým vězením od šesti měsíců do jednoho roku!

těmto požadavkům neodpovídá a je mimo to ještě *nemravný*, pak nutno takovýto prostředek zavrhnouti dvakrát.

Často již bylo zdůrazněno, že lékařská věda mluví proti umělému potratu.²⁾ Úmrtnost následkem potratu činí podle údajů v samé odůvodňovací části k osnově 7,3 %. Tedy asi každý 13. až 14. případ končí smrtí! Skutečné číslo jest zajisté větší, jelikož, kdo může, uvádí z pochopitelných důvodů jinou přičinu smrti. Navržený zákon by zajisté měl za následek velkou lehkomyslnost v plození. Stane-li se potom, že některé ženy si „dají pomoc“ dva až čtyřikrát do roka, jest pravděpodobné, že velká většina těchto žen umře po několika málo letech na následcích potratů (nenastala-li dříve úplná neplodnost následkem umělých abortů), i když při odborném provedení abortu úmrtnost se poněkud zmenšuje. — Může někdo za takovouto „pomoc“ převzít odpovědnost? Dá se takový návrh uzákonit? — V Německu umírá následkem nemoci, spojených s porodem asi 6000 žen a následkem potratu asi 44.000 žen ročně (podle Liepmanna, cituje Vašek).³⁾

Proto ani z důvodů lékařských nelze uznávati tento zákrok, jakožto pomoc. Vynahradilo by se jen jedno nebezpečí druhým, snad větším.

Lékařské indikace se často přehánějí. Jisté je, že žena vydrží spíše porod než potrat,⁴⁾ takže otěhotnila již, nelze jí účelně pomoci vyhnáním plodu.

Podobně je to s indikací eugenickou. Je sice veliká pravděpodobnost, že určité procento dětí jistých rodičů bude dědičně zatízeno, ale nikdo nemůže tvrdit, že zrovna ono dítě, které se právě vyvine v materinském těle, bude méněcenným. Má se snad dítě usmrtniti pro pouhou možnost, že bude méněcenným?

Ze stanoviska eugenického bylo by mnohem důležitější vzbuditi odpovědnost pro budoucnost národa u lidí zdravých a těmto umožnit, aby měli i větší rodinu.

Chce-li zákon (§ 3) zaručiti těhotné právo na bezplatné provedení potratu ve veřejném léčebném ústavu i z důvodů sociálních, nejen lékařských, jest tím naléhavější otázka, zdali lékař v těchto ústavech bude nucen provéstí tento zákrok i proti svému svědomí, ne aby léčil, nýbrž, aby vyrovnal sociální křivdy, a nespravedlnosti, k čemuž vůbec není povolán, a to ještě k tomu *vraždou*.

²⁾ O těžkých následcích potratu pro zdraví matky bylo již tolík napsáno, že není třeba se zde šíře o tom rozepsati. V nejposlednější literatuře porovnej k tomu na př. Alfr. Labhard, Die Zunahme der Tubargraviditäten, Schweiz. med. Wochenschr. 1932, č. 30. O škodlivosti „Interruptinu“ n. pr. v. čp. Zentralblatt f. Gynaekologie 1931/36, a na mnoha jiných místech.

³⁾ Porovnej k tomu též: Dr. med. phil. et jur. A. Niedermeyer, Die bisherigen Lehren aus der Freigabe des Abortus in Russland, nákl. „Ethik“, Halle.

⁴⁾ Prof. Menge (Heidelberg) sděluje (Münchner med. Wochenschr. 1930, číslo 31, str. 1330), že na jeho klinice, kde se ošetruje ročně 1200 případů porodnických, nebylo za uplynulých 20 let ani jednou zapotřebí zakročiti umělým potratem. — Podobně i prof. Vincent (Lyon) a prof. Clément (Frýburk ve Šv.).

Jsou-li vážné důvody proti dítěti, nesmí býti plozeno; je-li však plozeno, nesmí za žádných okolností býti zavražděno.

Manželé však mají přirozené právo na děti. Kdo jím chce skutečně pomáhati, musí jim pomoci vydržeti normální rodinu, což dosáhnouti lze arcijen spravedlivým rozdelením důchodů, spravedlivou organisací společenskou (ve smyslu encykliky „Quadragesimo anno“). Je z převalné části otázkou hospodářskou, zdali mladí lidé se mohou brzy vzítí, címž by se zabránilo velkému počtu potratů u nemanželských matek, a zdali manželé si mohou dovoliti další přírůstek rodiny.

Docela nepochopitelné je, že právě ony kruhy, které prohlašují za svůj program pomoc sociálně slabým a nejslabším, nyní se zasazují pro tak *kapitalistický zákon*, podle kterého se mají beztrestně vraždit děti chudých, aby bohatí nebyli zkráceni na svém přebytku, místo aby setrvaly i pro chudé vrstvy na základním právu člověka, založiti a udržovati svou rodinu, a aby usilovaly o jeho proveditelnost.

Ne v tom, že zákon trestá usmrcení dětí u chudých, jako u bohatých, „projevuje se sociální nespravedlnost nejokatěji“, nýbrž v *sociálním řádu*, který znemožňuje chudým normální rodinu. Ten řád se však nemění vraždou nevinných!

Dokud hospodářská situace širokých vrstev se nezlepší tak, aby lidé mohli vychovati přiměřený počet dětí, je všechno ostatní leda *východiskem z nouze*, ale ani tak umělý potrat nevyhovuje.

IV.

Není pochyby, že dnes není možné, aby lidstvo se množilo tou měrou, jak by to umožnila pouhá přirozená plodnost. Znamenalo by to 10 až 18 dětí v každé rodině, což není žádoucí ani po stránce jednotlivce, ani po stránce hygienické a sociální („Unnatürliche Grossfamilie“, Herm. Muckermann). Musí se proto skutečně „ovládati“ rozmnožování („birth control“) obzvlášt tam, kde jsou vážné překážky již proti rodině normální velikosti (4 až 6 dětí).

Záleží v takových případech vše na tom, aby se zabránilo početí, neboť plozený již život nesmí se zničit.

Namítalo se dosud, že jediný morálně možný způsob k zabránění početí, toť úplná zdrženlivost v manželství („moral restraint“, Malthus) jest neproveditelný, a že je prý proto nutné vzdávati se etických námitek a morálně i zákonné uznávati protipřirozené způsoby k zabránění početí a jelikož tyto často selhávají, i umělý potrat.

Pravda jest, že z pochopitelných důvodů se jen málo kdo rozhodl k trvalé

zdrženlivosti v manželství a že toto těžké sebezapření se podaří obyčejně jen hluboce věřícím lidem, s pomocí nadpřirozenou.

Proto byly přivítány s velkým nadšením nedávné objevy lékařské vědy o krátkodobé periodické plodnosti ženy. Po průpravných, avšak nedostatečných pracích různých gynaekologů (Adler, Fraenkel, Grosser, Hitschmann, Schröder, Tschirdehn a j.), podařilo se konečně japonskému lékaři dr. Kyusaku Ogino na universitě v Niigata, a rakouskému profesoru Hermannu Knausovi ve Št. Hradci objasnití úplně tuto otázku. Provedli své výzkumy téměř současně, ale navzájem nezávisle.

Výsledek jest krátce naznačený tento: možnost nebo pravděpodobnost oplodnění pozůstává jen po určitých osmi dnech v každém měsíčním cyklu ženy. Ostatní dny jsou „neplodné“, na nich je žena od přírody neschopna k oplodnění. Stačí tedy v každém měsíci poměrně krátká doba zdrženlivosti, aby se úplně bezpečně vyhnulo početí.

*Georg*⁵⁾ má zásluhu, že tyto nové poznatky, které byly již známy v Japonsku od roku 1923 (v Holandsku, Německu a Rakousku od r. 1930) rozšířil i u nás, v populární, každému srozumitelné knize. Pro podrobnosti budiž poukázáno na tento spis a na tam uvedenou literaturu.⁶⁾

Dočasná zdrženlivost k zabránění početí jest morálne přípustná, jsou-li do statečné indikace proti plození, což uznává i katolická Církev.⁷⁾

⁵⁾ *J. E. Georg*, Pohlavní život v manželství, se zvláštním zřetelem k problému omezení porodů způsobem přirozeným a mravně nezávadným; s tabulkami k určení neplodných dnů u každé ženy. Nákl. Ladislav Kuncík v Praze. — 1932. — Kč 20.—.

⁶⁾ Mimo rozsáhlou tam uvedenou literaturu budiž poukázáno ještě z nejposlednější literatury na: *Dr. med. K. Ogino*, Chefarzt d. Gyn. Abt. des Takeyama-Krankenhauses zu Niigata (Japan), „Über den Konzeptionstermin des Weibes und seine Anwendung in der Praxis“, Zentralblatt f. Gynaek., (Barth, Leipzig) 1932, č. 12, str. 721—732. — *Univ. prof. Hermann Knaus* (Graz), „Zur Differenzierung zwischen Befruchtungs- und Bewegungsfähigkeit der Spermatozoen“, Sunti delle comunicazioni scientifiche, Roma 1932, str. 136 atd. Je to referát, který prof. Knaus pronesl na 14. mezinárodním kongresu pro fysiologii v Rímě (29. srpna až 3. září 1932), kde byli zastoupeni nejvynikajícíji učenci fysiologové z celého světa a kde se otázka dočasné jen plodnosti ženy prodebatovala; námitek proti Oginu a Knausi však nebylo, což dosvědčuje, že počátečná skepsis o lékařské správnosti nového objevu byla zbytečná. (*Capellmann-Niedermayer*, Fakultative Sterilität, Limburg, 1931, a *Niedermayer*, Fakultative Sterilität und periodische Enthaltung, Trier, 1932. — V obou těchto spisech se dělá mimo jiné tato základní chyba, že se přenáší obraz křivky o hojnosti koncepcí na různých dnech měsíčního cyklu — podle Siegela a j. — bez kritiky na *individuum*, jakoby to byla křivka *biologická*, ačkoliv byla zjištěna *statisticky*. — Proto oba tyto, často přečtené spisy nesplní svého úkolu a nedokazují ničeho.)

⁷⁾ *Georg*, Pohlavní život, str. 89 až 98, pak tam uvedená literatura theologická; mimo to: *Dr. K. Kadlec*, Dočasná zdrženlivost v manželství, v Časopisu katolického duchovenstva (Praha), 1932, roč. 73, sešit 7, str. 401 až 415. — *J. E. Georg*, Grundsätzliches zur Frage der

Nelze tedy již tvrditi, že jest nemožné vyhnouti se oplození bez přílišného úsilí morálního a není proto již důvodů pro potrat anebo pro umělé prostředky.

Georg používá nejostřejších slov k odsouzení vyhnání plodu, obzvláště teď, když je tak jednoduché vyhnouti se otěhotnění.

Píše mimo jiné (na str. 104—105):

„Nejohavnější, nejhanebnější skvrnou na naší „kultuře“ jsou tisíce a miliony umělých potratů, to jest vražed dětí v mateřském těle. Nevíme, jak budou pozdější doby, až lidé budou mít zase zdravý smysl pro přirozenost, odsuzovat barbarství 19. a hlavně 20. století, které oplývá mnohomluvnými fráziemi o humanitě, ale dovoluje, aby se zabíjení dětí v těle vlastních matek stalo masovým zjevem, a docela vážně a velmi vášnivě se k tomu dovolává dokonce i státní pomoci. Tím je předstížen dokonce i úpadkový Řím a zdegenerované Řecko.“

Jsme přesvědčeni, že teď jsme v potírání tohoto sociálního zla učinili veliký krok vpřed. Dnes nelze již ničím ospravedlňovat požadavek, aby byl zrušen § 144 trest. zák. Tam, kde manželé po dítěti netouží, mohou se ho uchránit dočasné pohlavní zdrženlivostí. Tato cesta je schůdná pro všechny lidi, jak pro lidi hospodářsky slabé, tak pro nemocné nebo dědičně zatížené. Všechny argumenty, uváděné dosud na podporu žádosti o dovolení umělých potratů, jsou teď definitivně odbyty: nelze jimi hájiti, že je nezbytné zrušit zmíněný paragraf. Povinností státu a lidské společnosti jest, aby chránila život bezbranných. Toho nelze sice dosáhnouti jenom trestním zákoníkem, ale zákon je přesto nezbytnou pomůckou k této ochraně.

Zásada naprosté nedovolenosti umělého potratu nesmí být porušena ani ve výjimečných případech (znásilnění atd.), protože žádný účel neopravňuje člověka k použití prostředku špatného.

Všichni, kdož se dosud z etických důvodů dožadovali, aby umělé potraty byly trestány, budou teď tímto novým vědeckým poznáním skvěle ospravedlněni. Těmito novými vědeckými objevy byl boj proti § 144 definitivně vybo-

natürlichen Empfängnisvermeidung, časop. Das Neue Reich (Wien) 1932, č. 41, str. 804. — Univ. Prof. Alb. Schmitt SJ. (Innsbruck), Periodische Enthaltsamkeit der Eheleute und Sitten gesetz; Ztschr. f. Kath. Theologie, Innsbruck, 1932, č. 3., str. 416 atd. a tam uvedená literatura. — Velmi pozoruhodná jest též odpověď na námitky Mayerovy (Univ. Prof. Jos. Mayer Erlaubte Geburtenbeschränkung?, Paderborn 1932.) v čas. Theologisch-Praktische Quartalschrift, Linz, 1932, roč. 85, 3. sešit, str. 641 až 657), od dra theolog. Heilwecka. — Souhlasné stanovisko zaujali též univ. prof. P. Vermeersch SJ. (Řím), univ. prof. P. Nell-Breuning SJ. (Erlaubte Geburtenbeschränkung?, Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschl., Frankfurt a. M. 5. 6. 1932), univ. prof. Waldmann (Regensburg), (Die periodische Enthaltsamkeit in der Ehe vor dem Richterstuhle der katholischen Moral, Korrespondenz- und Offertenblatt č. 7, 1932) a mnoho jiných.

iován. Náleží — jistě ne jako čestná kapitola v kulturních dějinách — do minulosti. Doufejme, že všichni, kteří proti tomuto paragrafu bojovali, brzy dojdou k náhledu, že se mylili, takže tento hanebný boj, jehož cílem bylo dovolené ubíjení *nevinných, bezbranných lidských tvarů*, konečně úplně zmizí.“

(Na str. 120): „Nikdy nesmí touha po vypěstování zdravého lidského pokolení zacházet tak daleko, aby zplozený život byl zabít, když je očekáváno dítě méněcenné. I méněcenní mají svůj životní úkol a lpí na životě. Spoléhejme se více na Stvořitele všeho života a na jeho rozhodnutí, zdali je někdo hoden, aby byl porozen.“

(Na str. 122): „Musíme si jasně uvědomovat, jak nesmyslný je dnešní hospodářský řád: tak dokonalá strojová výrobní technika, že dokonalejší a možná i sotva dovedeme představit, technika, která má rekordní výkonnost, o jaké se dřívějším generacím ani nesnilo! Práce lidských rukou se stává téměř zbytečnou — a přece je žena vtahována do výrobního procesu. Výsledek: nadbytek výrobků a při tom žádný odbyt. Proto se dělnictvo propouští z práce a zracionalisované továrny se zase zavírají. Člověk se před spoustou pozemských plodů a statků cítí tak bezmocným, že z hospodářských důvodů je žádáno dokonce i ubíjení dětí v mateřských třídách. Věru, chaos v hospodářském i v ostatním životě lidstva je veliký, ale zdá se, že ještě větší chaos je v lidských hlavách. Schází pochopení pro věci důležité, pro to co je zdravé a přirozené: pro pravý řád věcí.“

Boj proti § 144 jest dnes *vědecká zaostalost, anachronismus*.

DR. FR. X. NOVÁK: POLITIKA LIDOVÉ STRANY*)

V „Akordu“ vyšly dva články, za něž náleží autorům upřímné „Zaplat Pán Bůh!“ Jest to článek *V. Opatrného*: „Naděje katolictví v zemích českých“ (roč. V., č. 3., březen 1932 a článek *E. Lukáše*: „Politika lidové strany“ (roč. VI., č. 7., září 1932). Snad se najdou jiní (a prosím, *aby se našli*), kteří svými osobními zkušenostmi a znalostmi doplní, co k tomu nesmírně důležitému, eminentně katolickému tématu se ještě dá říci. Pro dnešek si dovoluji sám o tom začít.

I. Lidová strana je (podobně jako německé Centrum) základně a podstatně strana *náboženského, katolického názoru světového*. Jako taková dobyla si prvního místa na katoličtější ještě Moravě. Jako taková strhla na sebe nejlepší část věrného lidu katolického v Čechách. Snažila se uplatnit i na Slo-

*) Redakce se nestotožňuje s články o politice lidové strany, ale ponechává volnost autorům.

vensku. V tom ohledu jsme za ni neměli a dosud nemáme náhrady, a i když jsme s ní nespokojeni, musíme ji držeti, musíme dbáti o její nové povznešení.

Lidová strana, právě tímto svým základním směrem, získala si důvěru i oněch mas lidových, které hrabivostí agrárně-socialistickou, zlodějstvím přemocných některých politiků, rozhasováním jisté části byrokracie a z toho následujícím krvavým vymáháním nesnesitelných a až konfiskaci se rovnajících daní, též po stránce hospodářské nestydatě byly a jsou vykořisťovány. Za daných poměrů nebylo a není v tom nic tak hrozně nesmyslného, jak nepřátelé lidové strany křičí, že v té straně se svorně sešli rolníci, dělníci a měšťáci, venkov i město... Při ohromném rozšíření morového bacilu hmotářství u nás; při nenasytém pražském centralismu; při nadvládě byrokracie s lidem ne-cíticí; při malomocnosti parlamentu stranicky rozezraného mohl být význam ideální lidové strany jak s ohledem na ten lid, tak s ohledem na opravdu demokratické, spravedlivé, čestné a hospodářsky blahodárné vedení státu veliký; ne-li opět jedinečný, nenahraditelný. Jako tedy byla lidová strana náboženskou, tak byla a měla být i stranou antikorupční. A byl-li její význam v ohledu prvním více *positivní*, byl v druhém hospodářském ohledu zase více *negativní*, doplňující v nešťastných poměrech našich programy stran jiných.

Jsme stát rozecklaný nejen různými národnostmi. I v našem vlastním slovenském lidu jsou různice, málo sice doceněné, ale opravdu dosti hluboko ovlivňující rozvoj tohoto našeho státu. Vezměte jen protičeskou nechuť (abych užil slova nejmírnějšího) slovenskou. Rozdíly, méně sice významné, ale opravdu zde jsoucí, mezi Moravou a Čechami... Náboženství, ono nejhlobší téma duše lidské, vždycky jak (při zneužití) nejradikálněji dělilo, tak (při upřímném konání) nejvíce pojilo myšle lidstva. I zde mohl a měl být velikým význam strany lidové, jakožto strany lidu opravdu věřícího. Ta strana mohla jako žádná jiná být pojítkem (když ani nemyslíme na různé národy, Němce, Maďary a j.) mezi Slovenskem a Moravou a Čechami, a zase by to byl býval na prvním místě československý stát, v dalším důsledku však i náš československý lid, který by z toho byl měl svůj nemalý užitek.

Tímto trojím směrem vynikala, a mohla i dnes vynikati strana lidová nad všecky ostatní strany. Třebas ne počtem (to už s sebou nese její ideálnost), tož svým elitním duchem, svou ideoiou ušlechtilostí, svou mravní hloubkou a last not least svou hospodářskou neporušeností. Že Morava v ní měla hlavní slovo, bylo důsledkem téměř přirozeným silnějšího ducha náboženského na Moravě a nebylo jí nikterak na škodu: mezi Slováky maďarským otroctvím oslabenými, mezi Čechy přílišným stěhováním za chlebem (v minulosti) zpovrchnělými (abych o jiných příčinách pomlčel), zachoval si (zdali dosud si zachovává?) slovanský kmen moravský ještě nejvíce ušlechtilého ducha a charakteru.

Tak se dívám na stranu lidovou. Na vnitřní i vnější kapitály, s nimiž mohla a měla hospodařiti pro blaho lidu, který jí důvěroval, k posile státu, v němž se uplatňovala. Nuž kolik z toho kapitálu bylo opravdu vynaloženo svědomitě a s prospěchem?

II. Ta otázka týká se na prvním místě *vůdců* strany lidové. Mezi těmi zase zvláště Msgra dra Šrámka. Mám naprostou důvěru v jeho kněžskou i občanskou poctivost a bezúhonnost. Uznávám plně zásluhy, kterých si získal v obranném boji prvních let po převratu. Ale již dlouho nemohu se zbavit dojmu, že jeho „státnický formát byl některými řečníky přeceněn“ (E. Lukáš). Šrámek byl vždycky dobrý diplomat, již za Rakouska se osvědčil. Ale že státníkem nikdy nebyl, smutně dokazuje jediný fakt, že za dvě léta nemoce Švehlovy, kdy fakticky sám vedl vládu, v republice československé, ani toho nedokázal, aby ze školních čítanek zmizely kantorskou blbvinou až řvoucí články a nájezdy protikatolické. Němci, i když ještě byli v oposici i bez takového Šrámka, si tu dovedli zcela jinak pomoci. V posledních letech se k tomu přidala ještě jeho přespřílišná úlpělost na činnosti politické. Bylo mi řečeno (a zdá se, že to není nadsázka), že „dr. Šrámek by umřel, kdyby politicky nemohl být cinný.“ Chraň nás Bůh politických nádeníků, zvláště na takových místech.

Vedle Šrámka ostatní vůdcové strany lidové skoro mizí. Dr. Hruban, vzácný člověk a nesmírně sympatický, k tomu řečník, jehož poslouchati je rozkoš. Ale „slabý“, jak mi ho kdysi ještě ve Vídni charakterisoval zvěčnělý dr. Krek. K tomu se hlásí v Praze k slovu, zvláště v posledních letech, několik nových „vůdců“. Přiznávám se, že nevím, kterému z nich mohl bych věnovati plnou důvěru po stránce jak *vyššího vzdělání a nadání*, tak po stránce *charakteru*. (Co udělali, v nejbližší své blízkosti, pro intelligentní dorost katolický? I jejich těžkou obžalobou jest, jak na př. bylo naloženo s katol. Českou ligou studentskou, z níž většinou sami vyšli.) Zbývá ještě olomoucký kanovník Světlík. Muž podivuhodné bylosti ducha, záviděníhodného hanáckého klidu a jistě i veliké politické zkušenosti. Avšak je to bývalý vůdce nešťastné kněžské Moderny. Mám dojem, že u něho had politiky (chytrosti) světské pohltil holubici vyšší idee katolické. To on navrhoval spolek (či co?) s bolševickým Ruskem. Nadobil nám (správně-li jsem zpraven) nešťastný lidovecký vpád do Slovenska. Nemluvě ani o nápadném až zastávání politiky Benešovy....

Nebylo, a zdá se, že není velikých ideí při těch vůdcích lidové strany. Nedivte se, že při nich nebylo a není ani velikých positivních skutků. A s tím se obracím k nynějšímu stavu té naší strany lidové.

III. Ve Vídni mi ještě na jaře řekl vynikající člen křesťansko-sociální strany tamější: „Naše strana je u nás hotova — erledigt. Nezbývá, než začít znovu

od počátku a založiti novou stranu katolickou.“ Doufáme v Pána Boha, že u nás s lidovou stranou tak daleko ještě nejsme. Důvěra ve vedení státu vůbec je u nás před bankrotem. S ní i důvěra v politické strany všecky, ani jedné nevyjímaje. Jen čiře *negativní* strana komunistická za toho stavu věcí získala a vzrostla. „Kde měly kvéstí růže“ strany lidové, kvete bodláčí ruského rozrata. Ne bez viny strany lidové. Kdyby ta naše strana byla vždycky stála na plné ideální výši svého programu, mohla ona být dědičkou upadajících stran ostatních a strhnouti na sebe všecky positivně smýšlející živly v nynějším chaosu. Ale toho právě nebylo a to je, obecně vzato, její těžký hřich.

To nejprvnější a pro stranu nejzákladnější pole *kulturní* leželo po léta téměř úplně ladem. Ozvalo-li se tu kdy slovo protestní, bylo to před katolickým nemohoucím lidem. Tam, kde se dělají zákony a odkud přicházejí ta známá nařízení, tam na těch rozhodujících místech se chabě mlčelo. Lid katolický měl viděti boj, upřímný, nekompromisní, svatý boj za svaté statky národa, a viděl lenošivé, zbabělé, zmatené věčné ustupování.

V otázkách hospodářských si strana vždycky zachovala čisté ruce. Ale dá se to říci též o všech jejích stoupencích? Jak to, že strana nezabránila, aby opět a opět v jejích podnicích nedošlo k milionovým, osobními piklemi zaviněným ztrátám? Na konci ty ztráty, jedinci lidovými přivedené, zaplatil stát a lidová strana — měla *svázané ruce*. Fakticky a prakticky stála tam, kde stály ty jiné hmatavé strany. Anebo kde jsme viděli lidovou stranu v opravdovém boji proti nehospodárnosti a korupci stranické a byrokratické v Praze? Zde měla lidová strana velikou očišťovací úlohu, avšak selhala. *Selhala na druhé hlavní linii svého programu*. Novinářská lamenta tu byla málo nebo nic platná.

Že i v tom *drobném hmotném pomáhání* svým stoupencům, v hájení jejich oprávněných nároků a práv (po nezapomenutelném způsobu někdejších poslanců Šilingera a dra Stojana) strana se ukázala příliš pohodlnou, nanejvýš pěknými sliby operující („pro vás všecko!“ volal pateticky pan lidovecký ministr ve věci, již zamítouti bylo by národní ostudou, a — nehnul opravdu ani prstem), to rovněž nepřispělo k tomu, aby zvýšilo popularitu lidové strany.

Zbývá ještě alespoň povrchně se dotknouti oné, abych tak řekl *sprostředující* akce lidovecké. Není věci, ve které tolikrát a tak jednomyslně u nás na veřejných schůzích bylo projeveno přání, jako je věc politického spojení se Slováky. Věříme, že ta věc nebyla a není snadná. Že opravdu „se Slováky těžko je se domluvit.“ Leč kde zůstal politický věhlas pana ministra dra Šramka? Když se dovedl ve vládě spřáhnouti se socialisty a agrárníky a Němci, třebas jiným způsobem a za jiných podmínek by to se Slováky nebyl dovedl? Za to dovedl ono náboženské i národní mrzáctví bratrovražedného boje, když dovolil na Slovensku proti ludovcům založiti stranu lidovou.

Tak tedy si my katolíci stojíme se stranou lidovou. Jaký je její význam ve vládě, viděti z výroku, který jsem asi před rokem slyšel od zasvěceného jiného straníka, že by strana lidová v tu chvíli byla vyhozena z vlády, ve kterou by se spojila s ludovci. Že by pak ve vládě byli příliš mocni... Tedy jako lokajští ponášeči hříčné vlečky vládní jsou ve vládě trpení. Vládnouti, mocni býti ve vládě smejí jen agrárni, socialisté a ti ostatní přatelé českého lidu. Lidovci mohou nanejvýš néstí spoluzodpovědnost za jejich hříchy.

Kolik znamená ta naše lidová strana v lidu, ukáží příští volby. Dal by Bůh, aby pravdu měly naše noviny stále nová a nová „vítězství“ nám hlásající. Končím, zúmyslně nechávaje stranou důležitou otázku *včasné výchovy* mužů ideálních, velikého duševního rozpětí, budoucích to našich katolických vůdců v politice. (Co dosud zde se k té úloze hlásí, většinou naplňuje duši smutkem.) Máme jen jednu stranu, k níž my katolíci můžeme náležeti: je to strana lidová. Bůh chraň, abychom tu svou stranu měli a chtěli oslabovat a ubíjeti rozpory vnitřními. Ale jest na čase, aby ti nejlepší mezi námi ji zreformovali, povznesli pro náš katolický lid, pro náš národ a stát.

P O Z N Á M K Y

PÍSEŇ O PRAZE. Ovazio Pedrazzi: Praga. Nákladem Ústavu italské kultury v Praze. Číslo 12 Kč. Není ničím jiným tato kniha než velkolepou písni. V sedmi kapitolách (Tvář Prahy, Domy boží, Jest Malá Strana protipražská? Na hradě, Zahrady a lesy, Vltava, Bez míru), v sedmi epických a lyrických slokách zpívá autor o minulosti Prahy, o jejím současném životě, o krásách přírodních, o historii jejího umění, o současných proudech uměleckých a posléze o duši Prahy.

V těchto rádkách nemluví jen vzdělaný a rychlý pozorovatel, ale nadšený obdivovatel naší metropole. Nejsou to však lichotivá slova pochlebníkova, která nemají ceny, jsou to hluboké postřehy kritického pozorovatele, neboť na mnoha stránkách knihy autor kriticky rozebírá nejen události našich dějin, ale i prudy a snahy současného života. Není to ovšem kritika příkrá, odsuzující, ale posudek, který čtenář čte spíše mezi rádky, než výjádřený slovy.

Tak kapitola „Domy boží“ jest vlastně celá

kritikou nejen našeho náboženského života, jeho projevů, ale i architektury našich chrámů. Promlouvá o množství a kráse chrámů, klade otázku: „Jest Praha město náboženské?“ a hned odpovídá: „V tomto bodě tvář města neodpovídá jeho duši. Praha není městem náboženským. Praha je městem proniklým racionalismem, kriticismem a kdyby si měla zvoliti své vlastní božstvo, myslím, že by si zvolila bohyni rozumu nebo některého filosofa, tolik její kulturní a vědecký duch kontrastuje s věrami dogmatickými a absolutními.“ — Dobře poštěhuje, jak zvláště v Praze, jest náboženství úzce spojeno s racionalismem.

„Jest Malá Strana protipražská?“ V kapitole nadepsané tak zvláštně, rozepisuje se o historii Malé Strany, jejíž obyvatelstvo odedávna bylo ne-li nepřátelské alespoň cizí duchu Prahy. Avšak po převratu již tomu tak není. Duch Prahy vstoupil i do starých zdí malostranských. — „Tato přeměna Malé Strany vzbouzí v mém srdci jiné vzpomínky. Připomíná mi, že za války ze západních válčících velmocí

jen jedna chtěla vždy, vytrvale, bez pardonu rozbít Rakouska. Ostatní chtěly poraziti Rakousko, ale nechtěly je rozbít, pro ně nebylo pravým nepřítelem, kdyby tento jejich program se byl splnil, na Malé Straně bylo by dosud panstvo z minulé doby a bylo by tu méně mládí v jejím barokním rámci. Ale Italie neuznala žádného důvodu, nenechala se zviktati žádným neštěstím, chtěla jít až na dno, totiž až k smrti císařství, k jeho rozbití.“

Z historických osobností zamíloval si autor nejvíce Karla IV., „právě pro to vše, co latinského a italského přinesl do malebných brázd tohoto českého údolí, pro jeho touhy po italské kultuře, které zanítily jeho srdce severana a lákaly jej jako milence k Italii.“ — Autor s radostí sleduje stopy italského ducha, italských umělců, myslitelů, knězí, učenců v dějinách Prahy.

Poslední kapitola „Bez míru“ jest hlubokou a duchaplnou essayí o duševních proudech Prahy, o její duši. Praha vyvolává zdání města šťastného, ale nemí jím, nemá úsměvu. Je stále připravena k boji, vždyť celá její minulost vzdálená i nedávná byl nepřetržitý boj. „Praha se neusmívá; zatím co jiná šťastná města se usmívají, ona křičí svá slova vštíří osudu.“

Kniha — která zajisté bude přeložena i do češtiny — vykoná ve světě víc propaganční práce, než by bylo s to vykonati několik propagančních odborů v ministerstvech. Autor, italský vyslanec, který v těchto dnech se rozloučil s Prahou, kde po tři léta působil, pozdravil na rozloučenou jako ušlechtilý syn nové Italie tímto rytířským gestem naši metropoli.

J. B.

VZPOMÍNKOVÁ KNIHA FR. MAURIACA.

Pod titulem „*Commencements d'une vie*“ (u Grasseta) vypravuje nám Mauriac, od něhož letos jsme četli podivuhodný román „Le noeud de vipères“, kus svého mládí. Pro ty, kdož čtou Mauriac, nikoli aby tam hledali hnidy, ale zápas duše, tato knižka bude doplňkem a vysvětlením po mnohé stránce. Psychická struktura autorova, prostředí duchovní i hmotné,

představuje se čtenáři v plastické názornosti.

A poslední kapitoly jsou věru evokací rodného města Bordeaux. Mauriac píše krásně: „To město, v němž jsme se narodili, kde jsme byli dítětem, hochem, je to jediné, pro které by měl být vydán zákaz, abychom ho soudili. Mísí se s námi, je námi; nosíme je v sobě. Historie Bordeaux, je historií mého těla a mojí duše.“

V tomto zrcadle vzpomínek, kde Mauriac portrétuje sebe sama jako dítě samotářské a melancholické, zabrané do knih a do sebe samého. Ztrácí otce, když je mu 20 měsíců. Tedy ho nepoznal... Vstává před námi dítě nábožensky citlivé a reagující neobyčejně jemně na každý popud.

Mnoho si vyložíte a vysvětlíte z tvorby Mauriacovy, když si pozorně přečtete tyto vzpomínky, na kterých ulpělo cosi z ranní čistoty prvních snů.

—t—

STARÁ PÍSNIČKA. Před asi dvěma týdny mohli jste čísti v novinách, že byla pořádána protestní schůze proti parcelaci Strahovské zahrady. Věc je jasná a nepotřebuje žádného vykrucování. Co je pro Prahu charakteristické? Jak zeleně sadů vyvažuje hmotu budov. Spoluvtváří právě tyto poslední zbytky zeleného pásu jedinečnou podívanou krásného panoramatu. To už ani nechci připomínat, co to znamená pro lidské zdraví v tomto městě, kde vzdch rok od roku je horší a horší.

Je povinností všech veřejných činitelů, aby Strahovská zahrada byla zachována v plnosti a ačkoli vydána v plen kapitalistickým dráčům pro stavbu jejich ohyzdných vil. Toto barbarství bylo by ostudou prahloupou. Je to daleko horší stupidnost, než přejmenování staré pražské ulice, v jejímž jménu ozývá se historie mnoha staletí.

To vše slouží jako zábavný komentář k nekonečným národním slavnostem a jubileím, kde velmi často velkohubá fráze zakrývá vnitřní prázdnnotu a kšeňtiček, který nevylučuje spořečenství „s odvěkým nepřítelem“.

Této politické a šovinistické demagogie jsme dokonale syti. Taková fraška trvá už trochu dlouho.

—l

DÍLO ALFREDA DE MUSSET.

1. *Zpověď dítěte svého věku.* Román.
2. *Povídky a novely.*
3. *Výbor z básní.*
4. *Komedie a proverby. I.*
5. *Komedie a proverby. II.*

DÍLO VILLIERSE DE L' ISLE ADAM.

1. *Axel.* Drama.
2. *Tribulat Bonhomet.* Román.
3. *Nejvyšší láska. Akedysseril.*
4. *Kruté povídky.*
5. *Nové kruté povídky.*

Další svazky se připravují.

NÁRODNÍ KNIHOVNA.

1. B. Balbín, *Obrana jazyka slovenského.* 16.50 26.50
2. K. J. Erben, *Kytice z básní.* 10.50 20.50
3. S. K. Macháček, *Básně.* 18.— 28.—
4. *Spor duše s tělem.* 21.— 31.—
5. Křišťan, *Život a umučení sv. Václava.* 12.— 22.—
6. R. Jakobsen, *Nejstarší duchovní písni české.* 18.— 28.—
7. F. Tichý, *Kytice české a slovenské duchovní lyriky lidové.* 20.— 40.—
8. Tanney, *Život Albř. Chanovského.* V tisku.

Další svazky se připravují.

KNIHY AKORDU.

1. J. Durych, *Ejhle člověk!* Rozebráno.
2. *Svatováclavský sborník Akordu.* 10.—
3. J. Strakoš, *Počátky obrozenec-kého historismu a A. M. Voigt.* 33.— 45.—
4. J. Kárník, *Z polského parnusu.* 24.— 36.—
5. L. Bloy, *Na prahu Apokalypsy.* Deník.
6. Loreilhe, *Léon Bloy.* 45.— 65.—
7. V. S. Vilinský, *Duch ruské církve.* 20.— 32.—
8. J. Maritain, *Filosofické stati.* 45.— 57.—
9. Další svazky se připravují.

KNIHY NOVÉ DOBY.

1. G. K. Chesterton, *Klub podivných živností.* Rozebráno. 2. vyd. ve Spisech G. K. Chestertona.
2. A. Remizov, *Rybniček.* Román.
3. H. Belloc, *Marie Antoinetta.*
4. H. Massis, *Vnuk Renanův: Arnošt Psichari.*
5. G. K. Chesterton, *Anarchista Čtvrtek.* Rozebráno. Nové vyd. ve Spisech.
6. G. K. Chesterton, *Moudrost otce Browna.*
7. L. Bertrand, *Krev mučedníků.* Román.
8. G. K. Chesterton, *Co je špatného na světě.* Essaye.

9. G. K. Chesterton, *Muž, který byl příliš živý.* Román.
10. G. K. Chesterton, *Muž, jenž věděl příliš mnoho.* Povídky.
11. J. Durych, *Sedmikráska.* Rozebráno. 3. vyd. ve Spisech J. Durycha.
12. G. K. Chesterton, *Stromy příchy.* Povídky.
13. E. Kučera, *Kotva v moři.* Povídka.
14. L. O' Flaherty, *Udavač.* Román.
15. W. v. Heidenstam, *Pout svaté Brigity.* Román.
16. J. Durych, *Kvas na Boleslav.* 2. vyd. 16.50
17. S. Undsetová, *Jaro.* Román. 2. vyd. 33.— 45.—
18. J. Durych, *Pout do Španělska.* 20.— 32.—
19. J. Svenson, *Islandské povídky.* 14.— 26.—
20. L. Strachey, *Alžběta a Essex.* Tragická historie. 35.— 47.—
21. E. Zegadlowicz, *Hodina před jitřní.* Román. 40.— 52.—
22. G. le Fort, *Rouška Veroniky.* Román. 40.— 52.—
23. R. H. Bensson, *Neviditelné světlo.* Povídky. 18.— 30.—
24. M. Baring, *Suknice nesešívaná.* Román. 40.— 52.—
25. C. F. Ramuz, *Krása na zemi.* Román. 30.— 42.—
26. S. Undsetová, *Gymnadenia.* Román. 55.— 70.—
27. S. Undsetová, *Kristina Vavřin-cova.* I. věneč. 45.— 60.—
28. S. Undsetová, *Kristina Vavřin-cova.* II. V tisku.

KOZOROH.

1. D. De Foe, *Robinson Grusoe.* 27.— 39.—
2. F. Rabelais, *Gargantua.* 10.— 25.—
3. F. de Isla, *Gerundio.* 15.— 35.—
- 4.—7. Le Sage, *Gil Blas.* 4 svazky. 84.—132.—
- 8.—9. J. Swift, *Guliverovy cesty.* 2 svazky. 45.— 65.—
- 10.—12. Grimmelshausen, *Simplicissimus.* 3 svazky. 70.— 85.—
13. Hawthorne, *Mramorový faun.* 45.— 60.—
- 14.—15. Ch. Dickens, *Oliver Twist.* 2 svazky. 75.—100.—
- 16.—19. W. B. Thackeray, *Trh marnosti.* 4 svazky. 120.—168.—
20. Další svazky se připravují.

PRSTEN.

1. Pr. Merimée, *Kronika vlády Karla IX.* 20.— 40.—
2. *Novely I.* 15.—
3. *Novely II.* 15.—

Brož. Váz.

21.— 31.—

21.— 31.—

15.— 30.—

21.— 31.—

16.50 36.50

30.— 42.—

25.— 37.—

16.50

33.— 45.—

20.— 32.—

14.— 26.—

35.— 47.—

40.— 52.—

40.— 52.—

18.— 30.—

40.— 52.—

30.— 42.—

40.— 52.—

18.— 30.—

40.— 52.—

55.— 70.—

45.— 60.—

V tisku.

4. A. de Musset, <i>Zpověď dítěte svého věku.</i>	Brož. 45.—	Váž. 65.—
5. — <i>Povídky a novely.</i>	40.—	60.—
6. — <i>Výbor z básní.</i>	15.—	35.—
7. — <i>Komedie a proverby I.</i>	50.—	70.—
8. — <i>Komedie a proverby II.</i>	50.—	70.—
9. Villiers de l' Isle Adam, <i>Axel.</i>	27.—	39.—
10. — <i>Tribulat Bonhomet.</i>	21.—	33.—

Připravují se další svazky Díla
Villiers de l' Isle Adam.

PHILOBIBLON.

1. K. Hlaváček, <i>Mstivá kantilena.</i>	Rozebráno.
2. B. Němcová, <i>Kárová společnost.</i>	Rozebráno.
3. <i>Písň o královně Dagmaře.</i>	Rozebráno.
4. A. S. Puškin, <i>Pohádka o caru Saltanovi.</i>	Rozebráno.
5. P. Claudel, <i>Křížová cesta.</i> Básně.	Kart. 90.—
6. J. Durych, <i>Budějovická louka.</i>	Rozebráno.
7. J. Durych, <i>Valdice.</i>	Rozebráno.
8. W. B. Yeats, <i>Zakletá země.</i> Kart.	75.—
9. Fr. Herwig, <i>Svatý Šebestián z Wedingu.</i>	Rozebráno.
10. Tři edické písň. Kart.	150.—
11.—13. J. Durych, <i>Bloudění.</i>	Rozebráno.
14. J. Holan, <i>Triumf smrti.</i> Básně.	Kart. 90.—
15. J. Durych, <i>Rekviem.</i>	Rozebráno.
16. J. Zahradníček, <i>Pokušení smrti.</i> Básně.	Kart. 75.—
17. J. Durych, <i>Sedmikráška.</i> Kart.	160.—200.—
18. O. Chajjmá, <i>Čtyřverši.</i>	100.—
19. P. Claudel, <i>Město.</i> Drama.	160.—
20. A. Achmatová, <i>Básně.</i>	120.—

KUNCÍŘOVY SEŠITY.

1. Pán a dáma. Společenský průvodce.	10.—
2. Pečivo. Nové předpisy.	9.—
3.—4. K. Honzík, <i>Moderní byt.</i>	20.—
5. Zavařování ovoce.	9.—
6. N. Melniková—Papoušková, <i>Kultura květin.</i>	12.—

VINICE PÁNĚ.

1. A. M. Meynard, <i>Duchovní život.</i>	45.— 57.—
2. A. Melka, <i>Lekce pašijového týdne.</i>	10.—
3. F. W. Faber, <i>Betlem. I. část.</i>	30.— 42.—
4. Paměti sv. Ignáce z Loyoly.	60.— 84.—
5. F. W. Faber, <i>Betlem. II. část.</i> S. 3. sv. = I. částí.	27.— 39.—
6. L. Bertrand, <i>Svatý Augustin.</i>	8.—
7. M. Baušová, <i>Myšlenky sv. Augustina.</i>	25.— 37.—
8. Sv. Terezie Ježíšova, <i>Hrad nitra.</i>	

9. A. Stříž, <i>Věnec Ducha Svatého.</i>	7.—
10. P. Sutter, <i>Satan v Illfurtu.</i>	10.—
Další svazky se připravují.	
SVATÍ OTCOVÉ.	
1. Sv. Řehoř Veliký, <i>Čtyři knihy rozmluv.</i>	40.—
2. Vyznání sv. Augustina.	40.— 60.—
3. Etherie či Sylvie Akvitánské, <i>Putování na místa Svatá.</i>	16.—
Další svazky se připravují.	

BOŽÍ BOJOVNÍCI.

1. Život sv. Prokopa.	4.80
2. Sv. Bonaventura, <i>Život sv. otce Františka.</i>	20.—
3. Blah. Hugo, <i>Život sv. Norberta.</i>	10.—
4. F. Prat, <i>Svatý Pavel.</i>	Rozebráno.
5. Sv. Athanasios, <i>Život sv. Antonína, poustevníka.</i>	10.—
6. G. Bernouville, <i>Svatá Terezie Ježíškova.</i>	10.—
7. V. Surius, <i>Svatý Antonín Paduánský.</i>	7.—
8. <i>Život blahoslaveného bratra Hroznaty.</i>	10.—

Další svazky ve sbírce Vinice Páně.

KARMEL.

1. Sv. Terezie Ježíšova, <i>Kníha zpráv.</i>	15.—
2. P. Pinamonti, <i>Město velkého krále.</i>	13.—
3. Guiges, <i>Scala Paradisi.</i>	10.—
4. Listy sv. Terezie Ježíškovy.	10.—
5. H. Manninghs, <i>Dívčera v Bohu.</i>	Rozebráno.

Další svazky ve sbírce Vinice Páně.

STAROSLOVANSKÁ LITURGIE.

Missal slovenski. <i>Čin i pravilo mši.</i>	30.—
J. Vajs, <i>Abecedarium palaeoslovenicum.</i>	30.—
— <i>Psalterium palaeoslovenicum.</i>	80.—

AKORD. Měsíční kulturní revue. Hlavní spolučinníci Jaroslav Durych a Josef Dostál. Ročník I. Kč 35.—, II. Kč 30.—, III. Kč 35.— IV. vychází. Roční předplatné Kč 40.—.

KUNCÍŘOVY NOVINY. List kulturní informace. I. ročník Kč 3.—, II. ročník Kč 10.—.

LEXIKÁLNÍ EDICE. Vychází 14tidenně. Sešit Kč 4.50.

ROZMACH. Založili J. Durych a J. Scheinost. Ročník I. Kč 9.—, II. Kč 36.—, III. Kč 36.—, IV. Kč 40.—, V. Kč 40.—.

SBORNÍK PRÁTEL EX LIBRIS. II. ročník Kč 18.—.

VINICE PÁNĚ. Pořádá Ant. Stříž. Ročník. 1932. Roční předplatné Kč 10.—.