

Sv. Ireneus a Řím.

Podává Dr. KAREL HUBÍK.

V boji o božský původ papežství, který právě v poslední době novou silou vzplanul, zaujímá známé svědectví sv. Irenea *Adversus haereses III., 3, 2* velmi důležité místo. Bylo proto téměř od prvních dnů protestantismu předmětem více méně násilných výkladů, které měly Irenea z řad svědků pro katolické učení o papeži vyloučiti. Částečně tu přicházela vhod protikatolickým interpretům očividná nesprávnost našeho textu v poslední větě výroku Ireneova. A tak se stala ona významná slova slavného bojovníka proti bludařům křížem pro theology i filology. S filologického stanoviska věnováno minulý a předminulý rok slovům Ireneovým úsilovné studium s překvapujícím výsledkem: porucha textu jest, doufám, definitivně odstraněna. Tu arci třeba prozkoumati, jaký význam má tento zisk pro theologickou stránku sporného místa. Podávám v následujících řádcích nejprve přehled pokusů, jimiž snažili se učenci porušený text vyléčiti, na to rozebírám dosah svědectví Ireneova pro nauku o primátu papežově.

K vůli snadnější orientaci předesílám souvislost místa, jímž se budeme zabývat.

Když podal Ireneus v první knize svého díla *Adversus haereses* přehled jednotlivých systémů gnostických a když je v druhé knize důvody rozumovými vyvrátil, přistupuje ve třetí knize, v níž se ona záhadná slova nacházejí, k důkazu z Písma (úvod). Chce-li kdo poznati křesťanství, praví, musí se obrátiti k učení, které apoštolové hlásali (c. 1). Ale taková obrana proti heretikům má své obtíže: poukazuje-li se na Písmo, odvolávají se na podání (c. 2, 1); odvoláváme-li se my na podání apoštolské, »které se chová v církvích posloupností představených«, pak se vykrucují, že apoštolové a presbyterové prý čiré pravdy nepoznali; jim, heretikům, prý teprve podařilo se »skryté tajemství« vyzkoumati (2, 2). Nicméně chce Ireneus vše vynaložiti, aby přesným výkladem pravdy zbloudilé získal (2, 3).

Přecházejí k věci dí (c. 3, 1): Podání apoštolské v celém světě zjevné lze v každé církvi poznati těm, kteří pravdu hledají

a viděti chtějí; a nám lze vyčísti biskupy od apoštolův ustanovené i nástupce jejich až po nás, kteří ničemuž podobnému neučili aniž co podobného znali, o čem gnostikové blábolí. Neboť kdyby byli apoštolové znali nějaká skrytá tajemství, kterým by byli v soukromí a tajně vyučovali jenom dokonalé, byli by je svěřili v první řadě těm, kterýmž i církve odevzdali. Neboť aby dokonalými a ve všem bezúhonnými byli, žádali od těch, které svými nástupci ustanovili, odevzdavše jim své vlastní místo učitelské; neboť ze správného jejich jednání musel vzcházeti velký užitek, ale z jejich pádu největší škoda.

Tu začíná onen dalekosáhlý výrok; sděluji jej, poněvadž řecký originál se nedochoval, ani dosud nikde nalezen nebyl, v latinském prastarém, až příliš otrockém překladu (c. 3, 2). Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo ¹⁾ fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentiam malam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet, colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentio-rem (potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.

Poslední dobou, jak už zmíněno, se veškera pozornost soustředila na závěrečná slova onoho výroku: *in qua semper ab his, qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio*. Text, tak jak zní, podává mnoho příčin k pochybám o jeho správnosti. Proto není s podivem, že různými konjekturami učenci pravou myšlenku Ireneovu snažili se objeviti. Už *Griesbach* ²⁾ se o to pokoušel: v originálu stálo prý $\epsilon\nu \bar{\omega}$ nebo $\epsilon\varphi \bar{\omega} =$ propterea quod. Překladatel, který až přespříliš lpí

¹⁾ Nejstarší dva rukopisy Claromontanus a Vossianus mají na tomto místě: Paulo et Petro.

²⁾ Brevis commentatio de potentio-rem ecclesiae Romanae principalite 1779 (Opuscula acad. Ed. Grabe II, 151 nn).

na řeckém textě, prý přeložil *in quo*, opisovači pak prý nechápajíce smyslu tohoto obratu, nahradili je nynějším *in qua*, poněvadž relativní větu vztahovali na *hanc ecclesiam* anebo *omnis ecclesia*. Smysl věty dle Griesbacha by byl tento: věřící po celém světě musejí se shodovati s římskou církví, poněvadž věřící po celém světě apoštolské podání zachovali; — výklad zůstal nepovšimnut.

Gieseler³⁾ tedy navrhl jinou úpravu. Latinské »*ab his qui sunt undique*« jest prý překladem řeckého *τοῖς πανταχόθεν*. Místo dle něho znělo takto: *ἐν ἣ ἅει τοῖς πανταχόθεν συντετήρηται ἡ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις*. Sv. Ireneus chtěl prý říci: v římské církvi byla tradice apoštolská vždy zachována součinností věřících všech míst. Dativu onomu překladatel z neporozumění podložil význam, který sice grammaticky jest možný, ale do souvislosti prý se nehodí. Než ani tato konjektura nenašla ohlasu.

Nějakou dobu nikdo nezasáhl do řešení této otázky. Teprve r. 1893 zabýval se významem celého místa *Ad. Harnack*⁴⁾ a ten novými důvody snažil se dokázati, že *in qua*, jak již před ním tvrdili Gieseler, Thiersch a Harvey, nemůže se vztahovati na církev římskou, nýbrž pouze na bezprostředně předcházející »*omnem ecclesiam*«. Harnack překládá: Jest samozřejmo (viz o tomto slově níže), že s touto církví (t. římskou) každá jiná církev souhlasí, v níž povždy apoštolské podání bylo zachováno.

Pravda, starý názor chová v sobě obtíže; jest to divné říci: v církvi římské zachovávají všichni věřící celého světa apoštolskou tradici; člověk by očekával, že to činí církev římská sama ze sebe a o sobě; ale neméně jest na pováženou v text vnášeti domněnku Harnackovu, neboť dle ní se pronáší to, co podle názoru starého platilo jen o církvi římské, o *každé* církvi vůbec; neboť do slova by se mělo překládati: každá církev, v níž povždy ode všech všudy věřících jest zachována apoštolská tradice.

Přes tuto nesnáz, daleko větší než při prvním výkladě, našel Harnack přívržence i v katolickém táboře: byl to přede vším F. X. Funk⁵⁾, který vyslovuje celkem souhlas s celým pojetím Har-

³⁾ Lehrbuch der Kirchengesch. I³ str. 176, 6.

⁴⁾ Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1893, 939—955.

⁵⁾ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I. Paderborn 1897 str. 12—23.

nackovým. Jeho příkladu následovali druzí; jiní, a neméně závažní učenci⁶⁾ hájili dosavadní interpretace.

Na druhé straně netají se ani protestanté, že oním výkladem není vše z cesty uklizeno. Jmenují jen H. Böhmera⁷⁾.

Z toho všeho viděti jen tolik, že místo ono jest rozhodně chybně dochováno: jde-li chyba zpět přes latinský překlad až na opisovatele řeckého originalu, či omezuje-li se pouze na překlad, to jest otázka jiná. Pokusů však i nyní činěno plno, aby se pokud možno získalo znění nevadné. Navrhnouti na př. místo »ab his qui sunt undique« rčení »ab his qui successionem habent ab apostolis«, jak činí Böhmer, a prohlásiti veškery emendace za zbytečné a bezvysledné, to jest arci pohodlné, ale problém se nepošinuje ani o vlas do předu.

Nejradikálnějšího prostředku použil *G. Morin*⁸⁾, jenž chce ono druhé »qui sunt undique« jako dittografii úplně z textu odstraniti. Částečně také stojí pod tlakem pessimismu jako Böhmer: při pohledu na tolik slavných učenců, kteří nadarmo se pokoušeli s daným textem přijatelného výkladu se dopracovati, netroufá si jinde odpomoci naléztí než ve vypuštění zmíněných slov. Positivní důvod pro to vidí jednak ve značném počtu dittografií latinského překladu Ireneova. Celá řada slov, jež stojí krátce před tím zcela na místě, je hned přepsáním opakována, úplně bez smyslu. I zde by se tedy doporučovalo slova opakovaná »qui sunt undique« jako chybné přepsání z textu vymýtiti, zvláště když bez nich dle jeho domnění znamenitý smysl dostaneme. Ze zbylých slov třeba prý pouze *ab his* vysvětliti. Morin poukazuje na to, že *ab his* je synonymem k výrazům *deinde, postea* (Migne P. Gr. 7, 1883). Dotyčné místo z Ireneua by tedy dle něho mělo se přeložiti: S touto církví musí pro její vyšší přednostství souhlasiti každá církev t. j. všichni věřící vůkol, v níž od té doby vždy tradice pocházející od apoštolů byla zachována. »Od té doby« je prý prolépticky řečeno vzhledem na následující »od apoštolův« anebo, jak *Dörholt*⁹⁾ míní, ukazuje na předcházející

⁶⁾ J. Chapman O. S. B., *Revue Bénédictine* XII. 1895, 49 - 64; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Řezno 1897, 219 - 220; F. Savio, *Civiltà cattolica* 1908 II. 291 - 306, III. 33 - 47.

⁷⁾ *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* VII. 1906, 199 nn.

⁸⁾ *Revue Bénédictine* XXV, 1908, 515 - 520.

⁹⁾ *Theologische Revue* 1909, sl. 94 n.

zmínku, že římská církev byla založena od slavných apoštolů Petra a Pavla.

Proti tomuto výkladu pozvedl hlasu hned *Mausbach*¹⁰⁾. Není prý dokázáno, že by »ab his« se vyskytovalo u Ireneua ve významu časovém: místo uvedené odpovídá prý latinskému »praeterea, mimo to, nad to«. *Mausbach* neprávem nevidí žádného zisku v emendaci *Morinově* a ačkoliv by mu dochovaný text dostačil, přece podává sám konjekturu skutečně velmi blízkou. »Ab his qui sunt undique« jest prý asi překladem řeckého ὑπὸ τῶν πανταχόθεν. Tak četl překladatel, ale v jeho exempláru byla již chyba: ὑπό vzniklo přepsáním z původního ὑπέρ — zjev to v rukopisech nezrovna řídký. Smysl věty by dle něho tedy byl: v ní (církvi římské) byla vždy pro křesťany celého světa (k dobru všech křesťanů) tradice apoštolská zachována. Nelze popřít, že touto emendací by místo zmíněné se stalo neobyčejně silným výrazem primátu římské církve.

Podobného významu nabývá slovo sv. Ireneua konjekturou, již navrhuje *H. Goussen*¹¹⁾. Dle jeho názoru tkví v latinském *ab* (his), řeckém ἀπό, též smysl jako v hebrejském אֶבֶן (H. Rönch *Itala und Vulgata*² Marburg 1875, S. 452 f.), význam to každému orientálci, tedy i sv. Ireneovi běžný. Místo, o něž běží, třeba dle *Goussena* tedy přeložiti: v níž (t. j. v římské církvi) vždy přede všemi církvemi (více než v církvích) všude apoštolská tradice byla zachována.

Ale ani jedno ani druhé vyhojení textu nesetkalo se s pochvalou a podávána nová vysvětlení. *Stiglmayr*¹²⁾ se domnívá, že latinskému výrazu »in qua« neodpovídalo v originalu ἐν ᾧ, nýbrž εἰς ἣν. Uvádí celou řadu dokladů z Písma sv. nového zákona¹³⁾, kde řecké εἰς τινα *Vulgata* překládá »in aliquo;« zvláště nápadna jest shoda listu k Židům 7, 14 εἰς ἣν φωνήν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωυσῆς ἐλάλησεν, jež *Vulgata* překládá: in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. Lze tedy i u Ireneua tutéž konstrukci na onom záhadném místě předpokládati, a to tím větším

¹⁰⁾ Theol. Revue 1909, sl. 126.

¹¹⁾ Theol. Revue 1909, sl. 190.

¹²⁾ Katholik 1909, II.

¹³⁾ Matth. 23, 19; Act. 8, 16; 19, 3, 5; Rom. 6, 3; I. Cor. 1, 13, 15; Gal. 3, 27; Gal. 2, 16; Rom. 8, 18.

právem, poněvadž máme adv. haer. I, 10, 3, doklad, že překladatel Ireneův řecké εἰς πάντα τὸν κόσμον přeložil »in universo mundo«. Původní text zněl tedy asi takto: εἰς ἣν ἀεὶ ὑπὸ τῶν πανταχόθεν ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετήρηται παράδοσις. Řecké úsloví τηρεῖν τι εἰς τι značí »uschovávatí, udržovati v souhlasu, ve shodě s něčím«. Dle Stiglmayra chtěl Ireneus říci: s touto církví musí pro její vyšší přednost každá církev t. j. všichni věřící vůbec se shodovati, s níž (t. j. římskou církví) souhlasíce všichni všudy věřící tradici od apoštolů pocházející vždy zachovali.

Brzy na to učiněny ještě dva pokusy o nápravu. *Gutberlet*¹⁴⁾ poukazuje na jiný význam řeckého slova τετήρηται, jež nepochybně stálo v originalu za latinské *conservata est*; τηρέω značí často »něco důkladně pozorovati, abychom se dle toho řídili«. Dle něho by tedy byl smysl slov Ireneových tento: v římské církvi pozorovaly vždy všechny církve celého světa tradici apoštolskou, aby se dle ní řídily, s ní souhlasily.

V tutéž dobu uveřejnil *D'Herbigny*¹⁵⁾ návrh, který asi učiní konec všem dalším debattám. Prohlédaje k jádru argumentace Ireneovy, poukazuje, že ono druhé »*qui sunt undique*« svou neurčitostí a všeobecností se do přesně logického důkazu Ireneova nehodí. Tradice byla totiž všem těm svěřena, kterým svěřili církve, t. j. his qui ab apostolis instituti sunt episcopi. To by bylo všude, jen v římské církvi by byla svěřena his qui sunt undique. A to by pravil Ireneus v tom okamžiku, kdy slavně tvrdí, že může vypočítáním jednotlivých nástupců v jednotlivých apoštolských církvích tradici dokázati a tak heretiky vyvrátiti, a kdy na místo všech ostatních to chce exemplárně jen na římské církvi dokázati. Již z toho důvodu jest čtení »*qui sunt undique*« nemožné. Kromě toho začíná v následujícím odstavci Ireneus výpočet římských biskupů slůvkem οὖν. Tedy stojí tento díl v úzké souvislosti s předcházejícím: biskupů římských však bylo až po dobu Ireneovu, jak dí výslovně sám, *jedenáct*, právě žijící Eleutherus je prý dvanáctý. Tato shoda přivedla D'Herbignyho na myšlenku, že v dochovaném undique se tají původní *undecim*, tedy třeba čísti qui sunt undecim. Smysl tedy jest tento: S římskou církví

¹⁴⁾ Katholik 1910, I, 237 n.

¹⁵⁾ Revue Bénédictine 1910, 103—108.

pares, ani prý ostatní církve nemají *povinnosti* s ní souhlasiti, poněvadž *necesse est* nevyslovuje »povinnost«, nýbrž [pouze něco, co samozřejmě, přirozeně se děje; konečně věta »in qua semper...« nevztahuje se prý na církev římskou, nýbrž na bezprostředně před tím zmíněnou »omnis ecclesia«. Dle Harnacka lze obsah onoho důležitého výroku opsati těmito slovy: »Jest přirozeno, rozumí se samo sebou (= *necesse est*), že s touto církví souhlasí každá jiná církev, ve které (in qua...) vždy apoštolská tradice byla zachována«.

Harnackova tvrzení jsou podána a seřaděna s nemalou dialektickou obratností, slabé stránky jejich tak zastřeny, těžiště celého výroku tak nepozorovaně přesunuto, že i leckterého učence katolického na svou stranu převedl. Při pozornějším zkoumání celá jeho argumentace rozplývá se v niveč. Již výklad obratu *necesse est* jest nesprávný a neodpovídá skutečnosti. Jest methodicky pochybeno ohlížeti se po významu onoho úsloví *pouze* u sv. Irenea a jeho překladatele. Ireneus přece psal a anonymus překládal pro své vrstevníky tak, aby mu rozuměli. Těch třeba se tázati, v jakém smyslu pojímali slovo *ἀνάγκη* = *necesse est*. A tu každý úplnější slovník učí, že ony výrazy neznačí pouze fysickou, nýbrž také morální nutnost, povinnost. Kromě toho pak, a to jest pro lehkomyšlnost, s jakou se v tak důležitých otázkách pracuje, velmi charakteristické, vyskytuje se onen sporný výraz a jeho odvozeniny ve významu »jest třeba, jest povinností« u samého Irenea, a to nejednou. Srv. III, 25, 1 *necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur, cognoscere suum directorem*. Zde nelze překládati: Vše, co jest řízeno a spravováno, poznává *nutně, samozřejmě* svého ředitele, nýbrž *má* poznávati, jak to Ireneus sám v dalším vykládá. Podobně Úvod c. 2; I, 6, 2. (DOK.)

O původu a počátcích mnišstva.

Napsal prof. Dr. JOS. SAMSOUR.

(POKR.)

Dokud zuřilo pronásledování, povznášel duše vánek horlivosti a udržoval je na jisté výši. Křesťanům bylo třeba jistého trvalého heroismu, aby byli hotovi podstoupiti mučednictví v okamžiku od Boha určeném. Tato vyhlídka, odloučenost od světa a také

malý počet vyznavačů z vrstev vyšších zajišťovaly křesťanství mravní povýšenost a usnadňovaly jeho dítkám konání ctností mimořádných. Za těchto poměrův asketové pocítovaly kol sebe velmi povznesené okolí, v němž snadno se vyskytovalo povolání k tomuto způsobu života.

Relativní pokoj, jemuž se těšili věřící v první polovici století III., poškodil situaci pro duše tak příznivou. Zmužilost mizela; obrácení ztrácela na jakosti, co získávala počtem. Atmosfera náboženská byla méně čistá a ochablost nastala brzo i mezi askety. To bylo viditelné zvláště v Karthagině. Proto považoval sv. *Cyprian* v prvních letech biskupování za svou povinnost připomenouti jim ctnosti chudoby, skromnosti a umrtvování, které byly traditionální ozdobou jejich panictví²⁹⁾.

V době, kdy Tertullian a sv. Cyprian mluvili na západě o paních nebo asketech, *Klement Alexandrinský* a *Origenes* připomínají jejich existenci v církvích východních. Tyto krajiny měly býti později kolébkou vlastního mnišstva. Je proto přirozeno, že askese tam většího rozvoje nabyła než jinde. Asketové křesťanští v Alexandrii oddávali se před Plotinem a Porfyriem hledání božské moudrosti konáním nejkrásnějších ctností, aby dosáhli spojení s Bohem. *Klement* je vůbec první, jenž nazval křesťany, zdrželivostí po užším spojení s Bohem toužící, askety³⁰⁾. *Klement* podává nám také obraz těchto pravých gnostiků, jejichž velikým zaměstnáním bylo ctíti vždy a všude Slovo a Otce. Jejich život podobal se nepřetržitému svátku; svět stal se jim chrámem. Láska k samotě vedla je k tomu, že se vystříhali společností lehkomyšlných. Jsouce blahovolnými, laskavými, trpělivými, uslužnými, přičiňovali se ustavičně o dokonalost lásky. Zda může nás podivem naplňovati osvětlení, jehož se jim dostávalo od moudrosti božské³¹⁾. *Klement* myslil na tyže gnostiky, když vykládal smysl slov, jež Spasitel řekl k mládenci v evangeliu. »Prodej, co máš, rozdej chudým a pojď a následuj mne«. To mu poskytlo příležitost velebiti prospěch dobrovolné chudoby. Chudoba tato spolu s čistotou otvírá cestu, jež vede k životu věčnému, slíbenému Spasitelem³²⁾. Tato

²⁹⁾ Liber de habitu virginum.

³⁰⁾ Paedag. I., 7.

³¹⁾ Stromat I. VIII. c. 7.

³²⁾ Quis dives salvetur?

řeč mohla by býti za našich dnů promluvena před mnichy a řeholnicemi.

Origenes podával ještě přesnější nauku asketickou. Sám počal žiti jako asketa. Dle svědectví sv. Pamfila, Řehoře Divotvorce a Eusebia byl jeho život životem gnostika, chudým a přísným. Výstřednost, k níž jej svedla bázeň, že by ztratil panictví, ukazuje, jak si vážil této ctnosti. Cvičil se v postu, zdržlivosti a v posvátném bdění. Rozjímání o pravdě, studium Písma a vyučování bylo jeho každodenním zaměstnáním. Takovýto člověk, obdařený tak vzácným duchem dovedl vštípití svým žákům lásku ke gnosi. Žáci tito vedli pospolu život, jenž by mohl býti takořka nazván mnišským. Učitel zajisté často projevil své názory o askesi a o cvičeních, která ji mají provázet. Bornemann sebral a srovnal všechny texty, rozptýlené v jeho spisech. Z nich dovozuje, že Origenes odopručoval odříkání, dobrovolnou chudobu, panictví, rozjímání, samotu, rozličná cvičení asketická, ano i život společný, vše to věci, které jsou význačnými pro život asketů prvních tří století a mnichů periody pozdější³³⁾. Origenes chválí křesťanské askety, kteří zůstávají ve stavu panickém, aby tím mohli Bohu lépe sloužiti³⁴⁾; zdržlivost, praví dále, byla-li kdy vůbec u pohanů, nedá se srovnati se zdržlivostí křesťanskou; hierofanté athenští byli sice zavázáni k stálé zdržlivosti; nicméně pohanství domnívalo se, že člověk nemá k tomu mravní síly, a proto byli hierofanté činění neschopnými k plození používáním šťávy širlingové. U křesťanů lze však dle Origena nalézt muže, kteří nepotřebují takovýchto prostředkův, aby v čistotě Bohu mohli sloužiti; u nich dostačuje slovo Boží k vymytí všech zlých žádostí ze srdce. U pohanů je jen několik málo panen, o nichž se za to má, že ke cti božstva, jemuž slouží, ustavičnou čistotu zachovávají. Křesťanky však, které v dokonalé virginitě žijí, činí to nikoli pro čest lidskou nebo za peníze a plat, také ne pro marnou slávu, nýbrž poněvadž Boha ve svém poznání udržeti chtějí, zachovává je Bůh v duchu, který je mu milým.

Zprávy Origenovy ukazují také, jak důležitého místa askese

³³⁾ In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Goettingae 1881.

³⁴⁾ Contra Cels. I. 26, V. 49, VII. 48.

křesťanská si získala v Alexandrii. Vzpomeňme si, že toto město vidělo vznikati a vzrůstatí židovskou společnost terapeutův. V době Klementově a Origenově neoplatonský mysticismus nabýval tam velikého rozkvětu. Asketové a neoplatonikové přidržovali se dvou různých směrů; měl-li jeden vliv na druhý, je to směr asketický, jemuž přísluší tato čest.

Ze všeho, co posud uvedeno, patrně, že *vzniku mnišstva netřeba hledati ve zvláštním podnětu mimo křesťanství*. Základem jeho je zjev, všem vážnějším náboženským společným, že se vyskytují vždy lidé hlubšího náboženského citění, kteří touží po tom, askesí vstoupiti ve vroucnější poměr k božstvu. Tato všeobecně lidská potřeba obdržela křesťanstvím hlubší a bohatší obsah, a proto vidíme od počátku v církvi snahy asketické, jejichž účelem je, přiblížiti se odtržením se od věcí pozemských Bohu. Toto odtržení se jeví se především v dobrovolné chudobě a čistotě od Spasitele a jeho velkého apoštola doporučené. vzdalování se světa a spojování se v asketické spolky mimo obce křesťanské nevidíme ještě v prvních třech stoletích; asketové zůstávají spíše v obcích, v nichž zauímají ponenáhlu význačné místo. Učastňují se horlivě na činnosti missijní a charitativní a při správě úřadů církevních je na ně brán v první řadě zřetel. Při intenzivním životě víry a poměrné omezenosti obcí křesťanských v době pronásledování byl tento stav zajisté prost všech pochybností, poněvadž dozor a vedení jednotlivých asketů církevním úřadům nebylo příliš těžké.

Tyto poměry změnily se však konečným vítězstvím za Konstantina. Od této doby, počátku IV. století odlučují se asketové po vyšším křesťanském životě toužící, od obcí a ubírají se u velkém počtu na poušt, nejdříve v Egyptě, po té však na podnět odtud daný také v ostatních zemích křesťanských. Čím byl tento obrat způsoben? Máme-li na zřeteli zprávy Eusebiovy a jiných spisovatelů staré doby, pak podnět k obratu tomu dán byl pronásledováním, zvláště všeobecnými pronásledováními za Decia a Diokletiana. Za těchto pronásledování utekli se četní křesťané na poušt a mnozí z nich pak poznavše, že pobyt na poušti zbožnému životu je na prospěch, zůstali tu, i když nastaly doby pokojné. Jejich příklad působil na jiné, a tak shromáždily se ponenáhlu velké kolonie mnišské, s nimiž se již kolem polovice

století IV. setkáváme. Ač vysvětlení tomuto nelze upíratí všeliké oprávněnosti, přece nemožno za to míti, že pronásledování vždy a jediné byla by bývala příčinou útěku na poušť. Spíše byly tu ještě jiné příčiny. Především je na snadě domněnka, že i nezávisle od pronásledování mnozí asketové, povoláni duchem Kristovým a následující příkladu Kristova, sv. apoštola Pavla, sv. Jana Křtitele atd., vyhledali samotou pouště na delší dobu, jednotlivci snad na vždy, a to tím více, ježto se jim vnucovalo přesvědčení, že tam konání evangelických rad, zvláště virginité, je snadnější, než v přítomnosti rodiny a přátel a ve víru měst. Nad veškeru pochybnost přispěly k obratu tomu také spisy sv. Otců, zvláště dva listy k panám, Klementu Římskému připisované, že se mnozí v dokonalé odloučenosti askesi věnovali. Origenes pak odpovídá na otázku: Kdo je svatý? »Kdo se světa vzdaluje, aby se zcela Pánu zasvětil«³⁵⁾.

Vedle toho však při vysvětlení zmíněného obratu třeba míti na zřeteli *socialní poměry tehdejší doby*. Velký tlak daní a neutěšené poměry právě v Egyptě pohnuly zajisté mnohé, aby se útekem na poušť vyhnuli nesnesitelnému životu³⁶⁾. Konečně ještě k jedné okolnosti třeba přihlížeti. V době pronásledování byla křesťanská obec civitas Dei, proti níž stál svět pohanský jako civitas diaboli. Vnikání širokých vrstev lidových do církve na počátku století IV. změnilo tento poměr. Povznesený život víry, zříkání a oběti povolil v obcích křesťanských, úřadům církevním novými úkoly zaměstnaným nebylo více možno, askety řídití a zabrániti vnikání nepovolaných živelů, tak že sám sobě ponechán šel život asketický rychlému úpadku vstříc. Zdálo se, že svět dostal se do církve, a asketům bylo nemožno uchrániti se v obci od styku s ním. Proto ubírali se asketové na poušť a založili tu novou civitas Dei. Toto hledisko spolu s uvedenými momenty vysvětluje zajisté dostatečně vznik a rychlé rozšíření mnišstva. Vizme jak tento rozvoj postupoval.

První v samotě pouště vzdálen od lidí žijící eremita, o němž máme zprávy, je sv. *Pavel* z Theb v Horním Egyptě. Naše vědomosti o něm spočívají téměř výhradně na zprávách sv. Jeronyma,

³⁵⁾ In Levit. hom. XI. 1 sq.

³⁶⁾ Völter, Der Ursprung des Mönchtums. Leipzig 1900 str. 41 n.

jenž napsal jeho život³⁷⁾, a také v listě (22.) k Eustochium o něm zmínku činí. Od Jeronyma se dovídáme, že Pavel v době pronásledování Deciova jako jinoch sedmnáctiletý, byv od svého vlastního švakra jako křesťan udán, na poušť musel utéci, kde život poustevnický vedl a jej si tak zamiloval, že i v době míru, Konstantinem poskytnutého, na poušti zůstal. V celku prožil přes 90 let ve své jeskyni, světu neznám. Teprve na konci života navštívil jej z rozkazu Božího sv. Antonín, aby slyšel jeho poslední přání a jej pochoval. K organizaci poustevníků na poušti žijících tento patriarcha eremitů nepřispěl; nicméně svými rozhovory s Antonínem konanými působil blahodárně na vnitřní a zevnější život anachoretův. Zároveň pak byl vzorem četných oněch poustevníků, kteří současně a před tím nebo potom egyptskou poušť zalidnili.

O krok dále přivedl křesťanskou askesi v jejím rozvoji sv. *Antonín*³⁸⁾, příjímím Poustevník, také Veliký zvaný. Antonín zrodil se v Komě u Velké Herakleje ve Středním Egyptě ze zámožných rodičů křesťanských. Po smrti rodičů probudila se v jinochovi 18.—20. letém touha po životě asketickém. Když pak slyšel v chrámě slova Spasitelova k bohatému mládenci, v domněnce, že se vztahují na něho, daroval nemovitý svůj majetek (na 300 jiter pole) krajanům, peníze za movitý majetek stržené rozdál mezi chudé a odevzdav svou mladší sestru na výchov útulku panen, oddal se sám mimo dům otcovský askesi. Přiváben pověstí starého jakéhos askety v sousedním místě, usadil se Antonín poblíže něho. Jeho

³⁷⁾ *Vita Pauli Monachi*. Migne Petr. lat. 23, 17. Jeronym napsal toto dílo za pobytu na poušti Chalkis kolem r. 375. Na plnou cenu pramene historického nemůžeme činit nároků, poněvadž zjevy netoliko podivuhodné, nýbrž z části až mythologické nám vypravuje. Jiná však jest otázka, zda Pavel sám náleží do říše báje. O historické existenci sv. Pavla nelze pochybovati, podáváť Jeronym vypravování, které slyšel od poustevníků v Chalkidě. Kromě toho zmiňují se také, a to nezávisle od Jeronyma, o Pavlovi Cassian a Sulpicius Severus.

³⁸⁾ Pravost biografie sv. Antonína od sv. Athanáše uznává se nyní všeobecně. Jemné psychologické ocenění tohoto spisu a podaných v něm ethických a mystických údajů podal Holl ve svém spise *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898 str. 138 násl. I Völter, člen až příliš skeptické hollandské školy theologické, uznává Athanáše za spisovatele a biografii za historický, v celku dobrý pramen. Řecký nynější text nezdá se však býti původním spisem sv. Athanáše, nýbrž textem zpracovaným pro čtenáře mimoegyptské. Každým způsobem je však velmi starý, poněvadž již r. 393 Euagriem Antiochijským byl přeložen do latiny.

zaměstnání záleželo ve vytrvalé modlitbě a v ruční práci, jejíhož výtěžku používal z části na svůj denní chléb, z části pro chudé. Aby se stal pánem tělesných a ďábelských pokušení, vedl velmi přísný způsob života; mnohou noc probděl beze spánku; jedl jen jednou za den po západu slunce, mnohdy teprve po dvou, často teprve po čtyřech dnech. Při tom záležel pokrm jeho jen z chleba a vody; masem a vínem pohrdal jako jiní asketové. Lůžkem byla mu rohožka, ponejvíce však prostá země. Veden touhou po větší samotě, odebral se později do odlehlé jeskyně (*μυῆμα*), kde mnohé bylo mu podstoupiti boje proti tělu a ďáblu. U věku 35 let odebral se do skalnaté pouště na pravém břehu Nilu, kde přebýval ve starém zbořeném hradě. Teprve po dvaceti letech stal se pobyt jeho známějším. Starý hrad stal se cílem četných poutníků ze stavu asketův a světských lidí; nešťastní, zarmoucení, nemocní přicházeli k němu a dosahovali u něho útěchy a uzdravení. Příkladem a řeči jeho pohnuly však také mnohé, že se rozhodli pro život poustevnický, tak že poušť byla mnichy zalidněna. V horách povstalo množství příbytků mnišských a jako otec stál v čele všech těchto mnichů sv. Antonín. Antonín spojil tudíž mnichy k jakémusi společenskému způsobu života, k obci poustevníků, jejíž vedení a řízení převzal. Jeho učedníci nebydlili sice ještě ve společné budově, ale nebyli také více úplně pro sebe, nýbrž byli pod společným, dobrovolně zvoleným a uznaným duchovním řízením, tak že antoniánský typus mnišský nebyl ani více čistě eremitickým, ani již čistě coenobitickým. Spojení asketů pod vedením Antonínovým bylo ovšem úplně volné a dobrovolné. O slibu poslušnosti není nikde řeči; místo slibu zastupovalo pouhé předsevzetí. Jako se mnichové usadili dobrovolně na blízku sv. Antonína a jej za svého duchovního otce zvolili, tak byla také tato dobrá, svobodná vůle jedinou pohnutkou jejich vytrvání. Duchovní jejich pouto záleželo v tom, že se dle návodu svého duchovního otce v askesi měli přidržovati starších zkušených spolubratří. Řehole psané nebylo. Životopisec jeho nečiní o ní zmínky, ano na konci života Antonínova poznamenává (c. 93), že Antonín nestal se slavným ani spisy ani světskou moudrostí, nýbrž jedině svým bohumilým životem. Zachovaná »pravidla a předpisy sv. Otce našeho Antonína pro jeho syny«, nepocházejí, předpokládajíce přísný klášter, od

sv. Antonína, nýbrž jsou sestavena z jeho napomínek a sentencí, hlavně však z *Orationes opata* Isaiáše Alexandrijského, jenž žil v druhé polovici století IV. (POKR.)

Zákony papeže Pia X. o volbě papežské.

Podává prof. Dr. ALOIS SOLDÁT.

(DOK.)

Jak svrchu vzpomenuto, všecka tato ustanovení platí pro volbu, těší-li se sbor kardinálský plné svobodě. Byly však doby, kdy nepřátelé církve snažili se pokojnou volbu znemožniti, aneb aspoň chování jejich k těmto obavám oprávněovalo. Toho obával se na př. Pius IX. po zabrání Říma italskou vládou. Pro takové případy bylo třeba mimořádných opatření a zredukování některých formalit, aby volba mohla býti urychlena.

III. Všecka tato opatření, vydaná pro volbu dob kritických, sebrána jsou v konstituci Lva XIII. ze dne 24. května 1882 »*Praedecessores Nostri*« a připojené k ní instrukci (*regolamento*) Pia IX. Pius X. prohlásil oba tyto zákony za závazné, pokud některá jejich ustanovení nejsou zrušena jeho volebními konstitucemi, a připojiv je k těmto, prohlásil je za volební zákon pro volbu svého nástupce v dobách kritických.

V konstituci »*Praedecessores Nostri*«, jejíž obsah krátce podáme, potvrzuje Lev XIII. nejprve výlučné právo sboru kardinálského na volbu papežskou. Aby pak jakýkoli zásah do volby se strany jiných osob ať duchovních aneb světských zamezil, zrušil často již vzpomenuté konstituce Řehoře X. (»*Ubi periculum*«), Klementa V. (»*Ne Romani*«) a Pia IV. (»*In eligendis*«) v těch kusech, kde politickým úřadům toho místa, kde konklave se koná, aneb praelátům a úřadům římským, vyslancům a kterýmkoli jiným osobám dává se moc, aby nad zachováváním předpisů těchto bděli. Lev XIII. ruší zde také ty zákony papežské, byť i na obecných sněmích dané, jež týkají se místa a času volby, konklave a jeho klausury a jiných méně podstatných součástí volby, jako jsou střežení konklave, opatrování stravy, ustanovení o vlastnostech a počtu konklavistův a podobné, kdyby volba papežská tím zdržována býti měla. O všem tom, koná-li se volba za poměrů mimořádných, rozhoduje většina sboru kardinálského. Jí náleží také

rozhodnouti, zda hned a před 9. dnem po smrti papežově má se k volbě přistoupiti, aneb zda s ohledem na nepokoje a jiné příčiny má se volba na delší dobu odložit. V tomto případě mají kardinálové právo zákony o klausuře a jiné, jak shora řečeno, částečně uvolniti aneb zcela zrušiti a jsou zbaveni přísahy, kterou se zavázali jich šetřiti. Vše ostatní však, pokud se tím volba nezdržuje, zejména ustanovení, jež vynesena jsou s klausulí, že bude-li se volba jinak konati, než jak předepsáno, je neplatnou, nutno zachovati.

Jakkoli dána tím posvátnému sboru rozsáhlá plnomoc, zejména pokud jde o čas a místo volby, přece Lev XIII. s důrazem připomíná, že je stále obecnou zásadou, aby v době mezivládí nic se neměnilo, že na sbor nepřechází pravomoc papežská, a že o právech Stolicе apoštolské nemohou kardinálové rozhodovati. Proto pod žádnou záminkou, ani přímo ani nepřímou, nesmějí připustiti, aby práva ta v něčem ujmy utrpěla, nýbrž ze všech sil jest jim jich hájiti.

Dovoluje-li konstituce za účelem rychlejší volby uvolniti klausuru, nijak tím nemíní uvolniti závaznost mlčení o volbě, a stejnými tresty, jako konstituce předchůdců, porušení jeho stihá,

Ať koná se volba kdekoliv a za jakýchkoliv okolností, jest jen tehdy zákonnou a platnou, bude-li přítomno aspoň o jednoho přes polovici všech kardinálův. Kdyby však počet ten během volby klesl, nijak to nevadí, aby ostatní v započatém díle pokračovali a volbu zákonitě a platně skončiti mohli. Zvolen je ten, komu se v tajné volbě dostane $\frac{2}{3}$ hlasů přítomných kardinálův. Děje-li se volba inspirací neb kompromissem, je nutno, aby se tak stalo v obvyklé kanonické formě.

K těmto obecným ustanovením přičinil Lev XIII. vzhledem k politickým poměrům italským ještě některá zvláštní. Tak nařizuje, že zemře-li papež v Římě, mají všichni zde přítomní kardinálové, dříve ještě než novemdielie se skončí, vše bedlivě uvážice, o tom se rozhodnouti, zda v Římě či mimo Řím má se konklave odbývati. Uznají-li za vhodné, mohou bez prodlení k volbě přistoupiti, ano lze zkrátiti i dobu smutečních bohoslužeb. Rozhodnou-li se pro volbu v Římě, aneb v Italii, mají ihned volbu přerušiti a jinam mimo Italii konklave přenést, stalo-li se jim po

soudu většiny takové bezpráví, že by jí svoboda volby byla ohrožena. Aby důstojnost Stolce apoštolského v době sedisvakance ještě více netrpěla, pořídí se kardinálové v jednání s vládou italskou zvláštní instrukcí (regolamento.)

Přihlížeje k těžkostem, jimž je sv. Stolica dnes vydána a jež právem vzbuzují obavy, že by papež musil Řím opustiti, aneb odtud byl odveden a mimo Řím zemřel, stanovil Lev XIII., aby kardinálové aneb jiný prelát z úmrtního místa papežova ihned jeho smrt oznámili děkanovi sboru a jiným kardinálům, aby se k volbě připravili. Kardinál-děkan aneb jiný starší kardinál se 3 capita ordinum a kardinálem camerlengem, jsou-li pohromadě, aneb jinými kardinály, zvolí příhodné místo k volbě a sdělí to všem kardinálům, kteří se mají hned k volbě odebrati. Kanonickou bude volba za těchto poměrův ať kdekoli vykonaná, splní-li se jen vše, čeho k platné volbě třeba. To platí i v tom případě, kdyby sice papež v Římě zemřel, volba tam však vykonána býti nemohla.

V prvé generální kongregaci složí kardinálové přísahu, že o to ze všech sil budou se zasazovati, aby sídlem papežovým byl zase Řím, jakmile pominou překážky, pro něž Stolec apoštolský byl přeložen.

Ačkoli sv. Otec nepochybuje, že nástupce jeho lepších dožije se časův a na stolci Petrově dlouho zasedati bude, přec, aby i v opačném případě v čas o nástupce postaráno bylo, ustanovuje, aby tato opatření nejen pro volbu jeho bezprostředního nástupce, nýbrž i pro volbu jeho druhého nástupce závazna byla, jestliže by bezprostřední nástupce, o volbě svého nástupce nepořídil, zemřel.

V pochybnostech, jak se má těmto nařízením rozuměti, aneb vzniknou-li pochybnosti o tom, zda a jakým způsobem mají se prováděti, rozhodne posv. sbor většinou hlasův.

Tato konstituce má co nejdříve a pokud lze v první gener. kongregaci po smrti papežově býti čtěna.

Na konec vybízí Lev XIII. posv. sbor ke svornosti, aby lodička Kristova dlouho nebyla bez kormidelníka, neboť nic není nepřátelům církve více vítáno, než aby volba se protáhla a pokojně nebyla provedena. A proto nedbajíce světských ohledův a majíce

na zřeteli prospěch církve, toho jen mají voliti, kdo duchem a horlivostí vyniká a mystickou loď spravovati dovede, jsa s útoky nepřátel. Zvoleného pak nástupce, jemuž na Bohu přeje šťastnější pontifikát, prosí, aby břímě to na se vzíti se nerozpakoval, spoléhaje na pomoc vyšší.

Těmito opatřeními se rušilo volební zákonodárství předchůdců jen do té míry, pokud jim bylo na odpor; dnes však platí o něm, co svrchu pověděno.

IV. Ke konstituci Lva XIII. připojena zvláštní instrukce (regolamento) o 32 kusech, jež krátce před svou smrtí dal Pius IX. posv. sboru, aby v době mezivládí, pokud nynější, mimořádné poměry sv. Stolice potvrzají, byla mu vodítkem v jednání s vládou italskou. I tento dokument pojal nynější sv. Otec mezi zákony volební a proto je tato instrukce čtvrtým formálním pramenem dnes platného volebního zákonodárství.

Ponevadž poměr sboru kardinálského k nepřátelské vládě italské je v době mezivládí týž jako tehdá, kdy Řím byl zabrán, jest se sboru i jednotlivým kardinálům všeho styku s ní vystříci. V prvních 8 kusech dává se obšírnější návod kardinálu camerlengovi, správci apošt. paláce, majordomovi a děkanu posv. sboru, jak si mají vésti hned po smrti papežově a jak to odtud převzala konstituce »Sede ap. vacante«⁸¹⁾.

Jakmile papež zemře, uzavrou se brány palácové a nikomu není dovoleno, bez svolení camerlengova vejíti. Po ukončení novemdiálií otevrou se vchody k museím a bibliotéce, mají však hned býti uzavřeny, kdyby nepřátelé sv. Stolice k tomu jich chtěli zneužiti, aby do Vatikánu vnikli (č. 9.), a kdyby i násilím sem vniknouti chtěli, nemají se jim brány otevřiti. O předpuštění vyslancův italské vlády rozhoduje camerlengo. Rozmluva s nimi neděje se v oficiálních síních Vatikánu; prohlásí-li však, že přicházejí zabrat Vatikánu, nemohou býti předpuštěni (č. 10.—12.). Nabízí-li vláda sv. sboru pomoc, odmítne ji děkan za pomoci sboru diplomatického. Nikomu z kardinálů není dovoleno přijímati návštěvy důvěrníků vlády italské jménem posv. sboru, nýbrž každý má vše sděliti s kardinály »capita ordinum«, aneb camerlengem, poněvadž jen tak lze zachovati jednotu (č. 13.).

⁸¹⁾ Viz tit. I. hl. 3. č. 14—15.

Použije-li vláda bouří lidu za záminku vniknouti do paláce, zpraví o tom sbor diplomaty, aby pokoj zjednali a kardinálům svoboda byla vrácena (č. 14.). Rovněž proti zabrání některé části apošt. paláce a odzbrojení stráží papežských ohradí se kardinál camerlengo u sboru diplomatického (č. 15.—16.).

Všecky kongregace konají se ve Vatikáně, a hned v první učini posv. sbor opatření v příčině místa a nákladů konklave (č. 17.—19.). Dále ukládá regolamento sboru, aby při přísaze na volební zákony opětoval protest Pia IX. na ochranu práv, zákonův a vlastnictví sv. Stolice a církve, a protest svůj sdělil sboru diplomatickému (č. 20.). V první kongregaci oznámí se také mimořádným kardinálům, kde a kdy bude se konklave konati, a vedle zvyku oznámí se také úmrtí papežovo úředně všem vládám, Apošt. stolicí uznaným (č. 21.—22.). Jelikož za mezivládí na poměru Apošt. stolice k vládám nic nesmí býti měněno, nemůže posv. sbor přijati vyslance těch vlád, s nimiž Ap. stolice všecky styky přerušila (č. 23.).

V č. 24.—26. zmocněn sbor kardinálův, učiniti opatření o pohřbu a zádušních bohoslužbách, nepořídil-li o tom sám papež. Úřední listiny vydané v době mezivládí podpisuje klerik a notář komory apoštolské (č. 27.). Všecky novoty, které sedisvakance sebou nese, provede kardinál camerlengo, jemuž jako správci apošt. paláce jest též pečovati o tělesné zaopatření posv. sboru ve Vatikáně (případně i v konklave) a bdíti nad klausurou konklavní (č. 28.—29.).

Usnese-li se první kongregace na tom, aby konklave konalo se mimo Itálii, sdělí se to co nejrychleji mimořádným kardinálům a capita ordinum sdělí to i se sborem diplomatickým a spolu jej vyzvou, aby provázal posv. sbor tam, kde konklave bude se konati (č. 30.—32.).

Tyto 4 dokumenty, jichž obsah jsme podali, jsou pramenem dnešního volebního práva, vedle něhož bude posv. sboru budoucí volbu papežskou výlučně konati. Z obsahu toho patrno, že nové volební zákony, ač úzce přimykají se k zákonům starým, přejímajíce jejich podstatný obsah, přece v mnohém od nich se odchyľují. Nejpronikavější novotou je účinnější odmítnutí veta, jakého se mu dosud od žádného papeže nedostalo, a formální odstranění

akcesu (č. 79.), na jehož místo nastupuje dodatečná volba odpolední. Novinkou je též zrušení přísné formálnosti, voliti papeže vždy v konklave (č. 47.), uzákonění zvyku, aby sbor nejdéle 10. dne po smrti papežově do konklave se odebral, a konání denních kongregací generál. hned po smrti papežově až do otevření konklave. Také dvoje předčítání nových volebních zákonův a přísaha dle nové formule, prohlášení, jakož i to, že zavržitelná, úplatná volba je platnou, vykonána-li kanonicky, a zákaz předpouštěti před otevřením konklave jednotlivě vyslance u Apošt. stolice akkreditovaných vlád je do jisté míry ustanovením novotným. Toť vše. A tak lze říci, že volební zákonodárství Pia X. je spíše kodifikací volebního zákonodárství starého, než zákonodárstvím novým. Jest to část kodifikace celého práva církevního, kterou na mysli měl Pius IX., svolav sněm vatikánský⁸²⁾, a kterou Lev XIII. prakticky prováděl, realizuje návrhy sněmu tohoto, již však formálně prováděti začal Pius X. motu proprio »Arduum sane«. Církevní právo vstupuje tím v novou fási rozvoje, jehož příznakem je vzrůstající oduchovnění a koncentrace ve víře (boj proti modernismu v encykl. »Pascendi«), kultu (reforma církevního zpěvu v přísně rehořském smyslu) a v právu (jak svědčí tomu zákony Pia X., jimiž bez výhrady má právo vstoupiti ve službu nábožensko-církevních účelů⁸³⁾, jakož i snaha o to, aby v zájmu větší neodvislosti své církev vlivů mimocírkevních zbavena byla (konst. *Commissum Nobis*). Toť heslo nového církevního kursu, patrného ve všech zákonech Pia X., který od dřívějších, namnoze zastaralých názorů, plynoucích ze středověkého systému, tak valně se odlišuje a nejlepší vydává svědectví o praktickém smyslu a s dnešními okolnostmi počítající uvážlivosti nejvyššího zákonodárce církevního, což vše mu zaručuje v řadě velikých papežů-kanonistů přední místo.

⁸²⁾ H. Lämmer: *Zur Codification des canon. Rechts*. 1899; Fleiner: *Über die Entwicklung des kath. Kirchenrechts im 19. Jhd.* (Rektoratsrede 1902); Granderath-Kirch: *Geschichte des vatican. Concils*. 2 Bde 1903, I. str. 452.

⁸³⁾ Hilling: *Die Reformen des Papstes Pius X.* 1908, str. 8, 11, 15; Stutz: *Kirchenrechtl. Abhandlungen*. Stuttgart 1909 seš. 58. str. 88 násl.

Sv. Cyrilla Jerusalemského život a učení o Slovu vtěleném.

Napsal Dr. MARTIN MIKULKA.

(POKR.)

Vtělení nepřidalo přirozenosti božské žádné dokonalosti; Slovo bylo totiž *perfectum simpliciter* jakožto Bůh. »Těla plodí opět těla a při plození těl nutno je připustiti jakousi mezeru časovou; při plození Syna z Otce není rozdílu časového. Tam co se rodí, přichází na svět nedokonalé; Syn Boží však zplozen je dokonalý«⁶⁹⁵). Co je *perfectum simpliciter*, nepřipouští již nijakého zdokonalení; nemohlo tedy vtělením přidáno býti slovu přívlastků, poněvadž *addice* nedá se provésti mezi nekonečnou božskou a konečnou lidskou přirozeností; osoba božská nebyla souhrnem obou přirozeností, poněvadž bylo již předem vše v božské osobě samé, která »nezačala bytí svého teprve, když v Betlémě se zrodila«⁶⁹⁶).

Naproti tomu neztratila božská přirozenost ničeho na dokonalosti své spojíc se s konečnou přirozeností hypostaticky, protože nepřipouštělo toto spojení, aby se obě smíchaly nebo proměnily, nýbrž ponechalo každé z nich bytí vlastní. »Nepozměnil člověk Boha, nýbrž tak byl vzat, že pozměnil se v dokonalejšího a utvářil se v neskonale vyššího«⁶⁹⁷). Z těchto slov vyplývá také, že přirozenost lidská neztratila na své přirozené dokonalosti, ztrácejíc vlastní osobitost; to dalo by se jen tenkrát mysliti, kdyby zbavena byla vši personality; avšak na místo osoby lidské nastoupila v Kristu osoba božská, která tím zvýšila dokonalost přirozenosti lidské. Tento účinek vtělení krásně vyjádřen je slovy: »Jsa ve způsobu Pána a Boha, vzal Kristus nyní způsob (přirozenost) můj služebný na sebe, nezkrátiv své božské důstojnosti, nýbrž posvětiv hroudu mojí přirozenosti«⁶⁹⁸). Viditelně dostalo se sice jakési nové formy existenční osobě Slova přirozeností lidskou, skrze kterou působila na venek, jako duše působí tělem; ale forma ta neměla vlivu rušícího na skutky božské přirozenosti a osoby, jenom že učinila osobu božskou principem skutků Krista jako člověka. Proto správně zevšeobecněl způsob mluvy, dle něhož

⁶⁹⁵) XI. 7. — ⁶⁹⁶) XI. 20. Pohle, l. c. II. str. 61.⁶⁹⁷) Augustinus 83. Quaest. qu. 73 u Pohle, l. c.: Non immutavit homo Deum, sed sic assumptus est, ut commutaretur in melius et ab eo formaretur in ineffabiliter excellentius.⁶⁹⁸) Occ. 10.

skutky Kristovy jakožto člověka připisují se zároveň osobě božské: »Vidím nemluvně a poznávám v něm Boha, nemluvně kojené mlékem a živící svět, nemluvně plačící a udílející život a radost světu«⁶⁹⁹).

Sv. Cyrillu je samozřejmým, že vzala na sebe *druhá* božská Osoba člověčenství⁷⁰⁰), aniž by se chtěl zabývatí otázkou, mohla-li se státi i některá jiná z božských osob člověkem. Theologové nejsou ve věci této za jedno. Sv. Tomáš však dovozuje, proč právě Slovo se vtělilo, z jeho příbuzenství s lidskou přirozeností, jejíž podstatným znakem je právě, že je rozumná; Slovo je však rozumu příbuzno. Také Písmo sv. vystihuje tuto příbuznost přivlastňujíc Slovu i člověku jméno obrazu Božího; tak nazývá se Slovo »obrazem neviditelného Boha«⁷⁰¹), a o člověku se praví: »muž je obraz a sláva Boží«⁷⁰²). Má tedy Slovo s člověkem něco vzájemného, z čeho lze souditi, že pouze Slovo mohlo se státi člověkem, aby jej vykoupilo⁷⁰³). Proto již ve St. zákoně předpovídají proroci, že *druhá božská Osoba*, Syn Boží, právě stane se Messiášem: »Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe« (Žalm 2, 7); a v N. zákoně Bůh Otec nazývá Krista Synem svým: »Tento je Syn můj milý, v němž se mi dobře zalíbilo« (Mat. 3, 17).

Slovo samo stalo se tedy člověkem; avšak perichorese božských Osob žádá toho, aby obývaly jeho přirozenost lidskou i Otec i Duch sv., ne sice jako osoby, nýbrž proto, že se Synem mají nerozdílnou božskou podstatu. Proto výslovně učí Cyrill o Otcí: Vidíš Boha Syna, jenž má v sobě Boha Otce: jakoby chtěl skoro totéž říci, co pověděl v evangeliích: Otec je ve mě a já v Otcí (Jan 17, 21). Nepraví: Otec jsem já, nýbrž Otec je ve mně, a já v Otcí⁷⁰⁴). Proti obývání lidské přirozenosti Synovy třemi božskými Osobami jakožto takovými vyznívají všechna místa katechesí, která potírají patripassiány⁷⁰⁵). Kdyby bylo totiž člověčenství Kristovo společno Otcí i Duchu sv., následovalo by nutně, že Kristus je Otcem i Duchem sv., a utrpení stejným způsobem muselo by se přivlastniti všem božským Osobám⁷⁰⁶). Tu platí, co výslovně praví

⁶⁹⁹) Occ. 4. — ⁷⁰⁰) XI. 2, 4. — ⁷⁰¹) Kolos. 1, 15. — ⁷⁰²) I. Kor. 11, 7.

⁷⁰³) Sum. c. Gent. I. IV. c. 42. — ⁷⁰⁴) XI. 16. — ⁷⁰⁵) IV. 8, 9. XI. 13, 16, 17, 18. XV. 9. XVII. 34.

⁷⁰⁶) Toto obývání přirozenosti lidské připisuje však sv. Tomáš všem třem božským Osobám společně, poněvadž nemůže Osobu Boží

Cyryll: Bůh pravý je Syn, mající v sobě Otce, ne proměněn v Otce: neboť neoděhl se Otec v člověka, nýbrž Syn⁷⁰⁷), kterýmiž slovy výhradně Slovu připisuje se vtělení.

Tážeme-li se, co přimělo Slovo, aby se stalo člověkem, odpovídá nám pravouka, že pohnutkou vtělení byla nevypravitelná láska Slova k nám⁷⁰⁸). Nositelem lásky je však Duch sv., jenž vychází i od Syna; proto spolupůsobil při vtělení⁷⁰⁹) připravuje Slovu lidské tělo v lůně Panny. A tak stalo se, že bez přičinění muže mohl láskou Boží zroditi se Kristus, jehož porod v tomto smyslu nazývá se nejčistším a panenským⁷¹⁰). Poněvadž bez vůle mužovy utvořilo se tělo Kristovo, což nestává se v bytostech ostatních, nazývá se božský Vykupitel právem »sine manibus excisus lapis«⁷¹¹).

§ 16. *Christologie sv. Cyrilla.*

Rozumíme-li slovem *Christologie* nauku o Kristu, pravém Bohu a pravém člověku, snadno poznáme, o čem budeme pod tímto záhlavím jednati. Není účelem bodu prvního v tomto článku dokázati, že Slovo jako takové je pravý Bůh, nýbrž že i Kristus, jenž viditelným způsobem obcoval s lidmi, byl pravý Bůh, jsa v nejsv. Trojici druhou Osobou, jejíž božství jsme již dříve dokázali. V bodu následujícím zmíníme se pak zkrátka o pravé přirozenosti lidské v Kristu, poněvadž od její existence závisí jisté nauky, které jest nám o vtěleném Slovu vyvoditi jakožto výsledky obou pravých a neporušených přirozeností.

70. Kromě haeresí *ebionitských* (Praxeas, Noëtus)⁷¹²) popírali *ariáni* pravé božství osoby Kristovy, neboť dle jejich učení samo Slovo nebylo již soupodstatným s Otcem, bylo měnlivým, a tato změna Slova musela tím více nastati v okamžiku vtělení nebo spojení s Ježíšem vůbec⁷¹³). Otázka, byl-li Kristus pravým Bohem, je tak důležitá, že s ní stojí a padá křesťanství jako náboženství nadpřirozené. Od základu již vybudováno je na pravdě: *Ježíš Kristus je Syn Boha živého*, a že stalo se dogma o božství Kristově základnicí křesťanství, je odůvodněno, poněvadž a) vy-

od její podstaty odděliti; obývají-li tedy božské osoby přirozenost dle podstaty, následuje zároveň obývání dle osoby. Pohle, II. str. 67.

⁷⁰⁷) XI. 17. XVI. 13. — ⁷⁰⁸) Occ. 14. — ⁷⁰⁹) XII. 3. — ⁷¹⁰) XII. 32. —

⁷¹¹) XI. 3. XV. 28. M. 1. 8. — ⁷¹²) Sum. c. Gent. 1. IV. c. 28.

⁷¹³) Funk, Theol. Quartalschr., 1901. Článek cit. str. 417.

dával se Kristus za Boha a Syna Božího⁷¹⁴), b) apoštolé jako pravého Boha jej poznali a hlásali, c) církev vezdy věřila v něho jakožto pravého Boha. Jak osudným bylo by autoritě Vykupitelově, kdyby svědectví jeho mělo býti klamné! I ty nejhlubší pravdy, jimž obdivoval a podnes se obdivuje svět, jež proměnily by zemi v ráj, kdyby staly se sociálním majetkem lidstva celého, a které již samy o sobě, odezříme-li od vyššího poslání Vykupitelova, obsahují takovou znalost lidského srdce a lidské přirozenosti, takovou shodu se skutečným pokrokem, uzavírajícím všechny třídy lidské společnosti, že vymykají se schopnostem přirozeného poznání, pravdy vypočítané geniálním duchem i pro nejzazší okolnosti budoucna, ocitnuly by se v rušícím světle, které vrhalo by na ně doznání, že ten, jenž je hlásal, oklamal svět. Je možná, aby ten lží hledal spásu lidstva, jenž nazývá se autoritativně cestou, pravdou a životem? Celá pozdější historie stala by se řetězem nevysvětlitelných problémů, mezi nimiž prvními byly by tyto: Bylo možno, že nepoznal žádný z apoštolův osoby Kristovy ve světle pravém; že právě víra v Krista jako Boha s úžasnou rychlostí pronikla lidstvo, ač postavily se jí mravní a hmotné překážky prvního řádu v cestu; že svět právě idejí o Kristu-Bohu byl obrozen od základů svých a církev podržela schopnost oživující duchovně po celá století, jak ukázalo se vůči národům, kteří v divém zápasu porazili starou kulturu, poněvadž postavenou na výplodech ducha lidského? Nač tolik neproniknutelných záhad vnášeti do světových dějin, když lze všechny jediným výrokem Petrovým odhaliti: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého, o jehož oprávněnosti pochybovati nemáme příčiny leda tu, že nebylo nám dovoleno vlastními ústy jej vysloviti? V této přirozené nedůvěřivosti lidské obracíme zraky k církvi sv. a k těm mužům, k nimž ještě z blízka zazníval ohlas onoho výroku, utvrzující v pravdě.

Kristus sám zove Boha Otcem svým: »Nevěděli jste, že v těch věcech, kteréž jsou Otce mého, musím já býti«⁷¹⁵)? A na jiném místě praví: »Odneste tyto věci odtud, a nečiňte domu Otce mého

⁷¹⁴) Aby dokázal božství své, odvolává se Ježíš Kristus na původ svůj a staví posluchačům na oči svá díla, jež koná s Otcem společně, a která bez moci božské ani konati by nemohl. Srvn. Dr. Špaček, Božství Ježíše Krista, v Praze 1906, str. 25 a nn.

⁷¹⁵) Luk. 2, 49.

domem kupeckým⁷¹⁶). Někdo však mohl při slovech těch mysliti na jiného otce kromě na Otce nebeského; výslovně tedy hlásá, že mezi Otcem jeho a Stvořitelem a Zachovatelem světa rozdíl není: »Zdaliž nebývají prodáváni dva vrabečkové za jeden penízek? Avšak jeden z nich nepadá na zem bez Otce mého, jenž jest v nebesích⁷¹⁷). Ale také jiné pochybnosti staví se Cyrill na odpor, jakoby totiž nebylo rozdílů mezi přirozeným synovstvím jeho a synovstvím lidí, jež zakládá se na posvěcující milosti Boží; proti takové domněnce vysvětluje Cyrill výrok Kristův: »Vstupuji k Otci svému a k Otci vašemu⁷¹⁸) takto: »Nepraví: k Otci našemu, nýbrž čině rozdíl praví první, poněvadž je mu přirozeným: k Otci mému, jímž byl svou přirozeností, a připojuje: a k Otci vašemu, čímž jest adoptací⁷¹⁹).

I Otec vydává svědectví o Synu svém a Duch sv. potvrzuje toto svědectví, že viditelným způsobem sestupuje naň, co zatím slyšán je hlas Otcův: »Tentof jest Syn můj⁷²⁰); nepraví stal se Synem mým, poněvadž to bylo již dříve o něm řečeno: »na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh bylo Slovo⁷²¹). Kristus je tedy Slovo samo, o němž jsme dostatečně dokázali, že bylo pravý Bůh; proto co bylo dříve řečeno o Slovu, platí i o Kristu: je Stvořitelem věcí všech: »Buď viditelné buď neviditelné věci, buď Trůnové buď Panství, buď Knížata buď Mocnosti: všechno skrze Krista učiněno jest⁷²²). O něm jakožto o Pánu veškerenstva řečeno bylo dle evangelisty: »Onť zajisté vysvobodí lid svůj od hříchů jejich⁷²³): uvaž, jak může míti *lid svůj*, jenž není ještě zrozen, nebyl-li, než se zrodil⁷²⁴)! Právě okolnost, že byl, než se zrodil, kterou Cyrill často vytýká, identifikuje Krista se Synem Božím, který při vtělení s nebe sestoupil a stal se člověkem. Stvoření nemůže konsekventně dosíci Boha, leč »skrze Krista, skrze něhož je stvořeno⁷²⁵); v tomto smyslu praví o sobě Kristus: »já jsem dveře⁷²⁶), »nikdo nepřichází k Otci, ne-li skrze mne⁷²⁷); proto je blud proti přirozenému otcovství Božímu zároveň popřením Syna: Neboť kdo popírá Otce Kristova, jest nepřitelem Synovým⁷²⁸).

⁷¹⁶) Jan 2, 16. — ⁷¹⁷) Mat. 10, 29. — ⁷¹⁸) Jan 10, 17. — ⁷¹⁹) VII. 5, 6, 7.

⁷²⁰) Mat. 3, 17. — ⁷²¹) Jan 1, 1. III. 14. XII. 1. — ⁷²²) Kol. 1. 16. XI. 21.

⁷²³) Mat. 1, 21. — ⁷²⁴) X. 12. — ⁷²⁵) XI. 11. — ⁷²⁶) Jan 10, 9. — ⁷²⁷) 14, 6. — ⁷²⁸) VI. 12.

Sv. Petr jakožto hlava apoštolů doznává osvícen jsa od Otce: »Ty jsi Kristus« ; a ne to jedině, nýbrž připojuje též: »Syn Boha živého« ⁷²⁹). A Kristus ho za to chválí blahořeče mu; »slyš tedy, *kdokoli tedy vyzná Pána našeho Ježíše Krista jakožto Syna Božího, má podíl na blaženosti; kdo však popírá Syna Božího, je nešťastníkem a politování hodným*« ⁷³⁰). Z tohoto posledního výroku nad slunce jasněji vysvítá, jakou váhu klade Cyrill na víru v božství Kristovo, neboť činí věčnou blaženost na vyznání této pravdy závislou.

Učení o Kristu-Bohu trvalo vždy v církvi, neboť vždy vykládala se o Kristu prorocství starozákonní, a přece jednala tato o Messiáši jakožto pravém Bohu ⁷³¹): »Chceš se však dovědět, že Bohem je, jenž zplozen jsa od Otce potom stal se člověkem? Poslyš proroka: »Tentož je Bůh náš . . . Potom viděn jest na této zemi obcuje s lidmi« ⁷³²). Cyrillovo přesvědčení o pravém Bohu vtěleném dosahuje konečně výše doznáním, že nestydí se za to, *má-li klaněti se Ukřižovanému*, jelikož vidí v něm pravého Boha: *αὐτὸς ἦν ἡ ζώνη* ⁷³³). Sv. Pavel je také svědkem božství Kristova; byl totiž jeho pronásledovatelem a zázrakem stal se jeho vyznavačem, což bez moci Boží státi se nemohlo ⁷³⁴). Krista hlásali jako Boha apoštolé a vydali učení svému svědectví vlastní mučednickou smrtí ⁷³⁵).

Z uvedeného, jakož i z mnoha jiných míst, která nedají se všechna vtěsnati do rámce pojednání, vychází na jevo Cyrillova víra, jež nedá se ničím zviklati, že Kristus jsa Slovem vtěleným jest pravý Bůh. Více však než tato místa dokazuje učení jeho duch provívající katechese; moderní čtenář sobě sotva uvědomí, že čte kázání konaná před šestnácti sty lety, jež dle racionalistů vnesla prý v toto dogma novou nauku. Avšak ani v tom nelze souhlasiti, že před Cyrillem, tedy před dobou jeho, víra ta neexistovala jsouc založena teprve koncilem nicejským; sotva mohl by autor katechesí způsobem svým mluvit tak přesně o dogmatu

⁷²⁹) Mat. 16, 16. XI. 3. — ⁷³⁰) XI. 3. — ⁷³¹) XI. 15. — ⁷³²) Baruch 2, 36—38. — ⁷³³) XIII. 2, 9. — ⁷³⁴) X. 17, 18. 19.

⁷³⁵) X. 19. XIII. 37 praví o pohanech klanějících se bohům, o kterých vykládají, že byli omráčeni bleskem Jovišovým. srovnává je s křesťany klanějícími se Bohu vtělenému a ukřižovanému: *εἰ ἐκείνοι τοὺς κεραυνωθέντας θεομισεῖς προσκυνοῦντες οὐκ αἰσχύνονται, σὺ τὸν θεοφίλην καὶ υἱὸν θεοῦ τὸν ἐσταυρωμένον ὑπὲρ σοῦ προσκυνεῖν αἰσχύνῃ.*

eminentně nedostupném, kdyby v přesvědčení lidu nebylo dřímalo jádro jeho, jež vědecky zpracováno a učitelským úřadem uznáno bylo teprve 20 let před Cyrillem. Odkud také vysvětlí se historická pravda, že kdykoliv vystoupil v prvních třech stoletích některý muž popírající božství Kristovo, pokaždé bylo prohlášeno učení jeho za blud, nepřipustíme-li existence oné víry u činitelů církevních, kteří byli věrnými strážci víry dochované?

71. Trojí blud neuznával pravé lidské přirozenosti v Kristu: a) Dokéti — jméno kolektivné pro učení různých původců (Saturnin, Basilides, Marcion ve stol. 2., manichejci ve stol. 3. a 4.) — učili, že tělo Kristovo bylo pouhým preludem (*δόγμα, φάντασμα*), neb že bylo složeno z jakési látky nebeské⁷³⁶); Slovo, o němž praví Cyrill, že zrodilo se způsobem člověku přirozeným a tak přijalo člověčenství, nemohlo míti těla zdánlivého, nechceme-li popírati samo vtělení: »Ani zdánlivě ani preludem, nýbrž v pravdě stalo se vtělení, ani jako korytem nepřešlo Pannou tělo jeho, nýbrž skutečně vzalo na sebe tělo z ní a mlékem bylo živeno«⁷³⁷).

b) Gnostikové zavrhovali hmotu vůbec jako dílo zlého boha; bylo jim tedy nezbytně i Kristu upřítí pravé tělo, jež protiví se bohu dobrému a jež tento nenávidí. Cyrill nechápe takového smýšlení; neboť nic není na tomto díle (těle lidském) hanoby hodno, proč mohlo by se o něm říci, že má za původce princip zlý⁷³⁸); »neprav mi, prosím, že je tělo příčinou, proč hřešíš; je-li tělo příčinou hříchu, proč nehřeší mrtvý?«⁷³⁹) Naopak tvrdí sv. Otec, že nemůže míti Stvořitel za sebe nedůstojno, má-li ty údy přijati, jež kdysi stvořil, čině je údy svými, když se vtěluje⁷⁴⁰).

c) Chtějíce spojení Slova s člověkem vysvětliti, popřeli ariáni duši lidskou u Krista pravíce, že na její místo nastoupilo *Slovo jako forma Krista*⁷⁴¹). Jelikož však podle Cyrilla pozůstává přirozenost lidská z těla a z duše jakožto z části vespolek se doplňujících, bylo obojí i ve vtěleném Slovu; vylučují-li tedy ariáni duši v Kristu, nepřipouštějí v něm lidské přirozenosti. Kromě toho musí duše jakožto forma člověka býti téhož řádu s tělem, má-li slouiti integrující součástí člověka; že však Slovo není téhož řádu s tělem, vysvítá z toho, že popírá sv. Otec identičnost lidské duše s Duchem

⁷³⁶) Pohle, I. c. II. str. 20. — ⁷³⁷) IV. 10. — ⁷³⁸) IV. 22. — ⁷³⁹) IV. 23. — ⁷⁴⁰) XII. 26. — ⁷⁴¹) VI. 15.

sv., o kterém tvrdí, že má stejnou podstatu se Synem⁷⁴²). Nekoněčný Bůh nemůže tedy stát se formou konečného těla, což znamenali sami ariáni, kteří hleděli učiniti ze Slova stvoření, a zbaviti je tak božské přirozenosti, aby mohlo zastupovati duši.⁷⁴³)

Odpůrcem Ariovým byl zbožný biskup laodicejský, Apollinar Mladší⁷⁴⁴) († 390); rozpor, jenž povstal učením ariánským mezi Kristem a pravým Bohem, chtěl, aby rozvaděné biskupy sjednotil, rozluštiti tím, že popřel v Kristu pravou přirozenost lidskou. Stojе již vysoko v letech založil *nauku o trichotomismu ve vtěleném Slovu*, čímž měla býti zachována jeho sounpodstatnost s Otcem. Navazuje totiž na nauku platonskou o třech součástkách lidské přirozenosti: *σῶμα*, *ψύχη* a *πνεῦμα* čili *voῦς*, a spoléhaje zároveň na traducianismus nebo generatianismus pravil toto: Kristus měl sice lidské tělo a lidskou duši (*ψύχη*), avšak místo lidského *voῦς* nastoupilo Slovo. Toto učení snažil se doložiti sv. Janem 1, 14: »a Slovo tělem učiněno jest«. Slova »učiněno jest« vykládal v ten smysl, že z části v tělo, v člověka se proměnilo, jako se třeba praví (2, 9): voda proměnila se ve víno. Učením tímto chtěl vyhnouti se bludu Ariovu o subordinatianismu, zapomínaje však, že lidská přirozenost právě v *rozumné duši* má svůj podstatný znak a proto že s rozumnou duší popírá v Kristu přirozenost lidskou vůbec⁷⁴⁵). Jiným nedostatkem učení Apollinarova byla námitka, stotožňující přirozenost s úsobou; kdo učí, že byl *voῦς* v Kristu, tedy celá lidská přirozenost, ten hledá prý v něm dva Syny Boží, jednoho přirozeného a druhého adoptovaného, a v Bohu připouští čtyři božské Osoby. Vzal tedy Kristus na sebe pouze *σάρξ*, tělo oduševnělé; místo lidského *voῦς* však spojilo se s tělem božství Kristovo⁷⁴⁶).

S názorem tímto Cyrill nesouhlasí; ač byly katechese dříve konány, než Apollinar vystoupil veřejně, přece v nich dává Cyrill

⁷⁴²) XVI. 13. — ⁷⁴³) Summ. c. Gent. l. IV. de incarn. c. 32.

⁷⁴⁴) Na rozdíl od Apollinara Staršího, otce biskupova; Apollinar Starší podával křesťanům náboženské látky formou antiko-poětickou; z jeho spisů nezůstalo nám ničeho. Syn jeho, Apollinar Mladší, byl jedním z nejproduktivnějších spisovatelů, byl zbožný a ctnostný a s úmyslem dobrým hájil náboženských nauk. Proto jej ctíli i sami odpůrci.

⁷⁴⁵) Summ. c. Gent. l. IV. de incarn. c. 31—33.

⁷⁴⁶) Bardenhewer, Patrologie, str. 211 a 212 Co týká se traducianismu a generatianismu v systému Apollinárově, viz Schütz, „Gen. u. Kreat.“ Anticelsus 1842. IV. str. 34—74.

na jevo, že Kristus jako pravý člověk a pravý Bůh je jedna a táž Osoba božská, která je přirozeným Synem Božím ⁷⁴⁷); na druhé straně nerozeznává Cyrill tři ustavujících částí v člověku, nýbrž dvě, nečiní rozdíl mezi ψύχη a πνεῦμα, výslovně podotýká, že skládá se člověk z těla a z duše ⁷⁴⁸) pouze, a nazývá je duši lidskou duši *rozumnou*: »Věz též, že je duše tvá samostatná . . . ζῶον λογικόν, bytost neporušitelná« ⁷⁴⁹). Ač zastává se pravé přirozenosti lidské v Kristu proti bludařům: Umlknětež haeretikové, kteří nepřipouštíte člověčenství (humanitatem) ⁷⁵⁰), tvrdí, že je přece v něm pouze jedna osoba, jak později ještě ukážeme a jak vysvitne také z této úvahy. Dokazuje totiž ex professo v kat. X., že Ježíš Kristus existoval od věčnosti u Otce jakožto Slovo, po němž toužili patriarchové a proroci (n. 6—9); tento očekávaný Messias mluvící ve St. z. přišel vtělením mezi nás a na jednu osobu s osobou Slova vztahovala prý se slova andělova: »Zvěstuji vám radost velikou; neboť narodil se vám dnes Kristus Pán v městě Davidově« ⁷⁵¹) Ač učí tedy skutečné přirozenosti lidské v Kristu, nepřipouští dvou Synův a čtvrté Osoby božské, čímž nepřímo popírá nauku Apollinarovu. (POKR.)

Milost posvěcující účasti na životě Božím.

Napsal P. CYRILL JEŽ T. J.

(POKR.)

Co znamená slovo dědicové Boží a spoludědicové Ježíše Krista? Děditi znamená obdržeti odkazem něco, co jest jinému vlastní. Děditi něco od Boha znamená státi se *účastným* něčeho, co jest Bohu vlastní (jelikož Bůh nemůže se ničeho, co jest mu vlastní, úplně zřící). V listě k Titovi 3, 7. praví sv. Pavel zcela zřetelně, čeho dědici mají se státi lidé z Boha znovuzrození, totiž ζωῆς αἰωνίου, života věčného. Život Boží však záleží v bezprostředním poznání sebe sama a v lásce k sobě z poznání toho plynoucí. Tedy lidé z Boha znovuzrození jako dítky Boží stanou se po smrti účastnými bezprostředního patření na Boha.

⁷⁴⁷) Ὁ γὰρ σκοπὸς ἡμῶν ἀποδείξει, ὅτι ἦν παρὰ τῷ Πατρὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. X. 8.

⁷⁴⁸) IV. 18. — ⁷⁴⁹) IV. 18—26. 18: διπλοῦς ἄνθρωπος καθ' ἑστέγκας, ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συγκείμενος.

⁷⁵⁰) XII. 33. — ⁷⁵¹) X. 10.

Jelikož tento vnitřní nadpřirozený dar Boží, kterým jsou lidé z Boha zrozeni a stávají se dětmi Božími, nazývala církev sv., sv. Otcové a theologové vždy milostí posvěcující, docházíme k závěru, že milost posvěcující vede člověka k bezprostřednímu patření na Boha, k účasti na životě Božím. A sice milost posvěcující jest k tomu podmínkou naprosto nutnou, protože Pán Ježíš pravil Nikodemovi: »Amen, amen pravím tobě, nenarodí-li se kdo znova z vody a Duchu sv., nemůže vjítí do království Božího«. (Jan 3, 5.) Myslí zde Kristus Pán křest sv., jímž se uděluje milost posvěcující.

Abych zrození člověka za dítě Boží, mající v budoucím životě bezprostředně patřiti na Boha, poněkud více objasnil, chci dle učení theologů nauku o milosti posvěcující, již se zrození to stává, poněkud obšírněji rozebrati.

Co znamená ono narození duše z Boha? Narození vůbec jest takový původ bytosti živé z jiné bytosti živé, kde ona obdrží z její vlastní podstaty přirozenost stejného řádu (nebo, jak dí theologové ustálenými termíny latinskými: origo viventis a vivente tamquam a principio conjuncto (i. e. ex substantia) in similitudinem naturae.) Plozením konečných bytostí a věcí povstávají nová individua mající přirozenost specificky stejnou jako rodičové, ale počtem novou. Boží přirozenost nemůže se množiti; jsouc neskončeně dokonalá může býti počtem jen jedna. Proto i tři božské osoby mají jen jednu společnou přirozenost božskou.

Milostí posvěcující, již se člověk dle Písma sv. z Boha zrozuje, neobdrží tedy od Boha novou přirozenost takovou, která by byla s Boží přirozeností úplně stejnou. Proto nemůže se zrození duše z Boha omilostněním rozuměti v úplném slova toho smyslu, a tudíž člověk nemůže také býti dítětem Božím v úplném smyslu toho slova, t. j. dítětem přirozeným, jakým jest druhá božská Osoba.

Mimo synovství v úplném smyslu známe ještě synovství pocházející z adoptování čili z přijetí za svoje dítě někoho, jenž přirozeným dítětem není. Dítě toto splyne jakoby v jednu rodinu s těmi, od nichž bylo adoptováno, oslovuje je slovy »otče«, »matko«, má i právo na jejich dědictví. O takových manželích může se říci, že ono dítě zrodili duchovním způsobem, totiž

láskou, jež jim byla pohnutkou, by je přijali za své a dali mu právní nároky na svůj majetek (Hurter: Theol. dogm. comp. III. n. 188).

Jelikož zrození z Boha milostí posvěcující nelze rozuměti v úplném slova smyslu, třeba je vykládati jako adoptování. Bůh Otec má jen jediného přirozeného Syna, který je Bůh z Boha, Světlo ze Světla, Bůh pravý z Boha pravého, spolupodstatný Otci, přijímá milostí posvěcující lidi za své děti adoptované, činí je spolubratry svého jednorozeného Syna a dává jim právní nároky na dědictví božské, na účast bezprostředního patření na svoji božskou velebnost. »Poslal Bůh Syna svého, abychom zvolení za syny přijali« (ut adoptionem filiorum reciperemus — *ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν* — Gal. 4, 4 *υἰοθεσία* = přijetí na místě syna, adoptování). »Nebo kteréž předzvěděl, (ty) i předzřídil, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho, aby on byl prvorozený mezi mnohými bratřími«. (Řím. 8, 29.)

Jelikož Bohu nic jiného k tomuto skutku není pohnutkou, leč jeho nekonečná láska, může se říci, že Bůh přijímaje rozumné tvory za adoptované děti, zrozuje je svojí láskou.

Než zde třeba poznamenati, že *zrození duše z Boha milostí posvěcující, třebas nemůže se nazvati zrozením v úplném slova smyslu, nýbrž jen adoptováním, přece praví o mnoho více, nežli adoptování, které se děje mezi lidmi.* S. Thom. p. 3 q. 23 a. 1. ad 2.: »Více znamená přijetí za dítě (adoptování) od Boha, nežli od lidí, protože Bůh člověka, kterého za své dítě přijímá, darem milosti schopným činí, aby dosáhl dědictví nebeského; člověk však, koho za své dítě přijímá, nečiní schopným, nýbrž spíše volí jej již schopného k tomu za své dítě«. (Srov. P. Špaldák: Nauka kat. církve o milosti, str. 38)⁸⁾.

Adoptování totiž předpokládá u toho, jenž má býti adoptován, *stejnou přirozenost.* Adoptovati mohou manželé jen osobu lidskou, která totiž má s nimi stejnou přirozenost. Ani bytost, jež má přirozenost vyššího řádu (na př. anděla), ani věc mající přirozenost nižšího řádu (na př. pouhého živočicha), nemohou lidé přijati za

⁸⁾ „Plus habet adoptio divina, quam humana, quia Deus hominem, quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem caelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum, quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando“.

svoje dítě. *Jelikož manželé, kteří adoptují dítě, jeho přirozenosti mu sami nedali, nýbrž ji již předpokládají, nedávají mu adoptováním žádné nějaké dokonalosti fyzické, nýbrž jen morální.* Svazky, které je s adoptovaným dítětem vízí, jsou řádu pouze morálního, t. j. svazky lásky a svazky právními.

Také od Boha může býti za dítě adoptován jen ten, kdo má s ním přirozenost podobnou, přirozenost stejného řádu, božského řádu. Toho však žádný tvor ze sebe, svými přirozenými vlastnostmi, míti nemůže. Proto *Bůh tvorům, jež za dítky chce přijati, musí nejdříve dáti novou dokonalost fyzickou* (fyzickou zde nemyslí se v protivě k duchovní, nýbrž k morální). Tato nová fyzická dokonalost, třebaš není přirozenosti Boží podobná dokonale v celé její nekonečnosti, musí jí přec tak býti podobnou, aby byla jejím formálním obrazem, aby s ní byla specificky stejného řádu, aby pozvedala člověka do řádu božského a učinila ho takto schopným býti adoptovánu za dítě Boží. *Tato nová fyzická vlastnost, pozvedající člověka do řádu Božího, jest milost posvěcující. Nauka, že milost posvěcující nezáleží pouze v nějakém novém morálním vztahu člověka k Bohu, nýbrž že jest novou fyzickou dokonalostí řádu božského, byla od některých theologů neprávem popírána.* Tak na př. Berti, Morinus, Amort se domnívali, že milost posvěcující záleží pouze v novém morálním vztahu k Duchu sv. Že tento názor je nesprávný, plyne již z toho, že nový nadpřirozený vztah k Bohu musí míti nějaký realní nadpřirozený podklad v duši. (Pesch: Praelectiones dogmaticae V. (ed. 2.) p. 172.)

Baius tvrdil, že milost posvěcující záleží pouze v úkonech poslušnosti vzhladem k zákonu Božím. Než toto učení bylo od církve jako bludné zavrženo. Nesprávnost jeho je patrna hlavně z toho, že milost posvěcující jest něco v duši trvalého, kdežto úkony jsou přechodné.

Nejvíce snížili pojem o milosti posvěcující protestanté a kalvinisté tvrdíce, že omilostněním nestává se s člověkem žádná vnitřní změna, nýbrž jen zevnitřní. Po ospravedlnění trvají dle nich v duši lidské i všechny těžké hříchy dále. Bůh pouze prohlásil, že pro zásluhy Ježíše Krista nebude omilostněného člověka pro jeho hříchy trestati.

Toto učení jako kacířské zavrhl sněm trid. sess. VI. can. 11. »Kdo by řekl, že lidé ospravedlnění bývají pouhým přiřknutím spravedlnosti Kristovy, aneb pouhým odpuštěním hříchů, bez milosti a lásky, která v srdcích skrze Ducha sv. bývá rozlita a v nich *zůstává*, anebo že milost, kterou býváme ospravedlněni, jest pouhá přízeň Boží, budiž z církve vyobcován«⁹⁾).

A římský katechismus o této věci píše: »Jest však milost, jak tridentský sněm pod trestem vyobcování z církve všem věřiti rozkázal, nejen odpuštěním hříchů, nýbrž dokonalost božského řádu v duši tkvící a jako nějaký lesk a světlo, které všechny skvrny duší našich ničí a zároveň duše krásnějšími a zářnějšími činí«. (II. 2, 50.)¹⁰⁾

Podle učení katolického je tedy milost posvěcující nová vnitřní nadpřirozená dokonalost duše, povyšující ji do řádu božského. Milost posvěcující není sice přirozenost Boží sama, jest však tak dokonalým jejím obrazem, že *člověk jí stává se přirozenosti Boží účastným*. Sv. Petr dí: »Milost vám a pokoj naplněn buď v poznání Boha a Krista Ježíše Pána našeho: skrze nějž nám velmi veliká a drahocenná zaslíbení daroval (Bůh), abyste skrze ně božské přirozenosti účastni učiněni byli« (2. Petr. 1, 2—4). Již z listu k Řím 5. jsme viděli, že největší dar, který skrze Ježíše Krista Bůh dal lidem, jest milost posvěcující. Všechny ostatní dary nadpřirozené dle učení církve sv. a theologů směřují k nabytí a rozmnožení milosti této. Sv. Petr zde dí, že skrze největší dar zaslíbený lidem skrze Ježíše Krista stávají se tito účastnými přirozenosti božské. Tedy myslí tím aspoň na prvním místě milost posvěcující. Že milostí posvěcující povýšení jsou lidé do řádu božského a že se jí stávají účastnými přirozenosti Boží, o tom mluví

⁹⁾ „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaeret; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s.“

¹⁰⁾ „Est autem gratia, quemadmodum tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsaque animas pulchriores et splendidiore reddit“. (P. 2. c. 2, n. 50.)

sv. Otcové na velmi četných místech a způsobem velmi krásným. Uvedu zde aspoň některé ukázky toho:

Sv. Ambrož, epist. XLIII. c. 10.: »Nač bych o tom se zmiňoval a tě ustavičně upozorňoval, že Bůh učinil člověka účastným Boží přirozenosti, jak čteme v listě Petrově (II. Petr. 1, 4)? Pročež ne nadarmo kdosi praví: Jeho zajisté i plémě jeho jsme. (Skutk. 17, 28.)« [Migne PP. Lat. 16, 1132.]¹¹⁾

Jan Damasc., De fide orthodoxa lib. IV, cap. 13. C.: »Dal nám tedy, jak jsem pravil, druhé zrození, abychom... z něho zrozeni jsouce, jemu se stali podobnými«. (Migne PP. Gr. 94, 1138.)¹²⁾

Cyrill Alex., in Joa. Ev. 1, 12.: »Jeho účastnými jsouce učiněni skrze Ducha sv. znamení jsme obdrželi jeho podobnosti a vzoru onoho obrazu jsme dostoupili, k němuž dle Písma sv. (Žid. 3, 14) stvoření jsme«. (Migne PP. Gr. 73, 154.)¹³⁾

Maximus, Diversa capita ad theol. n. 62.: »Pevnou důvěru v lidské přirozenosti, že povýšena bude do řádu božského, budí to, že Bůh člověkem se stal.« (Migne PP. Gr. 90, 1203.)¹⁴⁾

Cyrill Alex., Thesaurus; Ex ep. ad Eph.: »Poněvadž sám jest Bůh (totiž Duch sv.) a z Boha vychází, bývá do srdcí těch, kteří ho přijímají, jako vošková pečet neviditelně vtisknut a při-

¹¹⁾ „Quid illa attexam, et quasi toto stadio te urgeam, quod hominem Deus divinae fecit consortem naturae, sicut in epistola Petri legimus (II. Petri 1, 4)? Unde non immerito quidam ait: Cuius et genus sumus (Act. XVII. 28); dedit enim nobis de cognatione sua, et rationabilis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum, in quo et vivimus et sumus et movemur“. (Migne PP. Lat. 16, 1132.)

¹²⁾ „Nobis itaque secundam, ut dixi nativitatem dedit, ut... ex ipso geniti, similes ei efficiamur (ἐνα... ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντες, ὁμοιωθῶμεν αὐτῷ)“. (Mign. PP. Gr. 94, 1138.)

¹³⁾ „Participes enim eius (Dei) facti per Spiritum (μέτοχοι γὰρ γεγονότες αὐτοῦ διὰ τοῦ Πνεύματος) obsignati sumus in similitudinem cum ipso, et ad exemplarem formam illius imaginis conscendimus, ad quam nos quoque factos esse ait Scriptura. Sic enim tandem veteri naturae pulchritudine recuperata, et ad divinam illam reformati naturam (καὶ πρὸς τὴν θείαν ἐκείνην ἀναμορφωθέντες φύσιν) ea mala superabimus, quae nobis ex praevaricatione contigerunt“. (Hebr. 3, 14.) (Migne PP. Gr. 73, 154.)

¹⁴⁾ „Firmam consequendae deificationis fiduciam praebet humanae naturae (βεβαία πίστις ἐστὶ τῆς πρὸς ἐκθέωσιν ἐλπίδος τῇ ψύσει τῶν ἀνθρώπων) quod Deus homo factus est; tantum eius humanitatis causa deum faciens hominem, quantum ipse homo est (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνανθρώπησις, τοσοῦτον θεὸν ποιοῦσα τὸν ἄνθρωπον, ὅσον αὐτὸς γέγονεν ἄνθρωπος). Nam qui sine peccato factus est homo, citra omnem mutationem in deitatem, naturam deificabit (τὴν φύσιν θεοποιήσει) tantumque propter se provehet, quantum se ipse hominis gratia demisit“. (Migne PP. Graec. 90, 1203.)

rozenost naši zdobí, sebe sama a svoji podobu jí sděluje, krásu svou v ní kreslí a obraz Boží člověku vrací«. (Migne PP. Gr. 75, 610.)¹⁵⁾

A týž Cyrill Alex. praví jinde (in Is. lib. IV. or. 2.): »Formatur unusquisque in utero matris suae et haec via terrae incolas ducit eo, ut sint essentiae participes. Formatur item in filium Dei, intelligibiliter informatus, divinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, qua virtutum ornatu in animis hominum inhaeret ac insidet. Haec autem pulchritudo intelligi potest spiritalis. Formantur etiam velut in Christo per sancti Spiritus participationem ad ipsius speciem. Scribit siquidem ad Gallatas divinus Paulus: ‚Filioli, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis‘. Formatur autem in nobis Christus, sancto Spiritu nobis *divinam quandam formam per sanctificationem et iustitiam indente* (ἐπιέντος ἡμῶν τοῦ ἁγίου Πνεύματος θείαν τινὰ μόρφωσιν, δι’ ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης). Sic enim, sic in animis nostris elucet character substantiae Dei ac Patris: reformante, ut dixi, sancto Spiritu nos per sanctificationem in ipsum. (Οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετέροις ἐμπρέπει ψυχαῖς ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἀναμορφοῦντος ἡμᾶς, ὡς ἔφηρ, τοῦ ἁγίου Πνεύματος δι’ ἁγιασμοῦ πρὸς αὐτόν). Migne PP. Gr. 70, 955.

Jak zřetelně praví se zde, že právě *milostí posvěcující* stáváme se účastnými přirozenosti božské, jí že jsme povýšeni do řádu božského, nabýváme zcela zvláštní podobnosti s Bohem!

Ve všech tvorech jeví se sice jakýsi odlesk dokonalostí Božích, než milost posvěcující dává duši tak velikou podobnost s přirozeností Boží, jaká v žádném tvorů dle přirozených jeho vlastností není, ani býti nemůže. »V tom tedy záleží účast na Boží přirozenosti, jež milostí se nám sdílí, že naše přirozenost dostává dokonalost vlastní přirozenosti božské a božství tak se stává podobnou, že právem dle sv. Otců může se říci, že byla povýšena do božského řádu čili Bohu přizpůsobena«. ¹⁶⁾

¹⁵⁾ „Cum ipse sit Deus (totiž Sp. S.) et ex Deo procedat, in cordibus eorum, qui ipsum suscipiunt, velut cera invisibiliter instar sigilli imprimitur: et naturam nostram per communicationem similitudinemque sui, et archetypi pulchritudinem depingit, Deique imaginem homini restituit. Quomodo igitur erit creatura is, per quem natura humana ad Dei imaginem reformatur, utpote Dei particeps facta (ὡς Θεοῦ γενομένη μετοχός“. (Migne PP. Graec. 75, 610.)

¹⁶⁾ „Darin liegt also die Theilnahme an der göttlichen Natur, die uns durch die Gnade zu Theil wird, dass unsere Natur eine der göttlichen

Z toho, co bylo řečeno, je viděti, že adoptování za dítě Boží milostí posvěcující praví o mnoho více, nežli adoptování lidské, že se v určitém stupni blíží přirozenému zplození, ačkoli nedosahuje úplně jeho dokonalosti. Jest, jak praví sv. Lev Vel., analogií a jakousi účastí zplození druhé božské Osoby z Otce. Leo M. serm. 21. in nativ. Dom.: Adepti participationem generationis Christi carnis renuntiemus operibus. (Migne PP. Lat. 54, 192.) (Conf. Hurter: Theol. dogm. comp. III. n. 194.; Mazzella: De gratia Christi n. 1014.)

Milostí posvěcující stává se tedy duše účastnou samé přirozenosti Boží, ovšem ne úplně, nýbrž jen z části. *Některé vlastnosti přirozenosti Boží jsou totiž Bohu tak výlučně vlastní, že ani jeho všemohoucností žádný tvor jich účastným státi si nemůže.* Takovou vlastností jest na př. naprostá nezávislost. Ani žádnou milostí nemůže Bůh způsobiti, by se stal tvor účastným jeho naprosté nezávislosti. Podobně Bůh žádného tvora nemůže učiniti účastným své nekonečnosti. Bytost nekonečná a naprosto nezávislá může býti pouze jedna — totiž Bůh sám. (Mazzella: De gr. Ch. n. 1001.) (POKR.)

Má člověk svobodnou vůli?

Napsal Dr. JOS. NOVOTNÝ, professor morálky v Hradci Králové.

(POKR.)

Slyšme ještě jiného našeho deterministu, prof. Dr. Masaryka, jak on soudí o svobodě vůle. Ve svém spise *Selbstmord*, str. 236, píše: »Deshalb aber, weil wir immer dem stärksten Motiv folgen, sind wir nicht blind, denn es wirken auf uns auch andere Motive: *wir überlegen vor der Entscheidung und wählen, suchen dasjenige Mittel, welches dem Zwecke am besten entspricht. Die Wahl fällt nach unserem Charakter aus, diesen bilden wir aber zum grossen Theile selbst.* Wir sind für einen schlechten

eigenthümliche Beschaffenheit annimmt und der Gottheit so ähnlich wird, dass man nach den hl. Vätern mit Recht sagen kann, sie sei vergöttlicht, oder Gottförmig geworden.“ „Die Vergöttlichung“, sagt der hl. Dionysius, „ist die grösstmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott“. (Eccl. hier. c. 1, § 2. Nieremberg-Scheeben: Die Herrl. d. göttl. Gn. 46.) Conf. Franzelin: De Deo trino p. 560; Mazzella: De gratia Christi n. 1000.

Willen nicht minder verantwortlich, wie für ungenügende logische Denkoperationen«. A na str. 238. píše: »Das Wort Freiheit wird gewöhnlich dem Indeterminismus gleichgesetzt, aber mit großem Unrecht. Mit dem Begriff der Freiheit verbinden wir den Begriff einer gewissen Macht... Wo Freiheit besteht, besteht auch eine gewisse Zurechnung, Verantwortlichkeit, die besteht aber nur mit Determinismus«. Tak píše »ein entschiedener Determinist«. Laskavý čtenáři, vyber si z toho — můžeš-li — něco určitého, přesného. Je to determinismus a není to determinismus, je to svoboda a není to svoboda:

Prof. Masaryk, aby ušel výtce fatalismu, ku kterému každý determinismus v důsledcích vede, musí připustiti svobodu; ale jak to udělati, aby to nebyla svoboda indeterministická? Indeterminismus líčí jako nahodilou, bezdůvodnou volbu; to však, jak jsme ukázali, je nesprávné, tomu náš indeterminismus neučí; a pak svobodu, jen aby ji nějak s determinismem v souhlas uvedl, tak kroutí a nejasně vyjadřuje, že vlastně nevíme, co si pod ní máme mysliti. Praví, že před rozhodnutím uvažujeme a volíme; mohu-li však uvažovati, voliti, nejsem determinován, jsem svoboden. Dále praví, že volba vypadne zpravidla dle našeho charakteru, a ten že si tvoříme z velké části sami. V tom je nedůslednost. Neboť mám-li svobodu vypěstovati si svou povahu, pak musím míti rozhodně také svobodu ve volbě jednotlivých činův. Neboť čím pak se dá povaha pěstovati? Ne-li opakováním určitých činův? Jsem-li však svoboden ve volbě určitých činů, proč bych neměl býti svobodným ve volbě jiných úkonův? Buďto musím přiznati pravou svobodu vůle vůbec, nebo ji zcela zavrhnouti. Neboť nejsem-li svoboden v jednotlivých úkonech, nemohu též vypěstovati svou povahu, jsem nutně determinován. Jsem-li však determinován, nemohu pak vůbec mluvit o svobodě, přičetnosti, zodpovědnosti.

Dr. Masaryk uznává též jen jakousi prostředční svobodu a zodpovědnost, ta však nutně vyžaduje a předpokládá bezprostřední svobodu vůle. A jako Dr. Masaryk, podobně Kant (Kritik der praktischen Vernunft, IV. str. 216 a násl.), Schelling (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, VII. str. 383 a násl.) a Kuno Fischer (Über die Freiheit str. 42) prohlašují úkony lidské za

nutné výsledky nejsilnějšího motivu a lidské povahy, a přiznávají též člověku svobodu, povahu si vypěstovati.

Ještě některé doklady, že odpůrci svobodné vůle ani v theorii nemohou se obejít bez svobody vůle. Sám Kant přiznává: »Es ist eben auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuverneüfeln.« (Kritik der prakt. Vernunft, IV. 84.)

Prof. Paulsen je též determinista; jak možno však srovnati s determinismem tyto jeho výroky?: »Der Mensch wird nicht durch Triebgeföhle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Zweckgedanken.« »Der Mensch vermag in jedem Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich zu legen, und darum ist er verantwortlich für jede einzelne Lebensäußerung.« »Daran ist nicht zu zweifeln, dass der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten kann. Er kann durch Versagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln.« »Wer ein anderer werden will, der kann es, nur muss es freilich ein ernsthafter Wille sein.« (System der Ethik. I. 439.) A ještě podařenější výrok deterministy. Haacke píše: »Der Wille ist unabänderlichen Gesetzen unterworfen. Ein Hin- und Herschwanken gibt es für ihn nicht. Also ist er frei.« (Die Schöpfung der Menschen und seiner Ideale. 1895, str. 410: Viz: Cathrein: Moralphilosophie, str. 34.)

Renard odpovídá na otázku, je-li člověk svoboden, takto: »Ano, řekneme, člověk je svoboden chvílemi a měrou ustavičně proměnlivou; jakožto individuum stává se svobodným přecházeje z dětských let do věku dospělého, cviče se mysliti a chtíti, nabývá vlády nad sebou, přemáhaje své zvyky a pokušení; jakožto druh stává se svobodným tou měrou, jak se šíří známost spravedlnosti a pravdy a lásky k nim. Rozumí-li se však svobodou nespřávně schopnost chtíti bez důvodu, voliti bez pohnutky mezi dvojitým rozhodnutím, konati libovolně, any jsou dány tytéž okolnosti, nějakou věc nebo její opak, ne a stokrát ne, člověk není, nebyl a nebude svoboden nikdy. Jest ve všem svém konání, od prvního do posledního, od nejvážnějšího do nejnepatrnějšího, determinován vnitřními nebo vnějšími, viditelnými nebo skrytými příčinami, které jej oplétají sítí, z níž není vymotání.« (V cit. sp. str. 213.)

Goethe poznamenává : »Alles, was Meinungen sind über die Dinge, gehört dem Individuum an, und wir wissen nur zu sehr, dass die Ueberzeugung nicht von der Einsicht, sondern von dem Willen abhängt, dass niemand etwas begreift, als was ihm gemäß ist und was er deshalb zugeben mag.«

A Rousseau za třetí článek víry prohlašuje : »Der Mensch ist frei in seinen Handlungen und als solcher beseelt von einer immateriellen Substanz.« (Viz: Dr. Schanz : Apologie des Christenthums. 1895, str. 322.)

Když tedy všichni lidé na světě, vyjímajíc blázny, jsou si vědomi své svobodné vůle ; když i upírači svobodné vůle v praktickém životě, zvláště jde-li o jejich osobu, svobodu vůle u jiných předpokládají a vlastní přirozenost jim ji hlásá; když ani v theoretických svých pojednáních bez pojmu svobody obejítí se nemohou a nějakou svobodu u člověka připustiti jsou nuceni — v čem však tato svoboda spočívá a jak ji sloučiti s determinovaností vůle, přesně podati nedovedou, a nejružnější, sobě odporující názory u nich nalézáme — co je moudřejšího : přikloniti se ku všeobecnému názoru lidstva, přijati svobodu vůle, jak přirozenost lidská sama o ní svědčí, uznati ji za skutečný fakt — nebo přidržeti se těch, kteří svobodu vůle považují v theorii za illusi, za klam, ale v praktickém životě svobodu u sebe i u jiných uznávají a dle ní se řídí, ba ani v theorii bez svobody vůle obejítí se nemohou, za nutnou podmínku mravního života ji uznávajíce ?

Přejdeme k dalšímu důkazu — *metafysickému* — který je vzat z povahy rozumu a vůle lidské. Člověk má rozum; rozumem je schopen poznávati a rozeznávati mezi jednotlivými dobroty, uvažovati, které z nich přináší větší nebo menší prospěch, co více přispívá k naší blaženosti, kterému z nich má se dáti přednost před druhým. S touto mohutností nutně musí býti spojena schopnost, voliti mezi jednotlivými dobroty. Kdyby neměl člověk svobody volby, kdyby nutně v každém případě k bažení po určitém dobru byl determinován, ono rozeznávání mezi jednotlivými dobroty bylo by bezúčelné, nemohlo by se vůbec vysvětliti, proč Stvořitel rozum k tomuto rozeznávání uschovil.

Vůle následuje poznání rozumu; poznání rozumové musí předcházeti; vůle je facultas coeca: důvod jejího rozhodnutí spočívá

v rozumu. »Charakteristickou předností poznání rozumového«, píše Dr. Gutberlet, »před smyslným spočívá ve tvoření všeobecných pojmův. Nepoznává jen jako zvíře to neb ono dobro, nýbrž dobro vůbec, a tím každé dobro. Jelikož vůle žádost svou tak daleko rozšiřuje, jak daleko rozum přiměřená dobra jí představití může, patrně, že žádost vůle směřuje k dobru všemu. Byť i sebe více dober dosáhla, byť i sebe většího dobra došla, rozum představuje jí ještě více, ještě vyšší dobra. Z toho patrně, že žádost vůle nemůže stanouti u konečného některého dobra, nýbrž jen u dobra nekonečného, souhrnu všech dober.« (V cit. spis. str. 25. a násl.)

Jen toho dobra, které by rozum poznával a vůli předkládal jako naprosto dokonalé a k blaženosti naprosto nutné, vůle nutně nemohla by nechtíti. Náklonnost vůle k některému dobru odpovídá úsudku rozumu o nutnosti jeho k blaženosti naší. Rozum však poznává, že dobra konečná jsou pouze kapkou dobra, že nevyplňují nekonečné žádoucí vlohy duše, aniž jsou k blaženosti naprosto nutná. Nad to poznává při každém dobru konečném dvojí stránku; soudí, že s jedné stránky určité věci bylo by si přát, s druhé zase vidí na ní něco nepříjemného, něco, co člověka odstrašuje. S jedné strany poznáváme na př. krásu a vznešenost ctnosti, cítíme touhu po ní, s druhé strany odstrašuje nás sebezápor, přemáhání, oběti, kterých ctnost vyžaduje. Každé konečné dobro má své dobré i stinné stránky, při každém objevuje se nám zpravidla nějaká stránka újemná, nějaký nedostatek.

Když tedy vůle řídí se rozumem, a rozum poznává, že žádné ze stvořených dober není dobrem svrchovaným, nýbrž že všecka mají jakési nedokonalosti, nemůže tedy žádné z nich vůli nutně determinovati, žádné z nich nemá tolik dobra v sobě, aby vyvolalo čin nezbytný. S té stránky, pokud dobro konečné jeví se vůli jako nedokonalé, částečně zlé, může vůle dobra toho nechtíti, může je zavrhnouti. Ve volbě konečných dober je svobodna.

Pravdu tuto vyjadřuje Lorenzelli krátce takto: »Nulla naturali necessitate voluntas fertur ad bona particularia: his enim non est apta nata voluntas adhaerere primo et per se, sicut verificatur de appetitu sensitivo, sed secundo et ratione alterius, scilicet ratione finis, seu beatitudinis, ad quam referantur.

Quapropter sicut intellectus adhaeret necessario primis prin-

cipiis et conclusionibus necessario connexis cum illis, quarum tamen connexio per demonstrationem fuerit clarificata; non autem necessario adhaeret conclusionibus *dialecticis*, aut non demonstratis tamquam ex necessitate connexis cum primis principiis: ita voluntas necessario adhaeret ultimo fini; bonis autem particularibus, vel non habentibus necessariam connexionem cum beatitudine, quatenus vel non sunt *obiectum* beatitudinis, vel non necessario connexa cum objecto verae beatitudinis, vel habentia quidem necessariam connexionem cum vera beatitudine, sicut bona, quae hominem Deo coniungunt, sed nondum certificata per divinam visionem tamquam necessaria ad veram beatitudinem, his omnibus inquam non adhaeret ex necessitate naturali; quia vel sine eis beatitudo esse potest, vel saltem apprehendi potest possibilis sine ipsis, aut non est necessarium haec apprehendere sicut necessaria ad beatitudinem.

Electio igitur omnium particularium bonorum et particularium operationum sive ipsius voluntatis, sive rationis nostrae, remanet in potestate ejusdem voluntatis, immunis a qualibet necessitate *naturali* sive absoluta.* (Philosophiae theoreticae institutiones. Romae 1896, p. 402—403.)

I z oné nenasytné touhy po dokonalé blaženosti lze dokázati, že člověk ve volbě dober konečných není determinován.

Vůle člověka touží po blaženosti úplné, dokonalé; každý nutně chce býti šťasten, blažen; co chceme, co podnikáme, k tomu směřuje, abychom byli šťastni; úkon vůle, chtění, žádost, která by byla proti naší blaženosti, je nemožný. »Omnes homines beati esse volunt et hoc ardentissime appetunt et propter hoc cetera appetunt«, praví sv. Augustin. Pozorujeme-li tuto nenasytnou touhu duše po blaženosti, přicházíme též k poznání, že žádné dobro konečné, nýbrž pouze dobro nekonečné žádoucí vlohu duše, do nekonečna jdoucí, může naplniti, nutně ji determinovati. Žádné dobro konečné není oním dobrem, které by úplně a dokonale mohlo oblažiti, touhu duše ukojiti. Dobrem tím nejsou ani dobra vnější (bohatství, sláva, moc atd), ani dobra tělesná, ani dobra duševní. Každé toto dobro může sice nějakým způsobem ku blahu člověka přispěti, ale zkušenost učí, že srdce lidského úplně ukojiti nemohou, naopak každý přírůstek dober pozemských spíše roz-

množuje, než upokojuje nenasytnou touhu duše po blaženosti. A kdyby měl člověk všecka tato dobra, a snad v míře nejvyšší, ještě by nebyl dokonale blažen; vždyť dobra ta jsou měnivá, mohou býti ztracena, zla trvale nevylučují, a člověk chce býti dokonale a trvale šťasten. Žádné dobro konečné a žádné množství konečných dober nemůže nás upokojiti, dokonale oblažiti, šťastnými učiniti. K nekonečnému směřuje touha duše, jen v nekonečném dobru nalézá upokojení, pravé blaženosti. A tím dobrem, jediným předmětem naší blaženosti, žádoucí vlohu duše úplně naplňující jest Bůh, krása nestvořená, dobro svrchované.

Sv. František Saleský uvažuje tuto pravdu, překrásně dí: »Nostra anima considerans, se nihil invenire, quo perfecte quieta redatur, et suam capacitatem nullis mundi rebus posse repleri, eius siquidem intellectus immensa trahitur propensione ad plura semper scienda; voluntas autem praedita insatiabili appetitu ad amandum et eveniendum bonum, non potest non exclamare: Non pro hoc mundo sum creata. Est igitur bonum aliquod supremum, a quo dependeo; et aliquis infinitus opifex, qui impressit mihi interminabile hoc sciendi desiderium, hunc, qui nequit satiari, amandi bonum indidit appetitum. Quare ad ipsum totis viribus tendere et extendere me debeo, ut eius bonitati me uniam, iungarque ei, cujus ego sum, et ad quem omni jure pertineo.« (Theotinus. L. I. c. 15.)

Krásně tuto pravdu vyslovuje též žalmista Páně slovy: »Satiabor, cum apparuerit gloria Tua.« A sv. Augustin ve svých »Vyznáních« volá: »Fecisti nos ad te (Domine), et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.« A sv. Tomáš Kempenský píše: »Ubi mihi bene fuit sine Te, aut quando male esse potuit praesente Te? Ubi Tu, ibi coelum, atque ibi mors et infernus, ubi Tu non es.« (De imit. Chr. L. III. c. 59.)

Zkušenost učí, že nejspokojenějšími a nejšťastnějšími přes všecky strasti a útrapy tohoto života jsou ti, kteří ve spojení s Bohem, »fonte nostrae beatitudinis«, žijí, Boha milují, přikázání jeho zachovávají. »Non contristabit justum, quidquid ei acciderit, impii autem replebuntur malo.« (Prov. 12, 21.) »Deum time et mandata ejus serva, hoc est totus homo.« (Kazatel, 12, 13.)

Vůle přirozeností svou směřuje k dobru nekonečnému, jen

dobro nekonečné může naplniti žádoucí vlohu duše nekonečnou, úplně ukojiti nenasytanou touhu duše po blaženosti; jen dobro nekonečné je »adequatum et proportionatum obiectum« vůle, jen to nutně determinuje vůli ku konu, ale žádné dobro konečné. Nekonečná propast konečným předmětem nemůže býti vyplněna, nekonečná síla konečnou silou nemůže býti přemožena; podobně vůle, která k dobru vůbec (in universali), k dobru nekonečnému neodolatelnou touhou směřuje, konečným dobrem nemůže býti přemožena, neodolatelnou silou k němu připoutána, aby nutně chtěti je musela.

Kdyby tomu tak bylo, pak, jak dobře poznamenává Dr. Gutberlet, »bylo by zde porušení zákona příčinnosti, které nám deterministé předhazují. Měli bychom účinek přesahující sílu příčiny, účinek bez dostatečného důvodu, kdyby schopnost (objektivně vzato) nekonečná, konečným objektem (dobrem konečným) přemožena býti mohla. Jako jistě podle zákona příčinnosti vůle naše nekonečného dobra, dokonalé blaženosti nutně si žádá, tak jistě podle zákona příčinnosti vzhledem k dobrům konečným je svobodna.« (Tamtéž.)

Důkaz ethický. Upírání svobody vůle je ničením každého mravního řádu, je hrobem vši morálky. Že ve světě vidíme mravní řád, toho nikdo upříti nemůže. Ve světě vidíme nadřizenost a podřizenost, právo a povinnost, dovolenost a nedovolenost; rozěznává se mezi dobrým a zlým, mravným a nemravným; mravné se chváli a odměňuje, nemravné se odsuzuje a trestá. Základem tohoto mravního řádu je přirozenost lidská, která světlem rozumu hlásá člověku povinnost k Bohu, k sobě samému a k bližnímu. Rozum předkládá vůli člověka pravidla, dle nichž řídit se má, chce-li žiti, jak se na tvora rozumného sluší. Zvíře vedeno je instinktem, člověk má se řídit pravidly, které mu rozum předkládá. Již z tohoto fakta, že rozum člověku předkládá pravidla jednání a člověk cítí v sobě povinnost, aby dle těchto pravidel jednal, nutně vyplývá svoboda vůle. Neboť kdyby vůle podléhala nutnosti, k čemu těchto norem, které Tvůrce rozumem člověka vůli jeho předkládá? Nebylo by to zbytečné? Nepostačil by pouhý instinkt?

Jako ještě existuje ve světě mravní řád, tak také jistě a nutně existovati musí svoboda vůle, aby mravní řád Bohem stanovený mohl býti zachováván. Kdo popírá svobodu vůle, boří celý mravní

řád, podryvá základy veškeré morálky. Nemá-li člověk svobodné vůle, nemůže-li se svobodně rozhodnouti, podléhá-li celý život člověka nutným, nezměnitelným zákonům, »nevymýká-li se jednání lidské obecné zákonnosti světového dění« (Dr. Krejčí v cit. sp. str. 47), podléhá-li ve všem přirozené nutnosti, pak je člověk takovou mravní bytostí jako nerozumné zvíře: jeho činy nemají mravní ceny, nemohou býti nazvány ani mravnými ani nemravnými, dobrými ani zlými; pak také přestává rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi ctností a neřestí — pak padá všechna morálka.

Nemá-li člověk svobodné vůle, není-li pánem svých činů, nemůže mu žádný čin býti imputován, nemůže býti za něj zodpovědným. Nemůže-li svobodně zasáhnouti do vřavy vášní, je-li hříčkou svých pudův a žádostí, oč je na tom lépe než zvíře, které také nutně musí následovati nezkrotitelných, vrozených pudů svých?

Upírání svobodné vůle vede nutně k fatalismu a ničí každé snažení po mravní dokonalosti. Buďto mohu zasáhnouti do běhu zákonů, jimiž jednání naše dle deterministů podléhá, anebo nemohu; mohu-li, jsem svoboděn; nemohu-li, jsem-li passivní bytostí, kterou vlivy vnitřní a vnější neuprosnou nutností k určitému jednání ženou, pak nemohu ničeho v běhu života svého změnit — nevede-liž tento názor k fatalismu a neničí-liž všelike snahy po mravném zušlechtění? Nač se přemáhati, zapírati, nač nezřízené náklonnosti a vášně krotiti, když běhu života svého změnit nemohu? (POKR.)

Vznik university v Bratislavské.

Píše P. VAVŘ. WINTERA, O. S. B.

(POKR.)

Avšak nedošlo ani k tomuto přesídlení. V celém jednání viděti jest mocný vliv pomocníkův a orodovníků jesuitův. Naposled vydal císař *recess* (t. zv. *linecký*, poněvadž dvůr mezi vyjednáváním přesídlil z Vídně do Lince), v němžto stanoveno²⁵⁾, že císař nehodlá založením kolleje jesuitů nějakou konfessí augustanské škoditi, ale že rodičům se nemá brániti, chtějí-li děti své do jejich škol posílati; též cizího studenta nemusí nikdo dobrovolně na byt vzíti. V době války mají míti jesuité právo do zdí městských se uchýliti

²⁵⁾ Nürnberg, Festschrift 1903, pag. 40.

a v domě Schönaichovském bydletí. Od jurisdikce městského magistrátu jsou studující jesuitů vyjmuti, jen když se nejedná o kriminální zločin. Hádky mezi žáky obou stran se zapovídají, též nesmí řád bez vědomí rodičů žádného hochu z Vratislavě přijmouti. Na základě tohoto recessu byla residence jezuitská r. 1646 povýšena *na kollej*, jiného následku však neměla. Do předměstí (na ostrov dómský) se jesuité nepřestěhovali, nýbrž po marném pokuse, dostati se do minoritského kláštera sv. Doroty (r. 1648), jenž vedl k veřejnému pohoršlivému výstupu (minorité se bránili a zvonili na poplach), dosáhl P. *Ludvík Crusius*, šestý rektor ve Vratislavi, dávného přání řádu a jeho příznivců, že se mohli usaditi v *císařském hradě*.

Hrad tento byl založen císařem Karlem IV. ze starého piastovského sídla, pod habsburskými panovníky Ferdinandem I. a Maximilianem II. byl valně rozšířen; stál na území skoro tomtéž, jako nynější universita, poněkud na východ, kdežto nynější západní strana budovy přináležela k fortifikaci města²⁶). Od r. 1558 byla místností úřadovní královské slezské komory, též presidenti bydleli ponejvíce v ní. Také zástupce nejvyššího úřadu zemského (Oberamt) měl několik komnat k dispozici. Největší místnost byla určena k holdu, kdykoli nový král poprvé zavítal do Slezska. Též jesuité směli, dříve než se sem přistěhovali, v sále hradním provozovati své dramatické hry na konci roku školního; tak r. 1639, 1640, 1641, 1645, 1651.

Císař Leopold určil reskriptem ddto 26. září 1659, že komora se má přestěhovati do domu Schönaichovského, zemský úřad do »bursy« (staré) (dům Kiekepušský). Dne 12. října 1659 večer mezi 9. a 10. hodinou byli jesuité docela potichu do hradu uvedeni a místnosti všecky, mimo císařské komnaty, archiv a stáje, jim odevdány. Sál holdovací ihned zařídili otcové za modlitebnu s mešní licenci. Dne 4. listop. 1659 byla malá slavnost za příčinou zahájení nového školního roku. »Postquam sensim et sine apparatus ullius motu Collegium emigrasset in Burgum, mox die 4. Novembris scholae omnes patuerunt adhibita aliqua, sed modesta solemnitate. Missam de Spiritu S. in sala Burgi Reverendissimus D.

²⁶) Burgemeister, Die ehemalige kaiserl. Burg in Breslau, v Zeitschrift f. Gesch. u. Alt. Schl., 35.

Sebastianus de Rostok, Episcopatus Wratislaviensis Vicarius Generalis, ad solemnem musicae concentum decantavit. Orationem prooemialem Logicae Professor (Christophorus Todtfeller) ad nobilissimam Procerum coronam et copiosam studiosorum *utriusque fidei* multitudinem professionis suae panegyricam nervose dixit. Adeundi Burgi copiam A catholicis fecerat programma a Supremo Studiorum Praefecto foribus Burgensibus affixum, quo, salva utriusque fidei religione, frequentandi scholas nostras auditoribus facultas concedebatur²⁷⁾.

Ústav měl hned z počátku této doby devět tříd: čtyři dolejší sluly: »Rudimenta« či »Parva«, »Principia«, »Grammatica«, »Syntax«, pátá třída byla »Poesis«, šestá »Rhetorica«, sedmá »Logica«, osmá »Physica« a »Mathesis« (na této škole se vyučovalo též stavitelství), devátá »Metaphysica« (Ethica) — rozdělení tedy zcela dle jiných gymnasií či akademií, jež v sobě obsahovaly učivo nynějšího (klassického) gymnasia a filosofickou fakultu. Řádem školním byla ovšem »Ratio« po všem světě známá; posluchači od 7. třídy byli »Reverendi Domini« a mnohý z nich již měl titul magistra filosofie, bakkalaurea filosofie neb kandidáta obojích práv. R. 1659 bylo 45 rudimentistů, 90 principistů, 42 grammatisté, 41 syntaxista, 34 poeti, 33 rhetoři, v logice bylo 36 posluchačů, v metafysice 29, v ethice 28. Vyššímu studiu bylo tedy zapsáno 117 posluchačův. Bylo mezi nimi mnoho Poláků, něco Čechů, Maďarů, Prusů, Rakušanů, Vlachů, nejvíce však Slezanů z *Horního* Slezska. Nebyli to vesměs katolíci, nýbrž také lutheráni a jiné konfesse. Na konci školního roku byly veřejné učené disputace a dramatické výstupy. Mimo chodem podotknuto, měli studující tři Mariánské kongregace: »Latina maior« (Annuntiatio B. M. V.), »Latina minor« (Immaculata Conceptio) a třetí německá (Purificatio), ku kteréž přináleželi také občani. Vedení celého ústavu měl rektor, nižší školy spravovali pod nim praefekt a podpraefekt.

Po šesti letech dostali otcové na své naléhavé prosby též císařské komnaty k dispozici a zařídili fakultu *theologickou* (1666). Za devět let, r. 1671, stal se hrad úplným majetkem jesuitů (reskript císař. Leopolda ze dne 14. června 1670 k úřadu zemskému). Za ve-

²⁷⁾ Zápisky v albu či matrikule ústavu. Nürnberger l. c. 46 (archív dómský).

likých slavností, řečnění, hudby atd. odevzdal president Schafgotsch hrad v majetek kolleje. Archiv však zůstal i na dále v budově a teprve r. 1676 i tato místnost se jesuitům odevzdala. Že to vše městské radě nebylo vhod, snadno si domyslíti; ale císař rozhodně stál na svém, že si se svými budovami může naložit jak sám chce. K budově přidal císař Leopold též dotaci; císař Ferdinand II. svého času pomýšlel na darování jakýchsi statků v Střelínku, které však byly v oblasti majetku knížete Břehžského, jenž by je sotva tak snadně byl vydal. Císař Leopold tudíž dekretoval záměnu těchto statků s jinými blíže Středy ležícími, jež byly řádu ihned postoupeny. Majíce nyní místa a prostředků, vystavěli sobě jesuité znenáhla též *chrám*, a sice zcela nový na základech mimo kollej, [čímž ovšem pro školní účely ztratili mnoho místa. Kostel dostal patrocinium *Nejsv. Jména Ježíše* a byl za devět let hotov; při vysvěcení biskupem Františkem Ludvíkem měl slavnostní řeč křižovnický prelát *Mich. Jos. Fibiger* (vyšla ve Svídnici tiskem).

5. Plány k založení university ²⁸⁾.

Dvě fakulty ústav jesuitský již měl, ale ovšem jen de facto, nikoliv de jure. Práva promovati na magistrý a doktory ústav neměl, a proto mnozí studenti studovali raději v Olomouci nebo v Praze, což v Bratislavské jesuity nemálo rmoutilo. Mezi nejvtipnějšími hlavami jejich byl P. *Bedřich Wolf*, od roku 1687—1691, pak od 1694—1697 rektor. Tento muž podstoupil tuhý boj za zřízení katolické sice, ale všem konfessím přístupné, *úplné university*. Nešlo to tak snadno, poněvadž Slezané universitu jesuitskou, třeba že na fakultách medicíny a práv přednášeti měli professoři světští, přímo si ošklivili. Lze říci, že jen energie Wolfova dosáhla konečně toho, že Bratislav dostala universitu. Zápas je velice zajímavý: Bratislav, hlavní město, dávno, již po staletí, vysokého učení citelně postrádající a sobě toužebně přející, bojuje ze zášti náboženské *proti* zřízení takovéto university. Jediný člověk, P. Wolf, těmto nájezdům a piklům čelí, on, jenž ve městě samém se všemi vlivuplnými osobnostmi se přátelí, jemuž oni podlízají, domáhajíce se jeho prostřednictvím titulů

²⁸⁾ Zeitschrift für Gesch. u. Altertum Schlesiens I. 245, IV. 199.

císařských radův a p., on musí všemi silami a vším ostrovtipem ve Vídni zápoliti se zákeřnými jejich pokusy, aby zmařili zřízení vysokého učení ve Vratislavi.

P. Wolf netajil se svými úmysly, domnívaje se, že bude zpráva o založení university ve Vratislavi s jásotem uvítána, též proto, že rada a občanstvo, na oko aspoň, s jesuity byli nyní zcela spokojeni, vydávajíce jim svědectví, že jsou »z pokojných spoluobčanů«. Ale již kníže-biskup Šebastian z Rostoku nepřál universitě jesuitské, též mnozí z kanovníků katedrálních; v Inšpruku taková universita od r. 1672 byla, kde jesuité měli vedení a professoři medicinští i právní byli laikové, i zdá se, že se to nezamlouvalo ani protestantům ani jedné části katolíků slezských.

První krok, jež opposice university podnikla, byla *supplika* dne 2. března 1695 císaři podaná (tedy dříve než P. Wolf něco pro zřízení university podnikl). Bylo by prý sice prospěšno, ve Vratislavi a ve Slezsku míti vysoké učení, ale mají-li toto učení míti jesuité proti privilegiu města králem Janem Lucemburským danému, dle kteréhož žádný pozemek ve městě nesmí přináležeti duchovnímu řádu, a proti lineckému recessu, dle kteréhož onen řád má míti jen kollej a školu partikulární, pak by se mohlo celého obyvatelstva zmocniti silné jitření a mnozí by jistě pomýšleli na to, opustiti město, a hledali by sobě obydlí jiného. Daní bez toho platí obyvatelstvo moc (1688—1697 válka s Francií, 1683—1699 válka s Turky), obyvatelé oddávají se pouze naději v lepší, pokojnější časy, až bude uzavřen mír, a tu prý najednou přichází záležitost, jež ve městě bude jen ploditi znepokojení. Vratislav je prý obchodním střediskem, ale když se jesuité zde usadí a jesuitské žáky lákati budou, zůstanou (prý) obchodníci stranou. Co bude míti císař z několika set polských a slezských studentův? Ani haléře, kdežto obchodnictvo jej vydatně podporuje. A co je k očekávání od nezbedných studentův! Vraždy, bitvy, znepokojování chodců; mnohý bude prý pod pláštěm universitní exempce páchat zlo, kterému nynější prohlášená dobrá policie v Bratislavě výtečně čelí. Také nebude místa pro tolik studentů, město je roztroušeno a skýtá mnoho příležitostí k odvracování se od studia. Též není budovy pro universitu, jesuité by musili celou řadu domků — chudých to lidí — zbourati. Mezi stájem

hradním a městskou zdí jsou pozemky, které ku hradu nepatří, nýbrž k městu, obydlí městských sluhův atd. Kdyby jesuité stavěli, zabrali by zeď městskou v délce asi 200 metrův. Stavěli-li by na druhé straně, jsou tam domky jirchářské, které při vodě musí zůstat. Konečně by se velmi uškodilo universitě královského hlavního města *Prahy*, kde by snad studium úplně zaniknouti musilo, Pro všechny tyto důvody prosí rada městská Jeho Vel., aby otcům jesuitům, s nimiž jinak v přátelství žítí chtějí, *nepovolil* vysokého učení.

P. Wolf celou tuto suppliku dostal do ruky a hbitě sepsal *memorandum* k císaři, kde nejen všechny kusy »stížnosti« vyvrátil, nýbrž slohem elegantním a důvtipným císaři vyložil přímo *nutnost* zřízení university ve Vratislavi. Dne 11. května 1695 podal memorandum císařské kanceláři, t. j. král. české dvorní nejvyšší kanceláři, která tehdy měla za kancléře *Jana Františka* hraběte z *Vrbna* a residovala ovšem ve Vídni.

P. Wolf uvedl: Z nedostatku university musí slezská šlechta a bohatší obyvatelstvo syny své posílati na university mimo rakouské země, dosti často protestantské; tím povstávají nebezpečí pro víru a mravnost a zanáší se mnoho peněz do ciziny. Mnozí nadaní jinoši chudších rodičů zůstávají bez studií a v »*ignorantiae tenebris*«. Vratislav jakožto hlavní město znamenitě se hodí za sídlo universitní a za času krále Vladislava Jagellonského sami Vratislavští o universitu, žádali. Císař Ferdinand III. podobně měl úmysl založiti v městě tom akademií se dvěma fakultami a pouze válka třicetiletá jej v tom zdržovala. Obtíže, které se snad naskytnou, nemohou býti o mnoho větší než při stávající již kolleji se dvěma fakultami; jen právo promoční a dvě zbývající fakulty, juridická a medicinská, by se přidružily. Stane-li se tak, je to k prospěchu i katolíkům i nekatolíkům, a tím získá mír i dobrá shoda ve městě. Že by obchodnictvo z university škodu míti mohlo, je pravdě nepodobné, naopak města, kde universita je, jako Lipsko, Mohuč, Kolín, Vídeň, Praha, příchodem cizích studentův jen získala. Když Vratislavští za času Vladislava Jagellonce o universitu žádali, byl to právě moment živnostenský a obchodnický, o který se se opírali; a nyní město obchod veliký, rozvinutý má a universita jim ho vzítí nemůže. Studiosové se dojistá s obchodnictvem dobře

budou snášeti. Konečně prosí P. Wolf, aby císař několik man-
ských statků, jež ve Slezsku uprázdněny jsou, na zřízení fakult
medicinské a juridické a na dotování dotyčných světských profes-
sorův obrátil; duchovní statky se k tomu méně hodí. Jeho Veli-
čenstvo ať neodepře milostivě nové universitě privilegií, jako
všecky jiné university mají, a takto ať přidá ke slávě svého jména,
k prospěchu duší a ku blahu obecnému²⁰⁾.

Císař Leopold zaslal tuto petici Wolfovou radě městské a
biskupské konsistoři k dobrozdání. Oba úřady s odpovědí nepo-
spíchaly. Občanstvo, kupci a cechové podali zatím dne 27. srpna 1695
ohražení k radě městské, že prý jsou rozhodně proti zřízení uni-
versity: »Pomoz Bože, pravili ve spise tom, jaký žal a jaká strast
na nás čeká, co vražd, jaké plenění domův a jiného neštěstí víc,
prznění našich manželek a dcer, tresty Boží, snad i mor pro ne-
zdravou polohu města a nečistotnost cizích těch lidí, již se mají
sem přistěhovati«. Rada městská tyto uměle vyvolané stesky sku-
tečně ve svém podání ze dne 29. října 1695 uvedla a mnoho ještě
ze svého přidala: prý Vratislav a Slezsko vůbec žádné university
zhola nepotřebuje! Šlechta není; bohata a chudý lid ani studování
ve Vratislavi nebude moci zaplatiti. V Praze, Olomouci, Frankfurtu
a Lipsku je dosti příležitosti, studovati medicinu neb jurisprudenci,
kdo peníze má. Mnoho učených lidí je prý pro obecné blaho jako
nemoc (*morbus civitatis*). Konfesse obě se jistě snášeti nebudou,
studenti jsou prý vůbec národ hašteřivý, budou občanstvo zne-
pokojuvati, drážditi a nikdo nebude ve svém příbytku jist. Mezi
občanstvem jsou bývalí vysloužilí vojáci, ti si od studentů do-
jista líbiti nic nedají, a tu povstanou rvačky a ty budou obchodu
na úkor. (DOK.)

Křesťanství v Číně.

Napsal praelát Dr. FRANT. XAV. KRYŠTŮFEK, c. k. dvorní rada
a univ. professor.

(POKR.)

V lednu r. 1601, skoro 50 let po smrti sv. Františka Xav.,
dostal se Ricci po své 17tileté neúporné činnosti a vytrvalosti
v Číně do císařského paláce, a vyplnil tak velkolepý plán velikého

²⁰⁾ Nürnbergger, Festschrift etc., pag. 78—80.

apoštola Indie, s kterým se tento z tohoto světa odebral. Jest to jeden z nejslavnějších triumfů, kterým se dějiny missií honosí. Stalo se to za císaře Wang-Lié (1573—1620). Císař přijal v dar nejprve obrazy Krista Pána a Matky Boží, bicí hodiny a jiné evropské vzácnosti, které mu byly dvořany podány.

Příchodem do Pekingu nebyly však ještě veškeré obtíže odstraněny. Sotva přišli, vzbudili řevnivost městských úředníků pekingských, kteří nepřáli dvořanům, že tak vzácné dary ke dvoru přinesli. Missionáři byli od strážníků městských uchopeni, s provazem okolo krku před soud vlečeni a od něho k osadnímu úřadu (Ly-Fan-Yum) odkázáni. Když P. Ricci opatrnými odpovědmi na námitky osadního mandarina tohoto trochu uchlácholil, dostali oba missionáři dovolení připojit se k mahomedanskému vyslanectví z Tibetu a Kašmíru a učiniti poklonu prázdnému trůnu v císařském paláci a potom prvnímu ministru. Tento přijal je s velikou zdvořilostí, ale hned po slyšení učinil císaři návrh, aby missionářům byly vysloveny díky a oni hned posláni nazpět do Kantonu. Císař nedal odpovědi; po měsíci byl návrh opětován, ale císař opět neodpověděl. Na radu některých svých přátel, kteří důvodně v mlčení císařově spatřovali nelibost nad návrhem, podal P. Ricci sám k císaři žádost, aby směl v Pekingu zůstat. Již po málo dnech přinesl hodnostář Riccimu úřední vyřízení, že císař svoluje k pobytu jeho v Pekingu, že by to nelibě nesl, kdyby zemi neb jen hlavní město opustil, a že mu vykazuje ze státní pokladny měsíční plat, aby se svými druhy a průvodčími dle svého stavu žítí mohl. Zpráva o tom rozlétla se hned po hlavním městě a říši a zjednala jim u mandarinův a u učenců veliké přízně. Četní ze vznešených stavův obraceli se ku křesťanství; vznešený pokřtěný mandarin Sin a jeho vnučka Kandida podporovali missionáře svou vážností, jméním a stavěním kostelův. Roku 1605 dal se jeden císařský princ pokřtiti, po něm následoval ještě týž rok jeho starší bratr s dvěma příbuznými; i matka obou princů stala se křesťankou. Znameníť čínský učenec a mandarin Li-Paul stal se svým obrácením velikou podporou křesťanství v Pekingu. Roku 1605 obnášel počet obrázcův v Pekingu po čtyřčleté činnosti více nežli 200; P. Ricci založil nejen školu, která se těšila veliké vážnosti, ale též noviciát své rehole pro výchovu domorodého duchovenstva, do něhož r. 1605

vstoupili první dva Číňané, jichž potom r. 1610 následovali ještě čtyři. Missijními stanicemi v Čao-Ceu, Nan-Čang-Fu a Nankingu byla říšská silnice mezi Kantonem a Pekingem obsazena a mezi Makaem a hlavním říšským městem spojení zjednáno. Jako pomáhal Ricci při štípení první osady na pevnině, tak dobytá znenáhla na svých obtížných cestách oněch středů budoucího misijnářského díla. Jako představený všech missií spravoval je z Pekingu, odstraňoval svou vážností obtíže vzbuzené buddhistickými fanatiky a pyšnými mandaríny, a byl svými vědomostmi, ctnostmi a zkušenostmi podřízeným misijnářům vzorem a oporou. On prorazil dráhu; jeho metoda ukázala se býti jedině možnou a vhodnou. Umíraje pravil ke svým bratřím: »Zanechávám vás před velikou otevřenou branou k velikým zásluhám, ale ne bez velikých námáhání a nebezpečností.« Několik dní před svou smrtí pravil ke svým druhům: »Milí Otcové, přemýšlím-li o prostředcích, kterými by se víra mezi Číňany nejlépe rozšířila, nenalézám žádného lepšího a působivějšího nad svou smrt.« Ano jeho smrt přičinila znamenitě k utvrzení missie. Zemřel po 27leté neumorné činnosti 11. května 1610; císař povolil na prosbu P. Didaka Pantoje misijnářům, aby mu vystrojili slavný pohřeb, a daroval jim velikou, fisku připadlou pagodu za obydlí. Jeho pohřeb, jehož se účastnili křesťané z nejdodlejších missií a nejvyšší hodnostáři říše a města Pekingu, byl pravým triumfem křesťanství. Během zosnovaný sběh lidu, který měl misijnářům jejich nový byt odniti, ukázal před veškerým obyvatelstvem, že se těší u dvora i úřadů veliké přízni a vydatné ochraně.

Za života Ricciho r. 1603 obrátil P. Rocca v Nankingu Pavla Siu, který dosáhl později největší hodnosti říšské, zvané Colao, a stal se nejznamenitějším křesťanem, kterého kdy Čína měla. Vážné pronásledování vzniklo po smrti Valignani-ově († 20. ledna 1606) v Makau působením bývalého jesuity, tou dobou však augustiniána a generálního vikáře makaoského Michala de Santi. Našeptal nedůvěřivým mandarínům, že P. Cataneo chce býti králem v Číně. František Martinaz, jesuita, byl následkem toho jako první mučedník Číny dne 31. března 1606 v Kantonu zavražděn.

Po smrti P. Ricciho stal se r. 1610 představeným missie P. Longobardi († 11. prosince 1655) a založil tři nové misijní

stanice: Han-čen 1611, Nanhion 1612 a Kien-čang 1616. Roku 1611 byl v Nankingu posvěcen první kostel. Nejdůležitějším obráčením bylo obrácení váženého učence, bohatého občana Yanga v městě Han-Čeu-Fu, které se stalo působením akademika Lva, obráceného od P. Ricciho. Potom měla císařská akademie Han-linů, nejvážnější to korporace říše, tři křesťanské členy: jmenovaného Lva, dále Yanga, jenž měl křestní jméno Michal, a Pavla Ly. Z Evropy přišli noví čtyři missionáři, mezi nimi P. Alvaro de Semedo. Pokrok křesťanství dráždil buddhistické bonce, kteří ve veřejných disputacích s křesťanskými učenci podléhali, a v Nankingu a Pekingy pagody jim odstoupiti musili. R. 1615 dostali na svou stranu úplatkem 10.000 uncí stříbra mandarina Kio-Čina, přisedícího nejvyššího tribunálu pro náboženské obyčeje (Li-Pu), který nenáviděl křesťanství, poněvadž podléhal v disputacích s Michalem Yangem a Pavlem Ly, toužil po důstojnosti Colaa čili prvního ministra, a chtěl si k ní pronásledováním křesťanů dopomoci. Podal tedy v květnu 1616 dva pamětní spisy císaři, žádaje za vypuzení cizinců z říše, z nichž první vyvrátil Michal Yang a druhý Pavel Ly. Avšak Kio-Čin úplatkem a piklemi provedl svou; president tribunálu Li-Pu ujistil sice Pavla Ly svou oddaností, ale císaři podal spis proti missionářům a vyňal pouze v Pekingy sídlící, poněvadž měli mocné ochránce. Slabý císař vydal 20. srpna 1616 do všech provincií rozkaz, aby missionáři byli zatčeni a do žaláře uvrženi. Dne 30. srpna dostal se rozkaz do Nankingu a byl s velikou ukrutností proveden. Všichni missionáři byli hrozně mučeni vyjímajíc nemocného P. Sameda. Vrchní missionář P. Mik. Longobardi spěchal do Pekingy a podal s P. Jakobem Pantojou a Pavlem Ly obranu císaři, žádaje za odvolání císařského rozkazu. Obrana nedostala se skrze kamarillu získanou Kio-Činem k císaři, který jejím vlivem vydal nový dekrét, jimž i missionáře z Pekingy a docela i ty, kteří pro své mathematické a astronomické práce za mandariny povýšeni byli, z říše vypověděl (4. února 1617). Dva kněží z Nankingu byli v dřevěných klecích 30. dubna 1617 do Kantonu přivlečeni, kamž P. Panoja a de Ursis z Pekingy v červnu se dostali. Všichni čtyři byli v lednu přivlečeni do Makaa. Dekret nebyl, vyjma Nanking a Peking, přísně proveden. V Hang-Ceu-Fu opatřil Michal Yang tajný pobyt některým missionářům a v Šanghai Pavel Ly.

Osm kněží a čtyři čínští fratres zůstali tajně v Číně. Vztek Kio-Činův obracel se proti třem čínským křesťanským mandarinům Lvovi, Yangovi a Lyovi, sestavil proti nim žalobu k císaři, jakoby byli členy tajného spiknutí, ale nežli ji mohl provést, byl svržen.

Mezi tím byl v únoru 1613 Belgičan Mikuláš Trigault, jenž od r. 1610 v Číně se zdržoval, vyslán do Říma s poselstvím. Navrátil se s novými missionáři v červnu 1616 do Makaa nesa tři papežská breve, dle nichž budoucí čínští kněží mohli sloužiti mši svatou, breviář se modliti a přisluhovati svátostmi po čínsku, přeložiti Písmo sv. do čínštiny a sloužiti mši sv. s pokrytou hlavou; první dvě breve nebyla provedena. Dále vymohl od P. generála Vitelleschiho, že Čína byla od Japonska oddělena jako samostatná provincie, tak že každá říše měla svého provinciála, ale obě pravidelně téhož visitátora.

Po smrti císaře Wang-Lié r 1627 následoval Tai-Šan, za jehož čtyřměsíčního panování padl Kio-Čin a křesťan Pavel Ly stal se prvním ministrem. Následující císař Tien-Ki stal se příznivcem křesťanův. Jelikož Tataři-Mandžu činili vpády do říše, podal Pavel Ly císaři memorandum, že by cizozemští vypuzení missionáři při svých obzvláštních známostech matematiky a mechaniky mohli zvláštními vynálezy ve válečnictví státu ku pomoci přispěti. Vyšly rozkazy, aby v říši ukrytí missionáři hned byli vypátráni a do sídelního města uvedeni. V Hang-Čeu-Fu byl vypátrán P. Jan de Rocha a do sídelního města úředně povolán. S ním odebrali se do Pekingu P. Mikuláš Longobardi a P. Emmanuel Diaz. Ministr války, od něhož povolání úředně vyšlo, přijal je co nejlaskavěji, chtěl je ubytovati v paláci ministerstva války, ale oni si vyprosili, aby se mohli ubytovati ve svém starém domě. Jejich návrat do Pekingu pokládal se za odvolání vypovězení. Missie rozvíjela se krásně. V letech pronásledování (1616—1627) rozmnožil se počet missionářův o 12, mezi nimiž byl jeden Čech. Nejdůležitějšími z nich byli P. Jakub Rho z Milána a Němec P. Jan Adam Schall z Bellu. V následujících sedmi letech, za císaře Tien-Kia, rozmnožil se počet o 18, a křesťanů bylo v Číně asi 13.000. Byli mezi nimi první ministr Pavel Ly (Calao), 13 mandarinů prvního řádu, 10 učenců prvního, 11 středního a 300 nižšího stupně, a asi 100 členů císařského rodu Mingův.

Pro císařský rod Mingů nastala hrozná katastrofa. Tataři činili stálé vpády do Číny, a válka brala za císaře Čung-Činga (1634—1644) nešťastný obrat, který se zvyšoval nepokoji a vzpourami uvnitř. Za tohoto stavu těšila se missie pokoji. Císař Čung-Čin byl missionářům nakloněn, ponechal Pavla Ly prvním ministrem, a počet missionářů-jesuitů rozmnožil se v letech 1634—1644 o 15. V čelo missie vstoupili v tom čase PP. Rho a Schall.

P. Jakub Rho narodil se v Miláně r. 1596, byl znamenitým matematikem a ingenieurem, a přispěl znamenitě za svého pobytu v Makau r. 1622 k obhájení města toho proti útokům Hollanďanů novými baštami. Osvojiv si řeč mandarinův odebral se r. 1627 do Singan-Fu v provincii Šensi, kde před nedávnem byl nalezen starokřesťanský syrský nápis, a bylo si přáti, aby, kde byla kdysi křesťanská osada, třeba rozkolnická, křesťanství opět štípeno bylo. Jeho průvodčím byl P. Schall. Pověst o jejich znamenitých vědomostech dostala se do Pekingu, a císař Čung-Čin povolal je tam na radu svého prvního ministra Pavla Ly k opravě čínského kalendáře. Oba astronomové, jmenovitě Schall, stali se brzo osobními přáteli císařovými.

Metlou Číny stal se kočovný a bojovný kmen tatarský Mandžův. Již r. 1618 přijal jejich ctižádostivý chan titul císaře čínského a jméno Tien-ming, zmocnil se Liao-Tungu a některých krajin v severní Číně a chystal se k větším výbojům; ale zemřel r. 1625. Jeho syn a nástupce Tai-Tsung pokračoval ve výbojích, mnoho čínského vojska odpadalo od svého císaře, dávalo se na jeho stranu a r. 1629 stanuli již Mandžové poblíže Pekingu, a Tai-Tsung prohlásiv se za císaře Číny založil dynastii Tsing. Ve vnitrozemí vznikaly mezitím vzpoury a Ly-Kung, druhdy náčelník loupežného zástupu, přijal titul císaře a přitřhl r. 1644 k Pekingu, který padl zradou bez boje v moc jeho. Císař Čung-Čing chtěl v čele své tělesné stráže učiniti výpad, aby čestně padl: ale byl od ní opuštěn, prchl pěšky do paláce, vyzval svou rodinu k útěku a oběsil se na svém opasku. Před svou smrtí napsal svou vlastní krví na jeden strom: »Když říše rozpadá se v trosky, musí císař umřítí.« Ale generál Li-Kuo-Čing pokračoval v boji za starou dynastii, a princ Vu-San-Ku povolal Mandžuy na pomoc. Poněvadž však Tai-Tsung r. 1636 zemřel, přijala rada velmožů, vládnoucí

jménem jeho nezletilého syna Šun-Či-ho, vyzvání Číňanův a poslala vojsko k Pekingu. Ly-Kung byl poražen, musil Peking vykliditi a dal před odchodem císařský palác a město zapáliti. Takořka zázrakem ušel dům missionářů všeobecnému vyloupení a ohni. P. Schall byl obeslán před Ly-Kunga a od loupeživého davu pokládán za obět. Ale Ly-Kung místo odsouzení povýšil ho za hodnostáře a poskytl mu ochrany. Sun-Či byl prohlášen v Pekingu za císaře, jímž začíná nová mandžuská dynastie nad Čínou, zvaná Tsing. Panoval 1649—1661; jeho vládu počítají Číňané od r. 1649, kdy se stal zletilým. Do té doby vládl jeho jménem Če-Čing-Van s vladařskou radou. V Nankingu byl princ z rodů Mingů prohlášen za císaře, ale dobytím Nankingu r. 1651 od Mandžů zahynula jeho říše.

Missionáři měli v obou říších pokoj. V čele jižní missie stál P. Ondřej Xaver Koffler, německý jezuita, těšil se přízni císaře Jun-Lie, pokřtil r. 1650 císařovnu na jméno Helena a nástupce trůnu na jméno Konstantin; ale již r. 1650 byl Nanking od Mandžů dobyt, císař Jun-Lie s dědičným princem Konstantinem zabit v paláci a císařovna Helena zavražděna do Pekingu. Neštěstí a pád Mingů byly by naděje missionářů ztroskotaly, kdyby křesťanství nebylo bývalo pevně zakotveno v Pekingu a nemělo výtečného vůdce P. Schalla.

Jan Adam Schall, z rodiny Schallů z Bellu, narodil se r. 1591 v Kolíně nad Rýnem, konal svá studia nejprve ve svém rodišti, potom v Římě, vstoupil tam r. 1611 maje věku svého 20 let do řádu jezuitského, konal noviciát u sv. Ondřeje u Quirinalu, pokračoval potom ve svých studiích od podzimu 1613 na kolleji římské a opatřil si důkladné vědomosti v mathematice, fysice a astronomii. R. 1619 přišel do Makaa, právě když mandarin Kio-Čin pronásledoval křesťany, musil tam zůstatí dva roky a učil se pilně čínskému jazyku. Císař Tai-San sesadil onoho mandarina a učinil prvním ministrem křesťana Pavla Ly; za jeho nástupce Tien-Kia byli vyhnaní missionáři nazpět povoláni. Schall působil v Singafu sedm let, obrátil mnoho pohanův, a byl působením Pavla Ly od císaře Čung-Čina do Pekingu povolán. Císař věnoval mu svou veškerou přízeň, dal mu název »mistra nebeských tajemství« a učinil jej mandarinem a přednostou císařské mathematické kanceláře. Svého vznešeného postavení užíval k rozšíření křesťan-

ství, a dostal dovolení vystavěti v Pekingu veliký chrám a hlásati svobodně evangelium po celé říši. Pro tento chrám v Pekingu sestavil císař Čung-Čin sám nápis, kterým křesťanské náboženství jako »nejvýtečnější a pravou cestu k nebi« velebí, ale pro svou vilnost zůstal pohanem. Okolo r. 1651 bylo na víru obrácených přes 150.000, k nimž v následujících 12 letech počet jednou tak veliký se připojil. V Pekingu měla křesťanská obec 5.000 vyznavačů; všudy povstávaly chrámy a kaple. Když císař Čung-Čin zemřel († 1661), učinila vladařská rada, skládající se ze čtyř nejvyšších korunních úředníkův, Adama Schalla vychovatelem teprv osmiletého korunního prince Kang-hi (1661—1722). I za této poručnické vlády těšil se Schall veliké vážnosti a zachoval r. 1663 Makao proti ediktu z r. 1662, který kázal všechna pobřežní místa až tři míle do země zbořiti pro mořského loupežníka Kue-Singa z Formory. Ale za ní vypuklo působením buddhistův a mohamedánů pronásledování křesťanů; místodržitelé zakázali pod trestem smrti přestup na křesťanství. Obzvláště působil proti missionářům v Pekingu jeden z prvních mandarinů Jam-Kam-Siem a podal na ně r. 1664 žalobu pro vzpouru, křivé učení a falešnou astronomii. Schall se svými druhy Ferdinandem Verbiestem, Gabrielem Magalhaensem a Bugliem byli 20. září 1664 před soud postaveni, potom skoro denně před něj voláni a 12. listopadu s třemi (později osmi) křesťanskými mandariny uvězněni a do okovů dáni. Dne 4. ledna 1665 byl Schall jako president mathematického tribunálu sesazen, na jeho místo Jam-Kam-Siem povýšen, a edikt proti křesťanskému náboženství vydán. Uplacení soudcové odsoudili je k smrti. Schall měl býti uškrcen; avšak tento výrok zdál se býti mírným, proto nový rozsudek zněl: aby byl za živa se sedmi mandariny na 1600 kousků rozřezán. Císařovna-matka chtěla 16. dubna podati rozsudek císaři ku potvrzení, když náhlé země-třesení, po němž 19. dubna následovalo nové, a veliký požár v císařském paláci zastrášily lid a soudce tak, že oni tři kněží již 20. dubna a Schall 18. května byli propuštěni; ale pět křesťanských mandarinů bylo popraveno. Dvacet pět missionářů bylo z provincií do Pekingu přivedeno a do Kantonu posláno, kamž se v březnu 1666 dostali. Ale Schall nepřežil dlouho své svobody; zemřel 15. srpna 1665 v rukou svých druhů P. Jakuba Rho a P.

Prospera Intercatty, máje věku svého 75 let a působiv 44 roky jako jeden z největších missionářů všech časův. Z jeho statných spolupracovníků stal se potom jeho nástupcem Belgičan Ferdinand Verbiest, který se r. 1618 narodil, r. 1637 do řádu jezuitského vstoupil, r. 1657 do Číny přišel a zde 40 let působil.

Když mladý císař Kang-Hi, jeden z nejlepších a největších císařů čínských, 25. září 1666 otěži vlády se uchovil, byl druhý vladař a hlavní pronásledovatel odsouzen, aby byl rozřezán, ale z milosti byl oběšen. Jam-Kam-Siem, jemuž r. 1667 Verbiest jeho nevědomost a neschopnost dokázal, byl sesazen a vypovězen, a Verbiest obdržel jeho místo, které potom vždycky měli jesuité: Antonín Tomáš, Belgičan, a Tomáš Pereira až do r. 1692; Grimaldi († 1712), Kilian Stumpf z Würzburgu († 1720), Ignác Kögler z Landskergu († 1746), August Hallerstein z Korutan († 1774), Felix Rocha z Portugal († 1781), Josef d' Espincha († 1788), a konečně lazarista Raux († 16. listopadu 1801). (POKR.)

Sv. Václava hrob a ostatky.

Podává Dr. ANT. PODLAHA.

(DOK.)

Dne 12. dubna fotografováno bylo ono *stříbrné poprsí* (*viz obr. 11.*), v jehož koruně nalezena byla dolejší čelist svatého Václava. Mimo to fotografovány také *ostatní kusy látek*, jimiž potažena byla truhlice arcibiskupem Sobkem pořizená, a to látky uvedené výše v jich výčtu sub *a), d)* a *e).* (*Viz obr. 12.*)

Dne 14. dubna byla úplná lebka sv. Václava pod odborným řízením prof. Dra Matiegky fotografována jednak na náklad v. v. metrop. kapitoly fotografem F. Pešinou z reprodukčního závodu Štencova, jednak ze vzácné ochoty stereofotogrammetricky prof. čes. techniky Dr. techn. Jaroslavem Pantoflíčkem. Stereofotogrammetrické snímky, jež prof. Pantoflíček dle metody své přesným svým aparátem (fototheodolitem) provedl, hodí se k minuciálnímu měření vědeckému jako na předmětu samém, a taktéž i k provedení grafických profilův.

Dne 22. dubna prof. Dr. Jan Hnátek při opětném prohlížení lebky shledal *zbytky obočí a vousů*; téhož dne přitmelil zuby

dosud zvlášt chované na patřičná místa v dásních. O tom učiněn byl tento zápis :

Nad levým obloukem očníovým ve vzdálenosti 6—12 *mm* od okraje očníového mediálně a ve vzdálenosti 15 *mm* od okraje očníového laterálně jest skupina vláskův asi téže barvy, jako v dobrozdání ze dne 6. dubna t. r. zmíněné zbytky vlasů na skráních.

Nad zbytkem oblouku jařmového pravé strany nacházíme zbytky (asi tři) vousův, a rovněž tak ve »fossa canina« téže strany.

Dnešního dne přitmelen úlomek špičáku hořejšího pravého, vloženy do lůžek a přitmeleny zevní hořejší pravý a střední levý řezák; v dolní čelisti přitmelena korunka druhé levé stoličky.

V Praze, dne 22. dubna 1911.

Prof. Dr. Jan Hnátek.

Obrysy lebky (*viz obr. 13. a 14.*) shodují se s *tradicionellní podobou tváře světcovy*, jak ji spatřujeme na starých vyobrazeních a skulpturách: podlouhlá pravidelná tvář ušlechtilého výrazu vroubena jest plnovousem²⁶⁾. Tak jest vyobrazen sv. Václav na př.:

1. ve Wolfenbüttelském kodexu Gumpoldova Života sv. Václava, jež zhotoviti dala kněžna Emma (Hemma), vdova po knížeti Boleslavu II., asi kolem roku 1000; světec jest prostřední postavy, hlavu jeho pokrývá hustý naryšavělý vlas uprostřed rozčesaný, tvář jest vroubena plnovousem téže barvy²⁷⁾;

2. v kodexu knihovny metrop. kapitoly v Praze »Sv. Augustina De civitate Dei« z rozhraní XII. a XIII. stol.²⁸⁾;

3. na obraze v chrámu Panny Marie za Tiberem (»Santa Maria trans Tevere«) v Římě, představujícím Zvěstování Panny Marie a sv. Václava, asi z prvé polovice XIV. stol. Tu má svatý Václav světlehnědý vlas a vous²⁹⁾;

4. na tabulovém obraze pocházejícím ze zrušeného kostela na Malé Straně a chovaném nyní v chrámu sv. Mikuláše tamtéž³⁰⁾;

²⁶⁾ Výjimku tvoří pouze korunovační evangelistař Vyšehradský z XI. stol., kde sv. Václav zobrazen bezvousý. Viz v Lehnerově publikaci list XXXI.

²⁷⁾ Srvn. Dr. J. L. Píč, »Jak vypadali naši předkové« v Pam. arch. XIV. (1887), 15; Ferd. J. Lehner, Dějiny umění národa českého III., 308.

²⁸⁾ Srvn. Dr. Podlaha, Pam. arch. a míst. XXII, 1; Lehner, Dějiny umění nár. čes. III, 505.

²⁹⁾ Reprodukce této malby uveřejněna jest v časop. »Zlatá Praha« 1889, 538 a v Mathonově díle »Život Panny Marie« II, 56. Barevný náčrtek její, jež zhotovil 1839 Jos. Hellich, nalézá se v majetku MUDra Boh. Hellicha, ředitele zem. ústavu choromyslných v Praze.

³⁰⁾ Viz »Vlast« XII. (1905—1906), 177 s vyobr.

5. na votivním obraze Pražského arcibiskupa Jana Očka z Vlašimě, jež maloval Dětřich Pražský a jenž chová se nyní v obrazárně vlasteneckých přátel umění v Praze (»Rudolfinum«)³¹⁾;

6. na trojdílném obraze Tomáše z Modeny³²⁾;

7. na rámci obrazu »Tváře Kristovy« v chrámu Svatovítském v Praze³³⁾.

Nejzajímavější jest však srovnání lebky sv. Václava s *hlavou sochy téhož světce (viz obr. 15. a 16.), zhotovené kolem r. 1372 Petrem Parlěrem*³⁴⁾.

Petr Parlěr, druhý stavitel gotického dómu Svatovítského, byl nejen výborným stavitelem, nýbrž i neobyčejně zručným sochařem. Jeho sochy členů rodiny královské, arcibiskupů, ředitelů stavby a j. v triforiu chrámu Svatovítského svědčí o jeho snaze, aby docílil portraitní věrnosti zobrazených osob.

I jest na snadě otázka, zda umělec tak svědomitý nepoužil při modellaci hlavy sv. Václava rozměrů lebky světce, jež tehdejší, chována jsouc v pokladě chrámovém, jemu byla přístupnou. A skutečně zdá se, že tomu tak jest. Prof. Dr. Matiegka shledal, že se hlavní rozměry lebky shodují s rozměry hlavy sochy Parlěřovy³⁵⁾. Jest to fakt zajímavý nejen pro dějiny umění, jelikož ukazuje, jak svědomitě Petr Parlěr pracoval, nýbrž jest to i důkazem, že za jeho doby lebka nám dochovaná pokládána byla za lebku sv. Václava.

Ve dnech velikonočních prohlédnuty byly také *ostatní relikviáře* chované v chrámu Svatovítském, *v nichž ostatky sv. Václava se nalézají*. Jsou to :

1. Číslo inventáře 63. Veliká stříbrná ruka barokní. (Chrám, pokl. 229.) V ní krásně bílá *holenní* kost strany pravé, 20 cm 6 mm dlouhá. Na ní písmem XV. stol. »Brachium sciti Wenceslai martyris, patroni Regni Bohemiae«. Na druhé straně drobnějším

³¹⁾ Srvn. Dr. Podlaha, »Obrazy Mariánské v Čechách«, str. 8 a tab. XIII.

³²⁾ Viz v témž díle str. 8, a tab. XV.

³³⁾ Viz Podlaha-Hilbert, Soupis chrámu Svatovítského, 41.

³⁴⁾ Socha ta stávala do r. 1867 v baldachýnové kaplici opěrného pilíře nad kaplí sv. Václava; nyní stojí prozatím ve schodišti bývalého probostství (v němž nalézají se nyní stavební kanceláře dómu); bude co nejdříve umístěna v severozápadním vnějším nároží kaple.

³⁵⁾ Nos, jenž byl uražen, doplněn byl r. 1866 sochařem Ed. Veselým; původní podoba jeho v modellaci Parlěřově se tudíž nezachovala.

úhledným písmem ze sklonku XVI. stol.: »Brach. S. Wenceslai M.« Starými těmito nápisy označena tudíž kost tato nesprávně jakožto rámě sv. Václava (viz o ní níže v protok. ze dne 1. a 6. května).

2. Čís. inv. 12. Stříbrný pacifikální kříž z první polovice XVIII. stol., opravený r. 1835; v něm mezi jinými malá částička ostatku sv. Václava. (Srvn. *Podlaha-Šittler*, Chrámový poklad u sv. Víta v Praze, str. 232.)

3. Čís. inv. 14. Měděný pozlacený relikviář z druhé polovice XV. stol. v podobě domečku se třemi vztýčenými prsty; na přední straně mimo jiné malý ostatek sv. Václava. (Srvn. Chrámový poklad 221.)

4. Čís. inv. 24. Stříbrný kříž náprsní z poč. XV. stol.; napřed rytý poněkud vypuklý obraz Vykupitele na kříži a symboly čtyř sv. evangelistův; na zadní straně pět vyrytých obrazův. V něm mimo jiné malý ostatek sv. Václava. (Srvn. Chrám. pokl. 246.)

5. Čís. inv. 27. Malý stříbrný náprsní kříž z konce XV. stol. s rytými obrazy: uprostřed Spasitel na kříži, na koncích ramen andělé s nástroji umučení; vzadu P. Maria s Ježíškem a světci. Mimo jiné malý ostatek sv. Václava. (Srvn. Chrám. pokl. 246.)

6. Čís. inv. 32. Stříbrný pozlacený relikviář z XV. stol. v podobě srdce na kalichové noze. Mezi jinými malý ostatek sv. Václava.

7. Čís. inv. 36. Relikviová deska darovaná Hanušem z Kolo-
vrat r. 1465. Mimo jiné malá partikule sv. Václava.

8. Čís. inv. 41. Stříbrný pozlacený relikviář v podobě věžičky, gotický. (Chrám. pokl. str. 235.) Uvnitř mimo jiné malý ostatek sv. Václava: výřez z kompaktní hmoty nějaké delší kosti, 1 *cm* dlouhý, asi 4 *mm* šir. a taktéž vysoký.

9. Čís. inv. 54. Věžičkovitý relikviář ze stol. XV., gotický. (Chrám. pokl. 235.) Uvnitř dvě spongiózní částičky kosti označené »Digitus s. Wenceslai«.

10. Čís. inv. 62. Veliká stříbrná ruka barokní pozlacená; v rameni žádná relikvie, v podstavci drobné ostatečky sv. Václava a sv. Pavliny. (Chrám. pokl. 228.)

11. Čís. inv. 69. Kulatý stříbrný pozlacený medaillon se středověkou kamejí. V něm mimo jiné malé ostatky sv. Václava: »Dens s. Wenceslai et sanguis«. (Chrám. poklad 244.)

12. Čís. inv. 89. Ruka stříbrná gotická, pozlacená »De bra-

chio s. Wenceslai«. (Chrám. pokl. 227.) Jest to kus střední části kosti holenní (5·8 *cm* dlouhý, 20 *mm* široký a 9 *mm* silný), na obou koncích pilkou oddělený, od látky obalové do červena zbarvený.

13. Čís. inv. 96. Stříbrný renaissanční relikviář z konce XVI. stol. (Chrám. pokl. str. 238). Mimo mnohé jiné malá částka ostatků sv. Václava.

14. Čís. inv. 109. Stříbrný pozlacený pacifikál (Chrám. pokl. 232); mimo jiné malá částka ostatku sv. Václava.

15. Čís. inv. 363. Náprsní kříž jednoduchý, pozlacený; mimo jiné drobný ostatek sv. Václava.

16. Čís. inv. 364. Náprsní relikviář kapitol. děkana; v něm mimo jiné drobný ostatek sv. Václava.

17. Čís. inv. 366. Náprsní relikviář praeláta scholastika. Mimo jiné částka relikvií sv. Václava.

18. Čís. inv. 368. Náprsní relikviář kanovníka kantora, v něm malá relikvie sv. Václava, r. 1893 dne 22. června vložena.

19. Čís. 372. Náprsní relikviář kanovníka Svatojanského II.; malý ostatek sv. Václava (a částka ostatků sv. Vojtěcha); ostatky ty vloženy 22. června 1893.

20. Čís. inv. 473. V ostatkovém oltáři mezi tak zvanými »Karlštejnskými ostatky« mimo jiné ostatek sv. Václava.

V kapli Svatováclavské započato bylo dne 19. dubna s dalšími pracemi výzkumnými.

Nejprve odstraněno bylo mramorové obložení hrobu sv. Václava, zřízené arcibiskupem Sobkem, i odkryta tak celá původní gotická mensa (*viz obr. 17.*). Ukázalo se, že v době Sobkově byla její východní strana odbourána a tak o něco zkrácena (*viz obr. 18.*). Když zdivo Sobkovo na této straně bylo odstraněno, objevilo se v dolejší části ponechané původní gotické zdivo mensy. Délka původní vnitřní dutiny obnášela 2·68 *m*; v době Sobkově byla zkrácena o 70 *cm* na výše udanou délku 1·98 *m*. Vnitřní šířka, jak již výše udáno, obnášela 60 *cm*, celková (s tloušťkou stěn) 1·19 *m*; tloušťka stěn 29·5 *cm*. Celková délka mensy měřila 3·27 *m*.

Jižní a severní boky mensy byly na hořejší hraně v úhlu 60° sešikmeny; délka sešikmení obnášela 27 *cm*. Sešikmení to však

jde od východu k západu toliko v délce 1·96 *m*; potom následují o 33·7 *cm* nižší rovně zakončené hrany. I jest patrné, že tu na nich spočívala deska oltářní (asi 20—25 *cm* silná), a že tudíž oltář byl na straně západní.

Dle nalezených zbytků lze souditi, že bok východní byl nahoře rovněž sešikmen.

Překvapující bylo, že vnějšek celé mensy oltářní byl kdysi vyzdoben velikými nepravidelnými kusy polodrahokamů, podobně jako stěny kaple. Svědčí o tom veliké, do kamene vtesané důlky, vesměs již prázdné (*viz obr. 19.*); některé z nich jsou vyplněny smíšeninou roztlučené na prášek cihly s vápnem; takovéto »pasty« užito bylo již za doby Karlovy při osazování mosaikového obrazu na jižním průčelí velechrámu. I zdá se, že výzdoba mensy již za doby Karlovy byla odstraněna a snad obložením deskami kovovými nahrazena.

Po odstranění stupňův obezdění Sobkova nalezena byla podezdívka zmíněné gotické oltářní mensy. Shledalo se, že užito bylo při tom kamenů z doby starší, z nichž některé ukazovaly stopy zlacení a podobné vysekané důlky, jako mensa sama. Kameny tyto jsou nepochybně pozůstatky staršího mausolea, rovněž ozdobeného polodrahokamy.

Na straně severní byl před mensou jednoduchý pískovcový stupeň, pod nímž byla vyzdívka z kamenných úlomků, pocházejících patrně ze zbořených románských staveb dřívějších.

Při hlubším kopání na západní straně oltářní přišlo se dne 23. dubna v hloubce 54¹/₂ *cm* pod dosavadní dlažbou na pěknou *dlažbu ranně gotickou* (asi ze XIII. stol.)³⁶⁾, skládající se z kosočtverečných a čtvercových desek tmavozeleného hadovce a bílého mramoru, tvořících různé vzory (*viz obr. 20. a 21.*). Jelikož osa této dlažby shoduje se s osou bývalé románské basiliky, není pochyby, že se přišlo na podlahu této někdejší stavby neboli vlastně na dlažbu kaple sv. Václava k ní připojené. Pod touto dlažbou nalezeny byly zbytky *dlažby starší, románské*, jež skládala se z dlaždiček cihlových, ozdobených jednak polo-

³⁶⁾ Podobně vzorkovaná dlažba cihlová nalezena byla v bývalém chrámu v klášteře Hradištském nad Jizerou. Srovn. Pam. arch. VI. (1865), str. 33 s barevnou příl.

vypuklými podobami fantastických zvířat, jednak stylisovanými rostlinnými ornamenty.

Na jižní straně oltářní přišlo se na *pozůstatky staršího ještě zdiva zakřiveného*, z čehož byla na snadě domněnka, že jsou to základní zdi nějaké součásti prvotního rotundovitého kostela sv. Víta.

Po těchto objevech ukázala se nutnost odstraniti znenáhla dlažbu v celé kapli a prokopati ji celou, by vše náležitě mohlo býti zjištěno.

Ukázalo se, že ono zakřivené, 0·96—1·08 *m* silné zdivo jest *apsidovitá (podkovovitá) k jihu obrácená přístavba původní románské rotundy Svatovítské, a že jest to pozůstatek nejdávnější kaple Svatováclavské (viz půdorys na obr. 22.)*. Tu v dřevěné rakvi nepochybně přímo v zemi pochováno bylo tělo sv. Václava a nad ním pak zbudován nejdávnější, nám nedochovaný náhrobek a oltář³⁷⁾.

Na vnějším obvodu tohoto okrouhlého zdiva, v nevelké od něho vzdálenosti (asi 14—17 *cm*) bylo viděti zbytky souběžného, 0·87 *m* silného zdiva. Jsou to nepochybně *zbytky rozšíření kaple Svatováclavské*, jež provéstí dal biskup Šebíř (1030—1067). O rozšíření tom zmiňuje se Kosmas ve svých letopisech později příležitostně. Když se byl zmínil o tom, že biskup Menhart r. 1124 ostatky bl. Podivina Šebířem vykopané pochoval v kapli pod věží, praví: »Tempore enim suo Severus, sextus huius sedis episcopus, ampliorem dilatans capellam circa sacram praedicti patroni [s. Wenceslai] tumbam, ossa praedicti clientis [Podivini] effodiens, quia aliter non poterat fundari murus, et collocans ea in sarcophago, posuerat in camera, ubi ecclesiastica servabantur xenia.« (»Nebo svého času byl Šebíř, šestý této stolice biskup, když rozšiřoval kapli kolem posvátného hrobu řečeného patrona [sv. Václava], kosti zmíněného služebníka jeho [Podivina] vykopal, protože jinak nemohla se založiti zeď, a vloživ je do rakve, uložil je v komoře, kdež se chovaly kostelní poklady«³⁸⁾). Doba stavby se blíže neudává; možno říci jen, že byla vystavěna někdy v letech 1030—1067.

³⁷⁾ První zmínka o něm vyskytuje se roku 1245, kdy po obnovení byl znovu konsekrován.

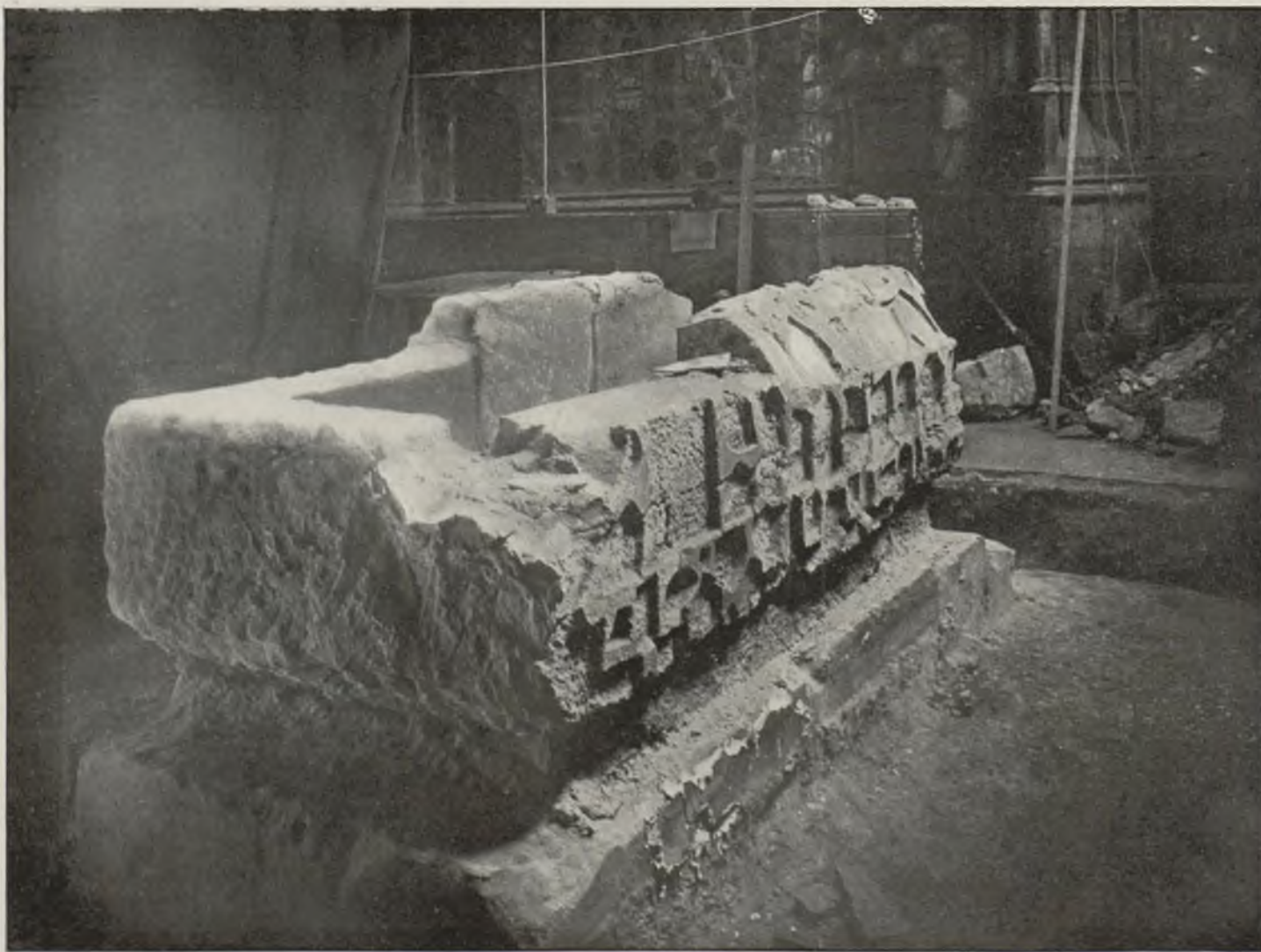
³⁸⁾ Pram. děj. čes. II., 187.



Obr. 13. Úplná lebka sv. Václava.
Pohled ze předu.



Obr. 11. Stříbrné poprsí sv. Václava z r. 1486 (v koruně jeho nalezena čelist sv. Václava, v jímce nad čelem zuby, úplně do čelistí se hodící).



Obr. 17. Gotická mensa oltářní z r. 1367 (na straně západní byl oltář, na straně východní tumba s ostatky). Pohled se strany jihozápadní.



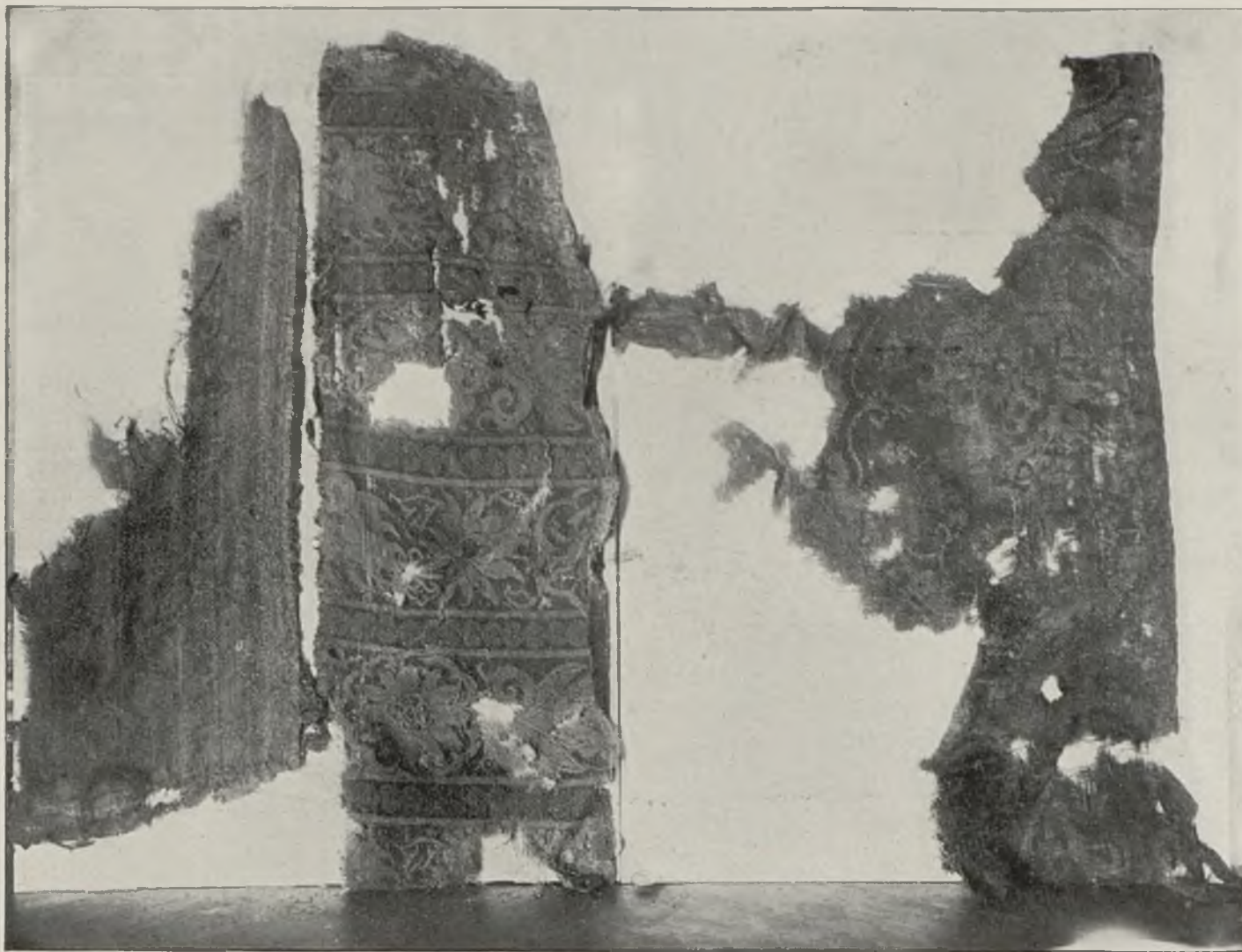
Obr. 15. Hlava sochy sv. Václava od Petra Parléře.
Pohled ze předu.



Obr. 16. Hlava sochy sv. Václava od Petra Parléře.
Pohled se strany.



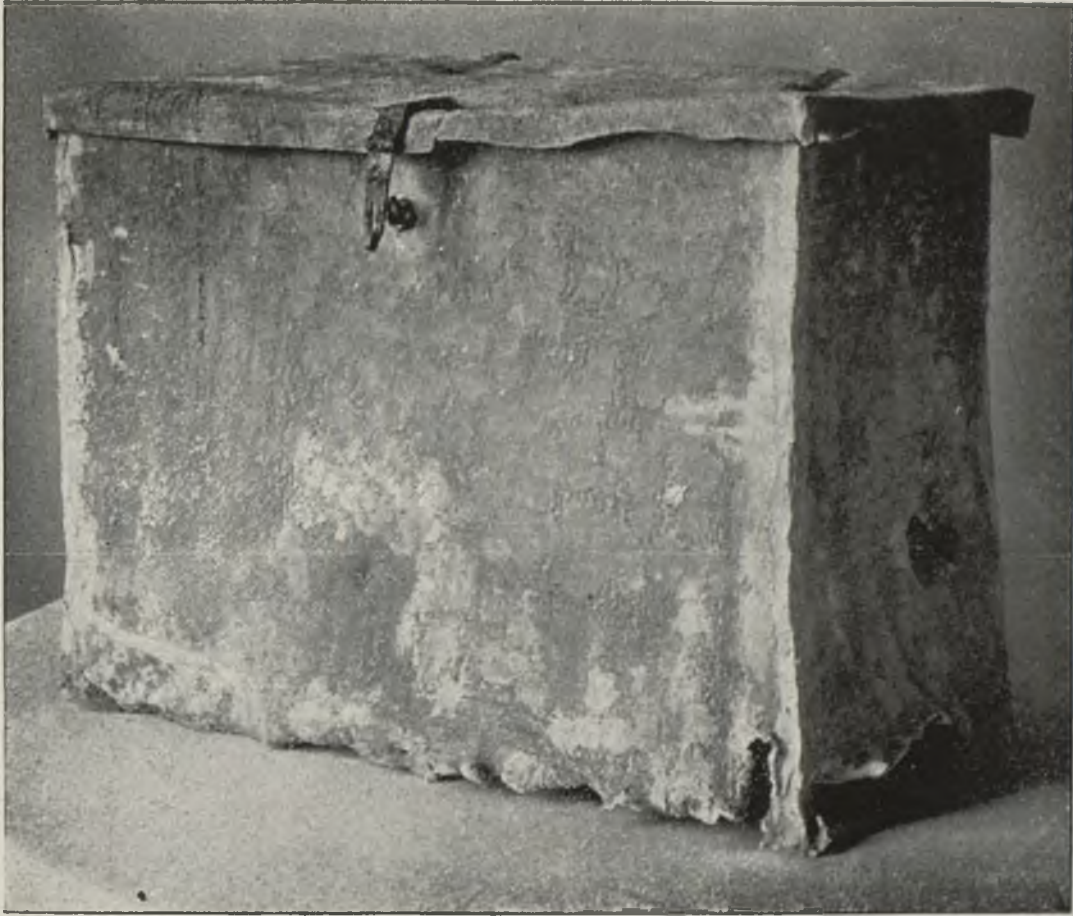
Obr. 18. Gotická mensa oltářní z r. 1367. Pohled se strany severovýchodní.



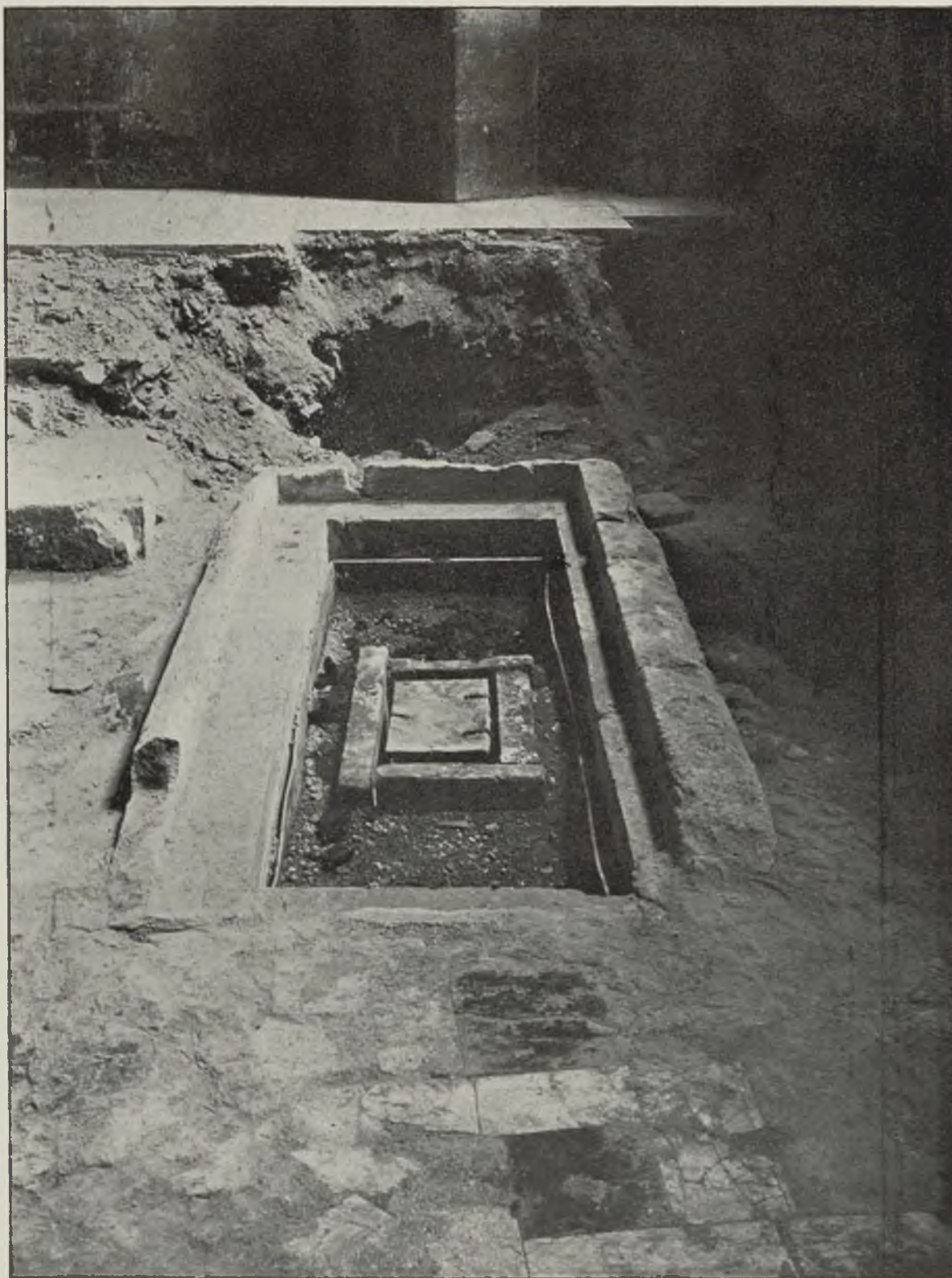
Obr. 12. Zbytky vzorkovaných látek, jimiž truhlice arcibiskupem Sobkem
pořízená byla potažena. (Řada druhá.)



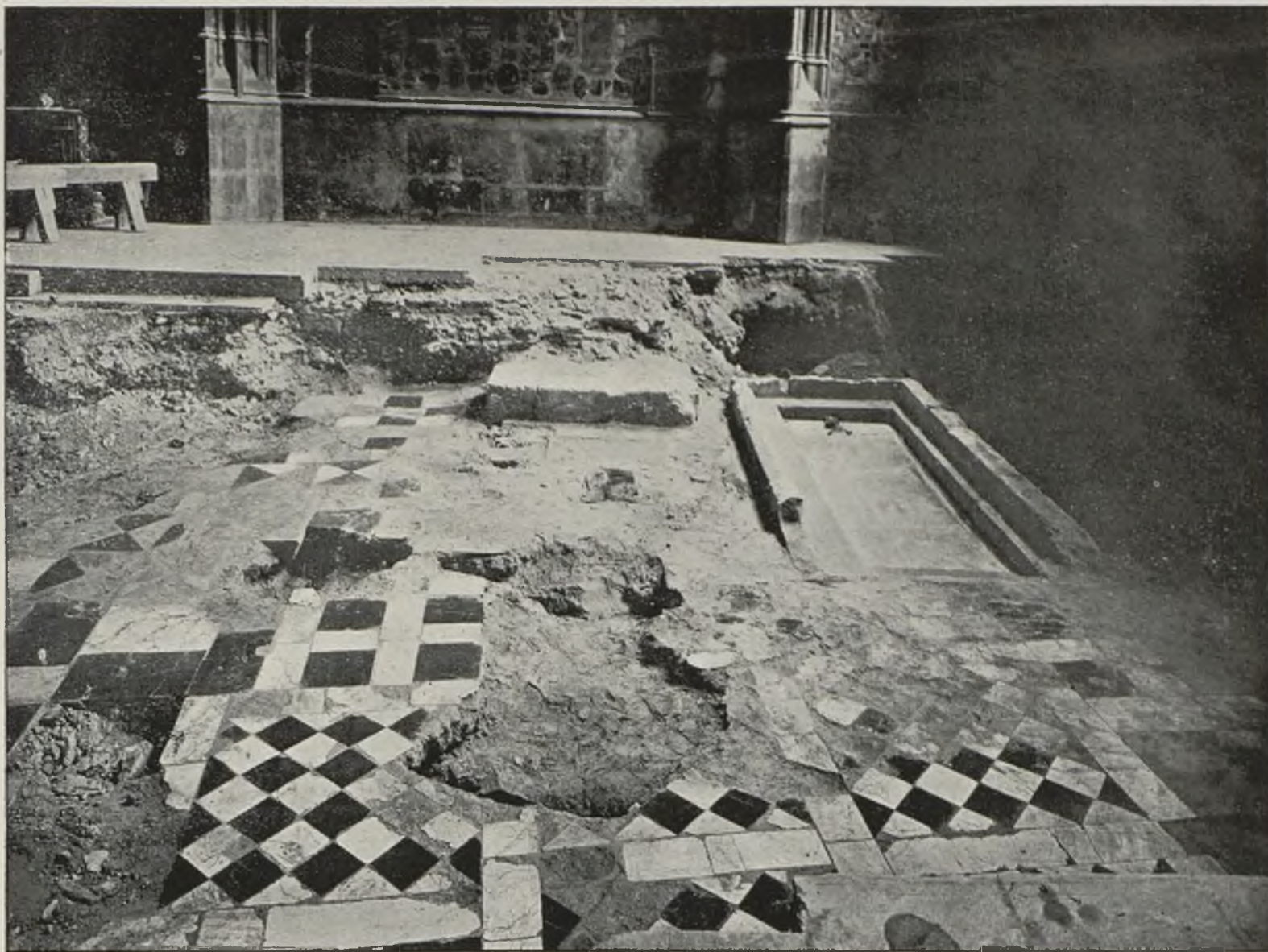
Obr. 14. Úplná lebka sv. Václava.
Pohled se strany.



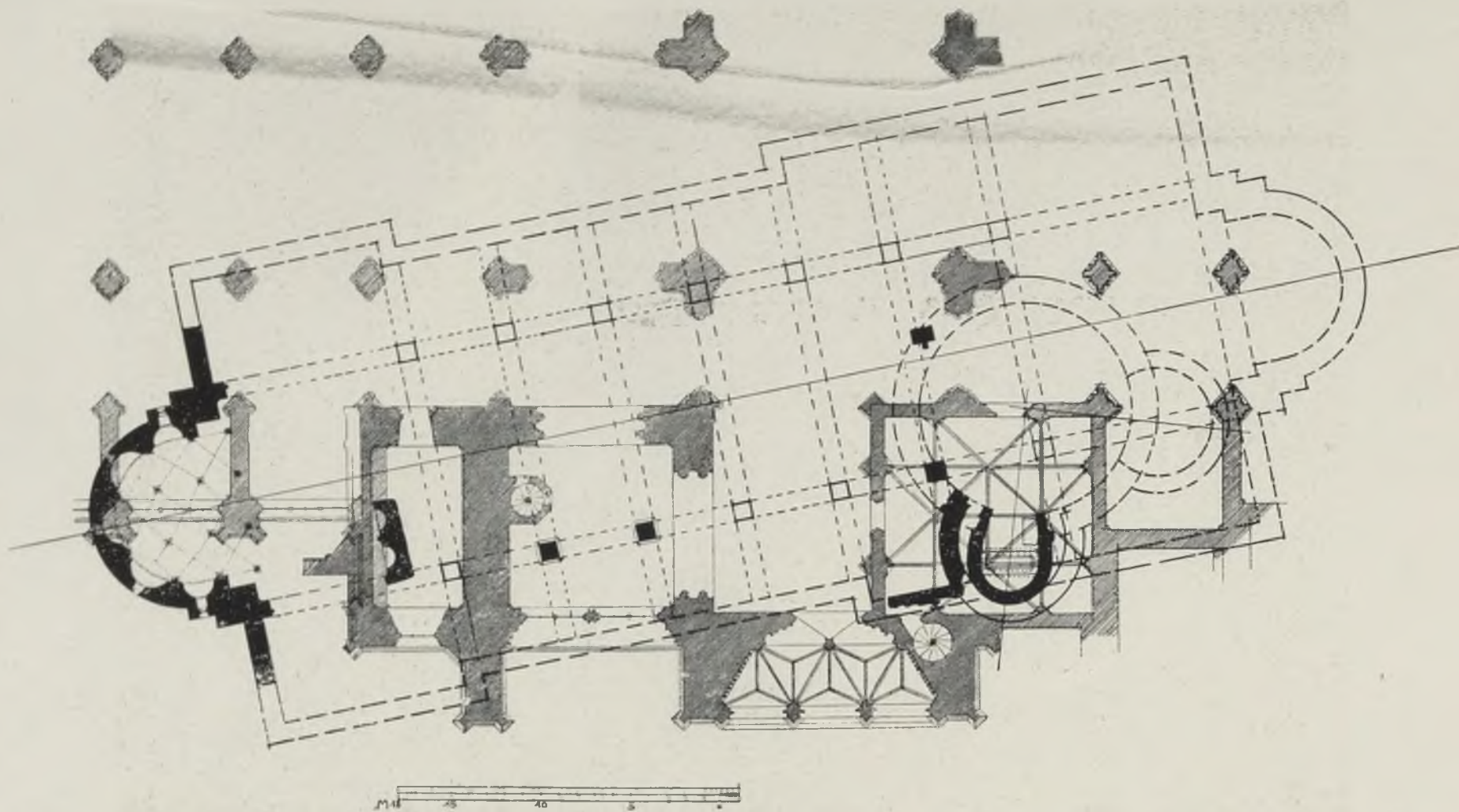
Obr. 25. Olověná truhlice nalezená dne 29. dubna 1911.



Obr. 24. Pohled do hrobu sv. Václava se strany západní po odstranění vika olověné truhly. (Uprostřed viděti hrůbek kameny ohraničený a v něm menší olověnou truhlici.)



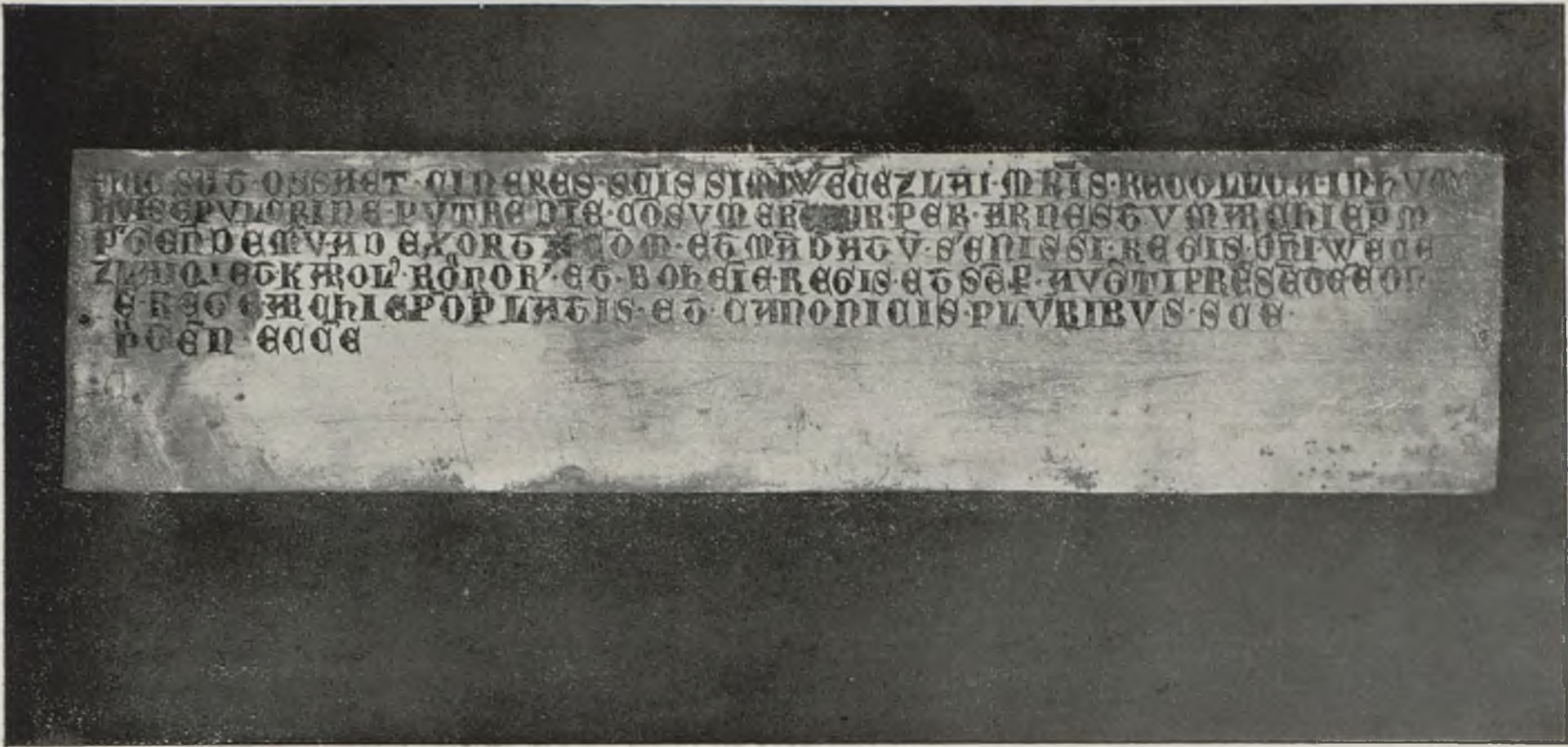
Obr. 21. Pohled do kaple Svatováclavské po odkrytí staré dlažby. (Pohled od jihozápadu.
V pravo hrob sv. Václava po odstranění mensy oltářní. Uvnitř hrobu viděti velikou olověnou truhlu pokrytou vikem.)



Západní apsida někdejšího chrámu
románského.

Kaple sv. Václava.

Obr. 22. Půdorys jihozápadní části nynějšího velechrámu Svatovítského se zakreslenými půdorysy
objevených zbytků románských staveb starších.

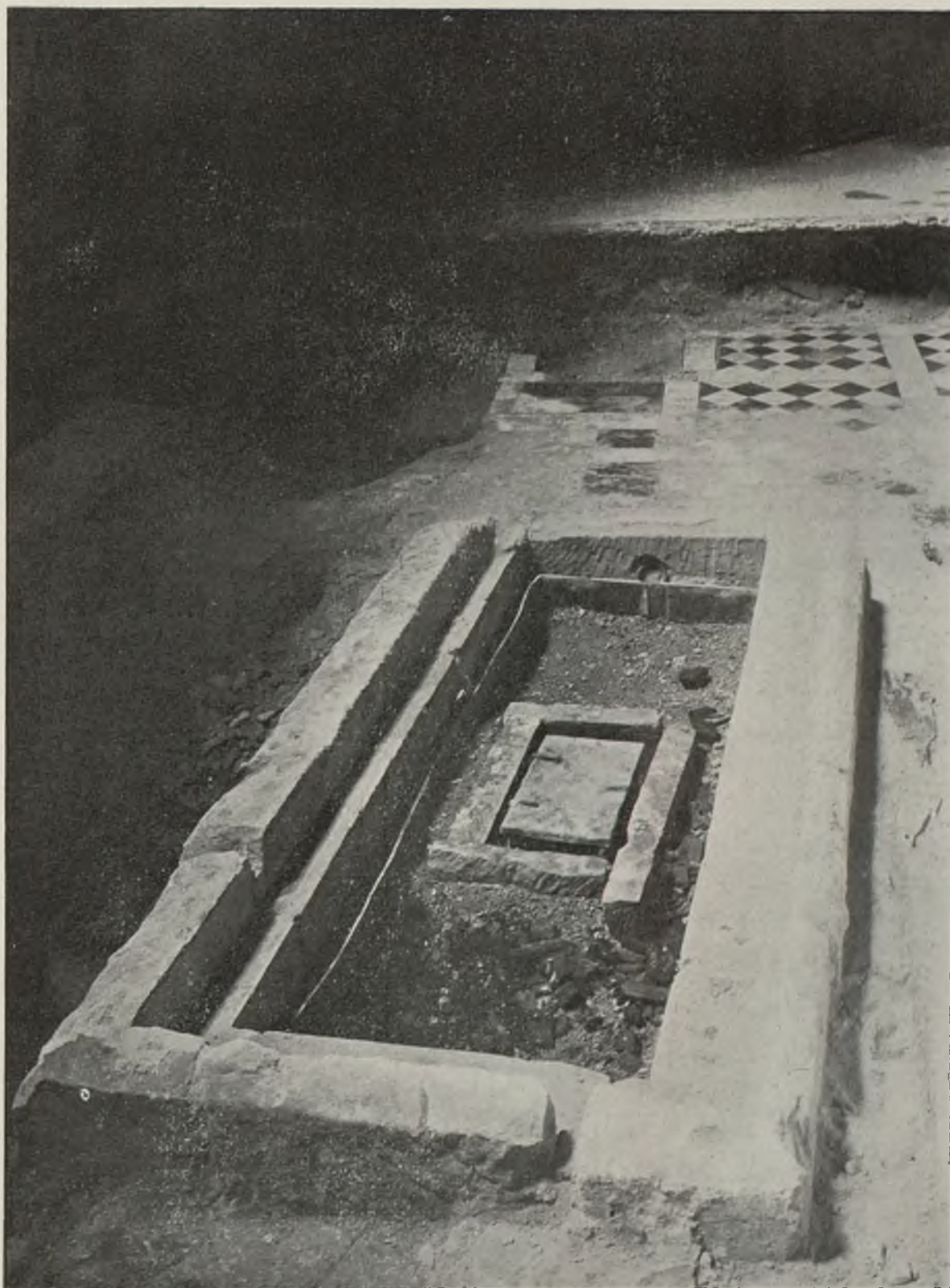


HIC SUB OMBRA ALNARIS SOLIS STANT ECCLESIA MRS. RAO. LEO. NUN. VAN.
 HIC SEPULCRUM PUTRE DIA. COSUM. ER. PER. AR. EST. V. M. AN. EP. M.
 P. SEP. DE. V. NO. EX. OR. B. J. OM. ET. M. B. H. C. V. S. AN. S. S. R. E. G. I. S. O. N. W. E. C.
 Z. M. O. C. K. R. O. I. H. O. P. O. R. ET. V. O. B. I. E. R. E. G. I. S. ET. S. E. R. A. V. G. T. I. P. R. E. S. E. T. E. O. R.
 S. R. E. C. E. N. S. I. A. P. O. P. U. L. I. S. ET. C. A. N. O. N. I. C. I. S. P. L. U. R. I. B. V. S. S. O. E.
 P. O. E. N. E. C. C. E.

Obr. 26. Stříbrná nápisová destička.



Obr. 20. Pohled do kaple Svatováclavské po odkrytí staré dlažby.
(Pohled od severovýchodu. V levo viděti hrob sv. Václava po odstranění mensy oltářní.)



Obr. 23. Pohled do hrobu sv. Václava se strany východní po odstranění víka olověné truhly. (Uprostřed viděti hrůbek kamery ohraničený a v něm menší olověnou truhlici.)



Obr. 19. Gotická mensa oltářní z r. 1367. Pohled se strany jihovýchodní.

Byly také odkryty *části přiléhajícího k těmto přístavbám zdiva původní rotundy* sv. Václavem založené, ač jen části nepříliš veliké. Dal se však z nich přece přibližně zjistiti obvod této prastaré svatyně. Byloť patrné, že i základní zdivo rotundy bylo odbořeno, když stavěno bylo zdivo nového, většího kostela románského.

Kníže Sptyihněv totiž, poznav roku 1060 v den zasvěcený sv. Václavu, že dosavadní kostel sv. Víta nestačí pro nával lidu³⁹⁾, dal jej strhnouti a na jeho místě počal stavěti chrám rozsáhlejší, ale zemřel již r. 1061. Za panování bratra a nástupce jeho Vratislava II. stavba pokračovala rychle ku předu; není však známo, kdy byla dokončena. Také značná část základního zdiva tohoto chrámu objevena byla při vykopávkách v kapli Svatováclavské. Nový chrám připojoval se jižním svým bokem k rozšířené Šebířem kapli Svatováclavské, jejíž značná část byla ponechána a tvořila součást nové stavby⁴⁰⁾. Nová stavba však byla zničena r. 1091 zhoubným požárem⁴¹⁾. Oprava trvala několik let; teprve r. 1094 byl vysvěcen hlavní oltář sv. Víta a teprve dvě leta později (1096) vysvěcen byl kostel sám. Ale i obnovená stavba utrpěla značně ohněm r. 1142, ač nikoliv snad v té míře, jako r. 1091, jelikož oprava po půldruhém roce byla dokonána. Při požáru r. 1091 vyhořel nepochybně i vnitřek kaple sv. Václava a snad i oltář, jenž, jak se zdá, byl dutý. Žhavými oharky padajícími na povrch země hrobu sv. Václava nebo snad i zanícením schránky, v níž tělo sv. Václava odpočívalo, mohly býti některé kosti ožehnuty, čemu by nasvědčovaly temné skvrny na některých nalezených ostatcích⁴²⁾.

Když odstraněny byly poslední kameny podezdívky gotické mensy, až k záklopním kamenům části nejspodnější, ukázalo se, že záklopní kameny zapuštěny jsou do kamenné, jednoduše profilované obruby. Celek činil dojem obezděného, obdélníkového

³⁹⁾ Kosmův Letopis v Pram. děj. čes. II., 92.

⁴⁰⁾ Obraz 22. podává půdorys jihozápadní části nynějšího velechrámu Svatovítského, a zakreslené v něm vykopané části starších staveb románských. Na straně západní spatřujeme půdorys vykopané r. 1877 krypty a apsidy západní, dále k východu několik pilířů bývalého románského chrámu, v kapli Svatováclavské pak vidíme zakresleny nově učiněné objevy. O těchto nálezech stavebních podá stavitel dómu architekt K. Hilbert zevrubné pojednání.

⁴¹⁾ Kosmův Letopis v Pram. děj. čes. II., str. 124.

⁴²⁾ Dalším zkoumáním těchto skvrn třeba zjistiti, nejedná-li se tu snad o zbarvení způsobené bakteriemi.

(2·69 *m* dlouhého a 1·08 *m* šir.) hrobu kamennými deskami zaklopeného (*viz obr. 20. a 21.*).

Bylo viděti, že osa jeho jest poněkud pošinuta k jihovýchodu, z čehož lze souditi, že vestavěn byl v osu bývalého románského zdiva.

Z výše zmíněného nápisu (na olovené desce, jakož i ze zmíněných, v podezdívce gotické mensy oltářní z r. 1371 nalezených zbytků staršího obezdění mensy oltářní, vykazujícího rovněž stopy vykrášlení polodrahokamy, a z učiněných dne 29. dubna nálezů, jež níže vylíčeny budou, možno usuzovati, že r. 1348 Karel IV. umínil sobě vystavěti v tehdejší, ještě románské kapli nový náhrobní oltář sv. Václava. Za tou příčinou kázal vyjmouti ostatky sv. Václava ze země a vykopati také zem, v níž odpočívaly. Vykopaná prst byla uložena prozatím do veliké olovené truhly, ostatky pak sv. Václava, jak níže uvidíme, do truhlice menší.

Potom přikročeno bylo snad téhož r. 1348 k vyzdění hrobu; dovnitř pak zapuštěna byla ona veliká olovená truhla s prstí hrobovou. Do ní pak dána byla menší olovená truhlice, v níž umístěna skříňka s ostatky sv. Václava z prsti vybranými. Část ostatků byla však tenkrát anebo o něco později (snad bezprostředně před započatím stavby mensy oltářní) z této skřínky vyňata, jsouc určena k tomu, aby uložena byla v tumbě, jež umístěna býti měla na oltáři. Hlava sv. Václava, jak již výše bylo řečeno, vyňata byla z hrobky nepochybně již r. 1346. Pak byla dolejší hrobní vyzdívka kamennými deskami zaklopena a nahoře zbudován byl oltář, jehož mensa ozdobena byla polodrahokamy, a na oltář postavena tumba s onou oddělenou částí ostatkův. O tumbě té činí se zmínka již v inventáři z r. 1355.

Když asi r. 1364 nová stavba gotická dospěla až k místu, kde stála románská kaple sv. Václava, tvořící součást dřívějšího, postupně odbourávaného chrámu románského, rozhodl se Karel IV. pro to, aby na jejím místě vystavěna byla nynější gotická kaple jakožto součást nově budovaného gotického dómu.

Tehdáž nepochybně před bouráním staré kaple byla ona tumba s ostatky snesena a někde prozatím uschována.

Roku 1366 byla nová, nynější kaple Svatováclavská dokonána. Jelikož zmíněný dřívější oltář Karlem IV. asi r. 1348 vystavěný

měl osu k nově zbudované kapli poněkud k jihovýchodu nakloněnou, dal Karel IV. mensu jeho odbourati až k deskami pokrytému dolejšímu hrobu, načež vystavěti dal mensu novou, podobně jako dřívější ozdobenou, ale přesně rovnoběžně se zdí nové kaple. Nový oltář byl pak spolu s kaplí r. 1367 vysvěcen.

To bylo potřebí předeslati, aby porozuměno bylo nálezu učiněnému dne 29. dubna 1911.

Když byla podezdívka mensy oltářní úplně odstraněna a tak *dolejší vyzděný hrob* zcela přístupným učiněn, bylo v sobotu dne 29. dubna 1911 o 11. hodině dopolední přistoupeno k otevření jeho za přítomnosti členů metropolitní kapitoly: děkana Msgra Frant. Brusáka, praeláta Msgra Dra Jana Nep. Sedláka, kapitulára Dra Karla Schustra, Dra Ant. Podlahy a Dra Kar. Kašpara, dále faráře Klementa Kuffnera a stavitele dómu Kamilla Hilberta.

Odstraněny byly záklopní desky kamenné, a tak hrob otevřen. Po té odstraněny byly oba zámky, jimiž víko povědomé nám již veliké olověné truhly při obou koncích bylo opatřeno. Byly to staré, umělé gotické visuté zámky, prosté však formy vnější. Pak vyzdviženo bylo víko truhly. Bylo viděti, že jest téměř zcela naplněna prstí, na níž leželo několik úlomků dřevěných — patrně nalezené v prsti pozůstatky rakve, uprostřed pak bylo viděti jakýsi hrůbek v prsti utvořený a čtyřmi kameny ohraničený. Z hrůbku toho vyčnívala hořejší část *jakési olověné truhlice* (viz obr. 23. a 24.).

Když truhlice byla vyzdvihována, zpozorovalo se, že dno její jest značně porušeno, jelikož obsah truhlice počal se jím provalovati ven. Bylo viděti, že mezi prstí, jež do této truhlice patrně vnikla děravým dnem, jsou kosti a různé jiné předměty. I bylo rychle podsunuto prkno a plátno, a tak truhlice i s obsahem svým vyzdvižena. Některé části obsahu stranou vypadlé byly rovněž do plátna sebrány.

Truhlice nalezená jest, jak již řečeno, olověná, hranolová, zcela prostá, 44·5 cm dlouhá, 27·5 cm široká a 31·5 cm vysoká (viz obr. 25.). Dno její jest úplně děravé a potrhané; přčetné kusy jeho, různým způsobem zdeformované a vrstvami hlíny a vápenných solí obalené, tvořily valnou část vnitřního obsahu truhlice. Víko s jednoduše dolů zahnutými kraji připojeno bylo

zevně dvěma železnými, úplně zrezavělými a porušenými závěsy k zadní stěně truhlice; na přední hraně uprostřed opatřeno bylo železnou petlicí, jejíž otvor zapadal do železného ouška upevněného v přední stěně truhlice.

Po otevření víka, při zběžném pohledu do nitra, vyňata byla *stříbrná destička* 26 cm dlouhá a 6·2 cm široká, na níž nalézá se šestiřádkový nápis provedený pěknou gotickou majuskulí, shodnou s onou, již proveden nápis na známé nám již desce olověné z r. 1348, ale drobnější. Nápis na nově nalezené stříbrné destičce zní: » † Hic sunt ossa et cineres sanctissimi Wencezlai martyris, recollecta in humo huius sepulcri, ne putredine consumerentur, per Arnestum archiepiscopum Pragensem, demum ad exhortacionem et mandatum serenissimi regis domini Wencezlai, qui et Karolus, Romanorum et Bohemiae regis et semper augusti, praesente eodem rege, archiepiscopo, praelatis et canonicis pluribus sanctae Pragensis ecclesiae.« (Zde jsou kosti a prach přesvatého Václava mučedníka, sebrané v zemi tohoto hrobu, aby hnilobou nebyly stráveny, Arnoštem arcibiskupem pražským, a to k vybidnutí a k rozkazu nejjasnějšího krále a pána Václava, jenž sluje jinak Karel, římského a českého krále vždy vznešeného, za přítomnosti téhož krále, arcibiskupa a mnohých praelátův a kanovníků Pražského chrámu.) Uprostřed užších svých stran opatřena jest destička tato dírkami, i jest patrno, že bývala na něčem přibita (*viz obr. 26*).

Kanovník Dr. Kašpar zpozoroval mezi odpadlými částičkami *malou pečeť* vtačenou na kusu růžového vosku. Jest na ní viděti jemně pracovanou hlavu — patrně Karla IV. — v profilu s korunou; po stranách jsou gotickou majuskulí provedená slova REX BOEMIE (= král český). Jest to patrně otisk pečetního prstenu. Prohlubeninka, do zadní části vosku vtačená a na ouško zmíněné petlice u truhlice úplně se hodící, ukazuje, že truhlice bývala pečetí touto zapečetěna. (*Viz obr. 27*.)

Když byla truhlice i se vším obsahem svým odnesena do bytu Dra Podlahy k zevrubnějšímu prozkoumání, vybírána byla pozorně prsť z veliké olověné truhly dosud ve vyzdřeném hrobě se nalézající, neboť pro velikou tíži nebylo možno spolu s obsahem ji vyzvednouti. Prsť vybírána byla zednickými lžícemi, prohlížena

a ukládána do připravených dřevěných beden. Bylo patrné, že jest to půda původně hřbitovní a nad to při pozdějších stavbách a opravách rumem promísená. Jsou v ní hojné drobné částičky kostí, dřeva ztrouchnivělého a spáleného (patrně oharků z požárů r. 1091 a 1142), jakož i zlomků výše zmíněných cihlových dlaždiček románských.

Apsidovitý přístavek určený pro hrob sv. Václava byl patrně připojen k jižní straně původního rotundovitého kostela sv. Václavem založeného a vystavěn tudíž na hřbitově, jenž kolem kostela se rozkládal⁴³). Přestavba Šebířova zaujala ještě více půdy hřbitovní, jež také při kopání základů k přestavbě té přimísila se zajisté k prsti, v níž tělo sv. Václava odpočívalo.

Jinak nenalezeno v prsti nic pozoruhodného. Když prst úplně byla vybrána, vyzdvižena byla *olověná truhla* z hrobu. Jest rozměrů velikých: 2·295 *m* dlouhá, 0·75 *m* široká a 0·705 *m* vysoká. Kostra její jest železná, stěny skládají se ze spájených olověných plátův. Dno její jest značně proděravělé, rovněž i stěny. Na obou užších stěnách pod víkem opatřena jest truhla železnými kruhy.

Vyzdívka hrobu, provedená z kvádrů zažloutlého pískovce, jest úplně zachovalá, jakoby nová. Jest 2·363 *m* dlouhá, 0·82 *m* vysoká a 0·81 *m* hluboká. V její východní a západní stěně vytesány jsou důlky pro zmíněné železné kruhy olověné truhly. Dlažba skládá se z kamenů opukových, neúplně k sobě a ke stěnám vyzdívkou přiléhajících, takže propouštěla vlhkost zvenčí zemí vnikající. Vlhkost porušila dno veliké truhly, vnikala do prsti jí naplňující, prožrala dno menší skřínky a porušila značnou měrou i všechn obsah její.

Veliká olověná truhla byla ponechána venku, aby umístěna byla svým časem na některém příhodném místě ve chrámě; vybrána z ní prst byla vsypána přímo do dutiny hrobní, načež hrob zase pokryt záklopními deskami, z nichž jedna, jež při ohledávacích pracích dne 5. dubna byla prosekáním porušena, nahrazena byla deskou novou.

V pondělí, dne 1. května, prozkoumal Dr. Podlaha společně s prof. drem Matiegkou *obsah truhlice z hrobu vyzdvižené*.

⁴³) Hřbitov ten připomíná se u Kosmy r. 1100 (Pram. děj. čes. II., 147)

Byla to směsice kostí a dřev vlhkou hlinou obalených. Jednotlivé kusy byly vybírány, očišťovány a určovány.

Bylo nalezeno 35 větších i menších kusů dřeva značně ztrouchnivělého a červotočem prožraného. Seznalo se, že jsou to trosky *nějaké dřevěné skřínky*. Několik kusů kůže do zelena zbarvené, vtlačeným, málo znatelným vzorkem rostlinným ozdobené a červotočem jako síto prožrané, nasvědčovalo tomu, že skřínka ona koží touto byla potažena. Na jednom z největších zbytků truhlice viděti jest na vnější straně stopy nalepené kůže, na spodní straně pak jest zřetelně viděti, že tu bývala upevněna ona výše zmíněná stříbrná nápisová destička. Jest tu pozorovati obdélníkovou plochu poněkud jinak zbarvenou, nežli plocha ostatní. Uprostřed užší strany této plochy tkví hřebíček. Přiloží-li se ona destička na tuto plochu, kryje se s ní úplně, a hřebíček zapadá přesně do dírky, jíž destička jest opatřena. Pohříchu jest i tento kus prkénka na všech stranách otrouchnivělý, takže se nezachovala žádná z původních jeho hran. Ze zbytků lze však souditi, že skřínka byla rozměrů dosti značných a že vyplňovala vnitřní prostor skřínky olověné z větší části, ne-li úplně. V této skřínce uloženy byly tedy, jak již výše řečeno, nepochybně roku 1348 všecky ostatky sv. Václava z prsti hrobové vybrané (mimo lebku již dříve vyňatou). Když pak buď r. 1348 anebo brzy potom přikročeno bylo k stavbě nového oltáře, vyňata byla z ní část osvatkův a vložena do domečkovité tumbičky, jež potom stávala v nádherné oné tumbě na oltáři, a jež 4. dubna 1911 byla nalezena. Že ostatky ty v jedné a téže době byly od sebe odděleny, o tom svědčí ztrouchnivělé zbytky červeného a zhnědlého hedvábí, jímž ostatky byly obaleny; jsouť zbytky látky té nalezené dne 4. dubna v domečkovité tumbičce co do jakosti a barvy úplně shodné se zbytky obalové látky, jež zachovaly se v truhlici nalezené dne 29. dubna.

Rozdělení ostatků do hrobní dutiny podoltářní a do tumbičky k postavení na oltář určené stalo se tudíž asi r. 1348 nebo nedlouho potom.

Ve hlině nalezeny dva zlomky *pečeti arcibiskupa Arnošta z Pardubic* z bílého vosku (*viz obr 28.*). Na jednom zlomku viděti v gotické architektuře hlavu arcibiskupovu mitrou pokrytou a jeho znak; na okraji čte se nápis: »Arnestus Dei gratia ...«

Na zlomku druhém viděti znak arcibiskupství pražského a nápis: »... epi sanctae Prag. e . . .« Možno, že jest to pečeť nějaké listiny úplně setlelé, která tu snad bývala. Snad to byla konsekrační listina oltáře z r. 1348, podobná oné arcibiskupa Jana Očka z Vlašimě z roku 1367⁴⁴⁾. Pravděpodobněji však touto pečetí opatřil arcibiskup Arnošt onu skříňku vnitřní, podobně jako Karel IV. pečetí svou onu truhlici vnější.

Mimo to nalezeny v hlíně tyto staré peníze: 1. *brakteát z druhé pol. XIII. stol.* (Přemysla Otakara II.), 2. *zlomky brakteátu z téže doby*, 3. *malý penízek* tak zv. »*parvus pragensis*« z doby krále Václava II.⁴⁵⁾

O nalezených v truhlici ostatcích sepsán byl tento protokol:

Z hlíny, již olověná truhlice byla z části naplněna, vyčnívaly jednotlivé kosti, kusy zmíněného ztrouchnivělého dřeva, jakož i četné hrbolaté zlomky prolomeného a deformovaného dna truhlice, které jsouce hlínou místy žlutavou pokryty, činily dojem nepravidelných kostí lebečních nebo pánevních, kterýžto omyl se ovšem ihned po očištění jich vyjasnil. Nalezeny byly tyto kosti (*viz obr. 30*):

1. Skoro úplně zachovalá kost záprstní palce levé nohy (os metatarsale primum lateris sinistri) délky 66 *mm*. Na plantární straně vykazuje kost změny, jakoby byla vysazena velikému žáru, t. j. místně omezené zuhelnatění a povrchní popraskání.

2. Tři zlomky levé kosti holenní:

a) První zlomek 212 *mm* dlouhý sestává z hlavice a z velké části těla této kosti, jehož přední část jest však po délce vylámana; poškození toto vysvětluje se tím, že kost ta vykazuje zde opět změny jako po žáru, následkem čehož se kost snadno vydrobila a vylámala. Na medialní straně hlavice jeví se rovná, jako řezem vzniklá plocha.

b) Druhý zlomek 118 *mm* dlouhý nepřilehá k předcházejícímu, ale hodí se dle rozměrů tvaru a povrchu k němu. Jest to dolejší třetina zmíněné kosti holenní, sáhající až ke kotníku vnitřnímu. Také tento zlomek vykazuje ve své hořejší části zmíněné změny (zuhelnatění a popraskání). Jeho přední strana jest povrchně arrodována, kdežto zadní strana zachovala hladký povrch.

c) K úlomku sub b) uvedenému přiléhá zlomek třetí 50 *mm* dlouhý, představující dolní konec kosti holenní, z něhož však zachován jest jen kotník vnitřní a něco sousední části kosti.

3. Asi 43 *mm* dlouhá a 42 *mm* široká a 29 *mm* tlustá

⁴⁴⁾ Při sestavování trosek dřevěné domečkovité tumbičky našel architekt K. Hilbert další fragmenty pečeti Jana Očka z Vlašimě, jejíž dolejší část na obr. 3. jest reprodukována. I připojil fragmenty ty k této části, takže značná část pečeti byla tím způsobem doplněna, jak viděti na obr. 29.

⁴⁵⁾ Dle určení prof. Jos. Smolíka.

spongiosní kost, pokročile ztrouchnivělá, jejíž houbovitá tkaň na povrchu vyplněna jest žlutavým práškem, povstalým rozkladem kosti. Podle kulovité, ve větším rozměru zachovalé kloubní kosti jedná se o část hlavice kosti stehenní, jejíž strana se nedá určití.

4. 33 *mm* dlouhý, 44 *mm* široký a 31 *mm* tlustý fragment spongiosní kosti podobné předcházející, ale poněkud (snad žářem) pozměněného povrchu; také na tomto zlomku dá se ze zachovalé kulovité plošky souditi, že se jedná o hlavici kosti stehenní neb ramenní.

5. Nepravidelně prohnutá, listovitě utvářená a tenká, as 95 *mm* dlouhá a 69 *mm* široká deska, která pochází patrně z lopatky kosti pánevní; také na této kosti jsou temné skvrny patrné.

6. Dva k sobě přiléhající zlomky přední části nějakého většího obratle (snad bederního), jehož výška v předu obnáší asi 35 *mm*. Tyto dva zlomky byly dne 6. května tmelem spojeny.

7. Spongiosní úlomek 30 × 31 × 25 *mm* měřící, který dle drsné rovné plošky pochází z nějakého těla obratlového.

8. Asi 44 *mm* dlouhý a 24 *mm* široký zlomek spongiosní kosti, jehož přední hladká, dvěma příčnými hranami vyznačená plocha prozrazuje, že se jedná nepochybně o úlomek kosti křížové.

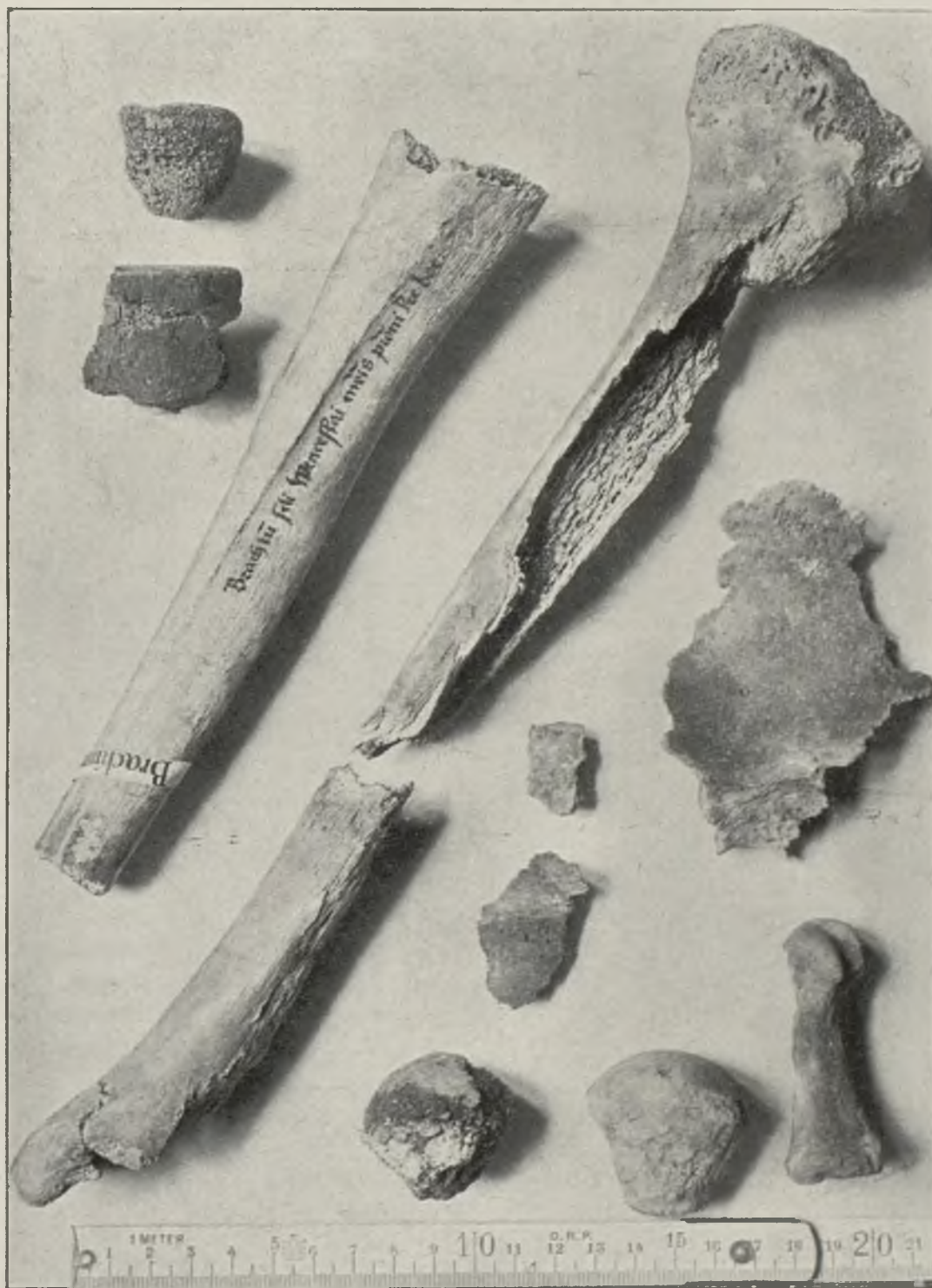
9. Asi 24 *mm* dlouhý a 14 *mm* široký zlomek spongiosní kosti tenkou kompaktnou pokrytý. Dle zachovalé hrany a postranného zářezu (pro spojení s chrustavkou žeberní) jest to zlomek kosti hrudní.

10. Jeden větší a 18 menších kousků spongiosní hmoty, jichž příslušnost se nedá blíže stanoviti, ale z nichž některé bude snad možno připojiti ke kostem dříve uvedeným, jakožto jejich součástí.

11. Jedenáct úlomků z kompakty diafys kostí dlouhých, jichž příslušnost se nedá též určití, z nichž snad část náleží asi taktéž ke kostem dříve uvedeným.

Hlína, již zmíněná veliká olověná truhla byla naplněna, a jež děravým dnem také do zmíněné menší olověné truhly se dostala, jest nejspíše prsí hřbitovní, promísená úlomky olova, kusy dřevěného uhlí, dřeva, kousky obalových výše zmíněných hedvábných látek a konečně větším počtem úlomkův a drobtův kostových, z nichž některé patrně ku popsáným kostem náleží; to lze tvrditi o těch úlomcích, které jeví stopy jakoby žáru a vykazují podobné zbarvení; kdežto jiné úlomky, mezi nimiž se vyskytují také kůstky malých zvířat (myší a j.), se dostaly patrně náhodou do hlíny.

Příslušnost pozůstatků sub 1—10. uvedených ke kostře, od které pocházejí pozůstatky v protokolu ze dne 6. dubna 1911 sub 8—9, 11—17 uvedené, nedá se z anatomických důvodů přímo dokázati, nic však nesvědčí proti tomu; naopak mluví rozměry kostí z obou nálezů, dále kongruentnost kloubní plochy kosti holenní sub 2 uvedené s příslušnou kloubní plochou kosti stehenní v protokolu ze dne 6. dubna 1911 sub 15 uvedené, a také temné skvrny, které jsou podobně na zlomku (nejspíše kosti loketní) ve zmíněném protokole sub 11 uvedené zřejmé.



Obr. 30. Ostatky nalezené dne 29. dubna 1911. (Připojena holenní, nápisem označená kost strany pravé, vyňatá z rukovitého relikviáře chovaného v pokladu chrámu Svatovítského.)



Obr. 28. Pečeť Arnošta z Pardubio.



Obr. 27.
Pečeť Karla IV.



Obr. 29. Doplněná pečeť Jana Očka z Vlašimi
(srvn. obr. 3.).

Konečně s ohledem na hojnější srovnávací materiál a na základě kostí z posledního nálezu pocházejících možno protokol ze dne 6. dubna 1911 opravit v tom smyslu, že zlomek holenní kosti sub 10 uvedený nenáleží ke kostem sub 8—9 a 11—17 uvedeným, nýbrž že jest třeba přiřaditi jej ke kostem sub 1—7 vypočteným.

Naproti tomu možno konstatovati, že zlomek holenní kosti strany pravé chovaný v relikviáři čís. inv. 63. (čís. 1. seznamu ostatků sv. Václava v relikviářích se nalézajících) se shoduje v rozměrech a tvarech s holenní kostí strany levé v tomto protokolu sub 2. uvedenou — pokud se vzhledem k porušenosti kostí této může usuzovati — tak že lze připustiti, že obě příslušejí k jedné a téže kostře.

V Praze, dne 1. a 6. května 1911.

Prof. Dr. Jan Hnátek.

Prof. Dr. J. Matiegka.

Jak z protokolu tohoto vysvítá, připojují se nově nalezené ostatky sv. Václava opět překvapujícím způsobem k ostatkům dříve nalezeným.

Názorný přehled nalezených ostatků a vzájemnou jejich příslušnost ukazuje přiložená *barevná tabulka*. Spatrujeme na ní schematický výkres celé kostry z předu a lebky také se strany (poněvadž malá kůstka, část prvního krčního obratle jen v pohledu se strany jest viditelná), a do těchto výkresů různými barvami naznačené nálezy ostatků učiněné v různých dobách a na různých místech. Římské číslice označují jednotlivé nálezy, číslice arabské znamenají odstavce příslušných protokolů.

Barvou zelenou vyznačen jest nález učiněný dne 4. dubna 1911.

Barvou červenou vyznačena hořejší část lebky vyňatá dne 6. dubna z relikviáře na hlavním oltáři. Jest viděti, kterak malá kůstka z nálezu předcházejícího, označená barvou zelenou (část prvního obratle krčního), přiléhá k lebce.

Barvou modrou vyznačena dolejší část lebky, nalezená dne 11. dubna v koruně stříbrného poprsí chovaného v pokladu chrámu Svatovítského. Dolejší tato čelist úplně se hodí k hořejší části lebky.

Týmiž barvami naznačeny také zuby nalezené téhož dne v náčelní jímce řečeného poprsí; zuby ty přesně zapadají v příslušná lůžka v čelistech.

Barvou žlutou naznačen jest nález ostatků učiněný dne 29. dubna. Jest viděti, kterak levá kost holenní dobře přiléhá ke kosti stehenní dne 4. dubna nalezené.

Barvou fialovou naznačena jest holenní kost strany pravé, vyňatá dne 12. dubna z rukovitého relikviáře chovaného v pokladu chrámu Svatovítského⁴⁶⁾.

Dne 11. května 1911, po ukončeném prozkoumání, uloženy byly veškery ostatky prozatímně v pokladnici chrámu Svatovítského.

Můžeme se opravdu těšiti tomu, že dochovala se nám tak značná část ostatků sv. patrona našeho úplně pověřených. Jest si upřímně přáti, aby drahocenné ostatky ty co možno brzy uloženy byly s příslušnou slávou na novém nádherném oltáři v obnovené kapli Svatováclavské.

Poznámka. *Značný náklad na pořízení obrázků pro toto pojednání poskytla nejdůst. v. v. metropolitní kapitola Svatovítská v Praze.*

— S M Ě S. —

Dekret o řeholnicích službou vojenskou povinných. — Dekret „Inter reliquas difficultates“ ze dne 1. ledna 1911 obsahuje následující nařízení posv. Kongregace pro záležitosti řeholníků, která již dříve před tím, dne 27. srpna 1910, sv. Otcem byla schválena: 1. V řádech, ve kterých se skládají sliby slavné, nesmí žádný klerik býti připuštěn k vyšším svěcením anebo ke slavné professi, dokud neučinil zadost své povinnosti vojenské, a pak ještě aspoň rok nesetrval ve slibech jednoduchých. O laicích platí dekret „Sacrosancta Dei Ecclesia“. 2. V kongregacích a ústavech se sliby jednoduchými smějí jinochové uvedení sub. 1. připuštění býti jen ke slibům časným, a to až po den, kdy nastoupí službu vojenskou; slouží-li aktivně, nemohou profess obnoviti. Po propuštění z vojska jest jim složiti opětně profess aspoň na rok, nežli se zavážou professí ustavičnou. — 3. Jinochům

⁴⁶⁾ O ostatcích sv. Václava v cizích zemích chovaných zmiňují se Bollandisté v „Acta Sanctorum“ Septembris VIII., 812 a 817, a to o ramenní kosti („S. Wenceslai brachium“) ve chrámě praem. kláštera steinfeldského v Porýní, o značné části ramenní kosti („pars insignis de brachio“) v kostele na hoře Javorníku v Lužici, jakož i o některých, blíže neoznačených ostatcích, ve veliké sbírce relikvií, jež Jan Borgia nashromáždil a z nichž přemnohé od císaře Rudolfa II. obdržel, načež celou tu sbírku r. 1587 professnímu domu Tov. Ježíšova v Lisaboně daroval.

z řádův a kongregací, slouží-li u vojska, jest chovati se tak, aby nepozbyli svého povolání: budou se tedy vzdalovati podezřelých míst a schůzek, divadel, tancův a jiných veřejných zábav, varovati se obcování se špatnými soudruhy, šeredných rozmluv, řečí víře nepřátelských, podobných knih a všelikého pokušení. Za to dle možnosti navštěvovati budou kostely a přijímati sv. svátosti a účastňovati se schůzí katolických spolkův. — 4. Je-li v místě, kde slouží u vojska, dům jejich řádu nebo kongregace, budou tam docházeti a zůstanou pod bezprostředním dohledem představeného. Není-li v místě takového kláštera, nebo nemohou-li pohodlně jej navštěvovati, budou docházeti ke knězi, od biskupa určenému, by se řídili dle jeho návodů; kdykoli jest jim vojenskou stanicí opustiti, vyžádají si od něho písemné svědectví, že plnili, co nařízeno v odstavci třetím. — Není-li od biskupa takový kněz ustanoven; zvolí si sami nějakého, jehož jméno ihned sdělí se svými představenými, kteří si zjednají o něm bližších zpráv od Ordinaria. Mimo to mají dle možnosti častěji dopisovati svému představenému nebo jinému členu řádu (kongregace) k tomu určenému, a sdělí mu způsob svého života, změny místa, kde slouží, jméno i byt kněze, jehož návody se řídí. — 5. Generálové, provinciálové i místní představení (dle ustanovení jednotlivých institutů) jsou pod těžkým hříchem zavázáni přímo nebo skrze spolubratra (který v institutech s kněžími musí býti knězem) doptávati se na způsob života, chování a mravy svých alumnů, pokud slouží u vojska, a to u kněze nebo u kněží (o nichž byla zmínka v bodu čtvrtém), aby, třeba tajně, zvěděli, zdali plní vše, co předepsáno. — 6. Po propuštění od vojska jest jim přímo se odebrati do jejich řeholního domu a tam, byly-li o nich zprávy příznivé, po několikadenních exerciciích, obnoviti v institutech se sliby jednoduchými dočasnou professi; v řádech však buďtež ponechání mezi mladšími kleriky nebo professy, neb aspoň v domě, kde panuje přísná kázeň, pod zvláštním dohledem a řízením zbožného a moudrého řeholníka kněze (jedná-li se o řády s kněžími). Ve stavu tom ztráví nejméně rok před professí slavnou nebo věčnou (podle toho jaké doby vyžadují předpisy sv. Stolice nebo konstituce vlastního řádu), ale tak, že se počítá sice doba ode dne původní professe (slibů jednoduchých nebo dočasných) až k odchodu z kláštera za příčinou služby vojenské, nikoli však doba ztrávená u vojska. — 7. Zatím jest jim pěstovati studia a cvičiti se v řeholní kázni. Představení bezprostřední i ti, kdož řídí mladší kleriky, budou co nejpečlivěji bděti nad jejich chováním a horlivostí, aby o nich mohli před poslední professí vydati vyšším představeným přísežné svědectví. — 8. Jesliže někdo jako voják nebo po propuštění z vojska, dříve nežli jest připuštěn k professi slavné nebo věčné, na jevo dá pochybný důkaz vytrvalosti, nebo byv vojákem nejednal dle předpisů v bodu čtvrtém uvedených, nebo stal se pochybným u víře či mravech, bude od generála za souhlasu jeho rádců nebo definatorů propuštěn a sliby jeho aktem propuštění pokládati jest za rozvázané. — Žádají-li

však jinochové sami, aby byli slibů sprostěni, mohou tak učiniti zmínění představení delegáti sv. Stolica, jedná-li se o instituty s kněžžími; jedná-li se však o instituty laiků, jest pokládati jejich sliby za zrušené přípisem představených, ve kterém jim dovolili, aby se vrátili do světa. — 9. Předpisy uvedené týkají se i takových církevních společností, kde se sice neskládají ani jednoduché sliby, nýbrž členové se zavazují pouze jakousi příslovědí (promissiones) — 10. V případech pochybných jest vždy obrátiti se k posv. Kongregaci řeholníkův. (Acta Ap. Sedis r. III. č. 1. str. 37.)

Dr. K. Kašpar.

Může-li klerik býti zbaven titulu ordináčního? — Příležitost k rozhodnutí o věci této dán byl posv. Sboru koncilu dotazem generálního vikáře ostrihomského (na rozkaz arcibiskupův). Posv. Sbor koncilu obíral se dotazem tím dne 11. června 1910, kdy též o něm rozhodl. Jelikož pak věc je důležitá, a mutatis mutandis i jinde vyskytnouti se může, podáváme tuto i dotaz, i úvahu, i rozhodnutí v plném znění.

Vicarius Generalis Strigoniensis, de mandato Eñi Archiepiscopi illius archidioecesis, sequentia S. Congregationi Concilii exposuit:

„Sacerdotes in dioecesibus Hungariae ad titulum respectivae dioecesis ordinantur, cum in Hungaria tituli in iure canonico recensiti haud usurpari possint. Eñus Archipraesul Strigoniensis approbationem huius tituli petens id quidem non est assecutus, ast facultatem obtinuit ad quinquennium dispensandi a legitimis titulis canonicis, ita ut sacerdotes archidioecesis Strigoniensis ad titulum huius archidioecesis ordinare valeat. Titulus dioecesis, iuxta communem interpretationem in Hungaria vigentem, ius tribuit ordinato sacerdoti, ut in casu inhabilitatis ad munera pastoralia exercenda pensione donetur seu sustentetur ex parte dioecesis. Hunc in finem dioecesis Hungariae instructae sunt peculiaribus foundationibus et institutis. Titulo dioecesis, quoad hoc ius postulandi sustentationem ex parte dioecesis, aequiparatur incardinatio sacerdotis alicuius alterius dioecesis.

„Iamvero de hoc titulo dioecesis quaestio occurrit relate ad disciplinam cleri servandam magni momenti, utrum nempe sacerdotes excommunicati et atrocium criminum rei servato iudicii ordine per poenam depositionis titulo dioecesis, per dispensationem Apostolicae Sedis nunc in archidioecesi Strigoniensi usurpato, ita omnino privari possint, sicut privantur per poenam depositionis a titulo canonico beneficii. Timendum enim est, ne huiusmodi infelices sacerdotes post vitam mere civilem saepe in remotis regionibus transactam, viribus fracti et ad angustias redacti, fundamento tituli dioecesis ius sibi arrogant postulandi sustentationem ex parte archidioecesis, si titulo dioecesis privari non possent. Haud levem certe exinde ansam sumerent sacerdotes petulantes in vitam dissolutam se proiciendi“.

Concludit itaque Ordinarius petens a S. V. O., „ut hoc du-

bium benignissime dilucidare et, relate ad applicationem huius poenae quae in privatione tituli consisteret, me clementer edocere dignetur“.

Synopsis disputationis. — Depositio totalis (nam et partialis esse potest), quam etiam vocant simplicem et absolutam, de qua manifeste agitur in casu, privat perpetuo clericum, cui talis poena irrogatur, ordine (non tamen quoad characterem ut palam est) et quolibet officio et beneficio ecclesiastico (Schmalz. V., tit. XXXVII, n. 135; Reiff. V., eod. t., n. 33; Bened. XIV., de Syn., l. IX, c. VI, n. 3). Porro, ab hac generali privatione officiorum et beneficiorum non excluditur beneficium, quod, forte, clericus depositus nactus sit titulo sacrae ordinationis. Nullo enim id iure cavetur; et „ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus“ (l. 9 in fin. de iuris et fact. ignor.; c. 6, § pen. de maiorit.). Eo vel magis quod privatio beneficii huiusmodi infligi possit ob crimina minus gravia iis ob quae depositio totalis irrogatur. Ad rem Monacell. tit. XIII., form. 3, n. 22: „Ordinati ad titulum beneficii, si delinquant, vel non resideant, vel aliud demeritum habeant, possunt, servatis servandi, beneficiis privari, non obstante quod ad eorum titulum ordinati fuerint, aut loco patrimonii subrogatis, ut pluries declaravit S. C. C., et in specie in Firmana, 18. Maii 1665 (lib. 24 decret. pag. 496), Romana, 18. Mart. 1684 (lib. 34 decret. pag. 70), et Vercellen., 15. Dec. 1690. Monacellio autem consentiunt Lucidi, de Visit. c. III., § 12, et Wernz, Ius Decret., tom. II., p. 136.

Iamvero, cum titulus dioecesis, quo Hungari ex indulto S. Sedis utuntur, suppleat titulum beneficii, qui, ex Trid. sess. 21, cap. 2 de reform., est verus et praecipuus ordinationis titulus, cumque praedictus titulus sit pure ecclesiasticus, non dubito quin sicut titulus beneficii ita etiam titulus dioecesis per depositionis poenam amittatur.

Verumtamen, explorati iuris est depositionem non privare privilegiis fori et canonis, adeo ut clericus depositus permaneat in statu clericali. „Quae causa est, ut ait Layman, lib. I., trac. V., p. 111, c. V., n. 2, cur depositum, sicut a beneficio suspensum (Layman loquitur de suspensio ad modum poenae vindicativae, non ad modum censurae), Ecclesia alere teneatur ne cum opprobrio cleri mendicare cogatur“. Et idem tradunt Abb. c. pastoralis, § verum, n. 16, de appellat. Avila, p. 4, dub. I., conclus. 3, et Suarez, qui etiam rationem dat, cur, sub hoc respectu sustentationis, melior sit conditio clerici depositi, quam clerici a beneficio per censuram suspensi: „Doctores, inquit, hanc differentiam constituunt inter clericum absolute depositum vel suspensum ob culpam commissam, et eum qui ob contumaciam censura ligatur, quod illi ex fructibus beneficii alendi sunt si indigeant, (arg. ex c. Studeant, distinct. 50), ne cogantur emendicare, cum iam non sit in voluntate vel potestate eorum habere beneficium vel ius ad ecclesiasticos fructus. Eum vero qui

ob actualem contumaciam sic punitur, non tenetur Ecclesia ex bonis suis alere, etiamsi indigeat et mendicare cogatur, nam totum hoc ipse meretur in poenam suae contumaciae: et quidquid dedecoris inde resultare potest, in personam potius quam in ordinem redundabit: totumque illud permittitur in maius Ecclesiae bonum quod est contumaciae correctio“ (Suarez, de cens. disp. 13, sect. 2, n. 14).

Proinde, in casu nostro, clericus depositus hinc privatur titulo dioecesis, cum quo fuit ad ordines promotus, illinc vero dioecesis eum, si indigeat, alere tenetur, ne cum status dedecore cogatur emendicare: sicut ordinatus ad titulum beneficii, si poenam depositionis incurrat, beneficium quidem amittit, sed ei, ob dictam rationem, ex beneficii fructibus aut aliunde ex bonis Ecclesiae, necessaria vitae suppeditari debent.

At dicat forte quis, perperam clericum depositum privari titulo dioecesis, consistens in iure alimenta percipiendi, si deinceps dioecesis eum alere teneatur ratione status clericalis a quo non decedit. Ita enim deposito res eadem restituitur simul ac subtrahitur.

Verum, haud recte hoc asseritur. Etenim, alimenta quae alicui debentur ex titulo ordinationis (in casu ex titulo dioecesis) potiora sunt, tum ratione specifica obligationis tum ratione decoris et quantitatis, alimentis quae clerico criminoso deposito et ad egestatem redacto, quasi in eleemosynam, praebentur, quia nondum e clero expunctus est.

Quid autem, si clericus, depositione nullatenus emendatus, in sua pervicacia insordescat? Numquid de bonis Ecclesiae perpetuo alendus erit?

Canones, hoc in casu, decernunt clericum depositum „si incorrigibilis fuerit excommunicari debere, deinde contumacia crescente anathematis mucrone feriri, postmodum vero, si, in profundum malorum veniens, contempserit, cum Ecclesia non habeat ultra quid faciat, nec possit esse ultra perditio plurimorum, per saecularem comprimendum esse potestatem“ (C. 10 De Iudiciis): scilicet, si depositio nihil iuverit, ad degradationem realem procedi posse, per quam, inter alios effectus, clericus privilegio fori et canonis exuitur, e statu clericali eiicitur omnique privatur ecclesiastica provisione. (Schmalzg., V., XXXVI., n. 139; Reiff., eod. lib. et tit. n. 32; S. Alph., VII., c. III., n. 324, alique DD. passim); haud certe exclusis alimentis in casu egestatis.

At vero, cum non semper expediat, hodie praesertim, clericum depositum degradare, hisce in casibus nullo iure vetatur quominus Episcopus possit talem clericum, per novam sententiam, etiam in contumacia ferendam, omni ecclesiastico subsidio privare, ut docent Layman cum Abbate locis cit., et Suarez de Censuris, disp. 27, n. 5: quod evidens etiam est ex regulis iuris: „Plus semper in se continet quod est minus“: et, „in toto partem non est dubium contineri“ (De reg. iur. in 6 reg. 35,

80). Quae enim Episcopus cumulativè potest clerico per degradationem subtrahere, cur non poterit ex parte tantum, pari concurrente causa?

Ceterum, si depositus sit etiam excommunicatus (ut esse videntur sacerdotes de quibus agitur in themate), is etiam ratione censurae, donec in contumacia perseveret, quaelibet ecclesiastica adiumenta aut amittit ipso facto, ut putat Suarez cum aliis (Vide S. Alph., lib. III., n. 670), ducto argumento ex c. Pastoralis, § verum, de Appelat., ubi dicitur: „illi proventus ecclesiastici merito subtrahuntur, cui Ecclesiae communicatio denegatur“, aut certe poterit eisdem privari per iudicis sententiam, quae communior opinio est (Schmalzg., V., 39, 158; D' Annibale, 1, § 365, n. 33).

Post haec, ut propositum dubium rite solvatur, quaeritur: Utrum sacerdotes excommunicati et atrocium criminum rei servato iudicii ordine per poenam depositionis titulo dioecesis, per dispensationem Apostolicae Sedis nunc in archidioecesi Strigoniensi usurpato, ita omnino privari possint, sicut privantur per poenam depositionis a titulo canonico beneficii?

Eni Patres S. Congregationis Concilii, in generalibus comitiis diei 11. Iunii 1910, ad propositum dubium respondendum censuerunt: Affirmative, salvis tamen iuris dispositionibus quoad alimenta pro iis, qui vere indigeant.

Sanctissimus autem Dominus Noster Pius Papa X., in Audientia, die 12. eiusdem mensis Iunii infrascripto Secretario concessa, sententiam Eñorum Patrum adprobare et confirmare dignatus est. — C. Card. Gennari, Praefectus. — Basilius Pompili, Secretarius.
Dr. J. Tumpach.

O kompetenci k vykládání zákonů církevních po vydání konstituce „Sapienti consilio“ rozhodla posv. Kongregace konsistorní dne 9. února 1911 resolvováním čtyř dubií, kterážto rozhodnutí byla dne 10. února 1911 Jeho Svatostí schválena a 11. února 1911 publikována. Dubia ta zní takto:

Sacrae Congregationi Consistoriali ea quae sequuntur dubia proposita sunt solvenda: 1. An, post ordinationem Romanae Curiae a Pio PP. X. statutam, Sacrae Congregationi Concilii adhuc competat exclusiva facultas authentice interpretandi omnia Concilii Tridentini decreta, quae ad morum reformationem, disciplinam aliaque huiusmodi pertinent, Summo Pontifice consulto; — 2. an facultas authentice interpretandi Concilii Tridentini decreta aliasque leges ecclesiasticas vi Constitutionis Sapienti Consilio sit singulis Sacris Congregationibus commissa secundum propriam cuiusque competentiam, salva Romani Pontificis approbatione; — 3. an eadem potestas competat sacris tribunalibus Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae; — 4. an iisdem sacris tribunalibus competat saltem facultas decreta Concilii Tridentini aliasque leges ecclesiasticas interpretandi iuridice in casibus particularibus, ita nempe, ut ius faciant inter partes in causa.

Eñi Patres huius Sacrae Congregationis in generali coetu die 9. Februarii 1911 habito, omnibus mature perpensis, respondendum censuerunt: Ad I. et III. negative; ad II. et IV. affirmative.

Insequenti vero die, quum hae dubiorum resolutiones SSmo D. N. Pio PP. X. ab infrascripto Cardinali Secretario relatae sint, Sanctitas Sua eas ratas habuit et confirmavit. -- Datum Romae ex Aedibus eiusdem Sacrae Congregationis, die 11. Februarii anno 1911. — C. Card. De Lai, Secretarius. Scipio Tecchi, Adessor. Dr. *Jos. Tumpach.*

Instrukce o zjišťování svobodného stavu snoubencův a oznamování uzavřených sňatků dána byla v důsledku dekretu „*Ne temere*“ všem nejđ. Ordinariům od posv. Kongregace de Sacramentis dne 6. března 1911, a stanoveny v ní toto:

Perlatum haud semel est ad hanc S. Congregationem de disciplina Sacramentorum, in quibusdam regionibus parochos matrimoniis adsistere, praesertim advenarum, non comprobato rite ac legitime statu libero contrahentium, eiusque rei causam defuisse, qui alteras nuptias attentare sint ausi. Haud pauci praeterea Ordinarii conquesti sunt, initorum notitiam connubiorum, quae vi decreti: *Ne temere*, editi a S. C. Concilii die II. mensis Augusti anno MDCCCXVII., transmittenda est ad parochum baptismi coniugum, saepe omni fidei testimonio esse destitutam debitisque indiciis carere. Ad haec incommoda removenda Eñi Patres huius S. Congregationis in generali conventu habito in aedibus Vaticanis die VII. mensis Februarii MDCCCXI. praescribenda censuerunt ea quae sequuntur:

I. In memoriam redigatur parochorum haud licere ipsis adesse matrimonio, nisi constituto sibi legitime de libero statu contrahentium, servatis de iure servandis (Cfr. Decr. *Ne temere*, n. V. § 2); iidemque praesertim moneantur, ne omittant baptismi testimonium a contrahentibus exigere, si hic alia in paroecia fuerit illis collatus.

II. Ut autem quae n. IX. § 2. memorati Decreti praescripta sunt rite servantur, celebrati matrimonii denuntiatio, ad baptismi parochum transmittenda, coniugum eorumque parentum nomina et agnomina descripta secumferat, aetatem contrahentium, locum diemque nuptiarum, testium qui interfuerunt nomina et agnomina, habeatque parochi subscriptum nomen cum adiecto parochiali sigillo. Inscriptio autem accurata indicet paroeciam, dioecesim, oppidum seu locum baptismi coniugum, et ea quae ad scripta per publicos portitores tuto transmittenda pertinent.

III. Si forte accidat ut, adhibitis etiam cautelis, de quibus n. I., baptismi parochus, in recipienda denuntiatione matrimonii comperiat alterutrum contrahentium aliis nuptiis iam esse alligatum, rem quantocius significabit parochi attentati matrimonii.

IV. Ordinarii sedulo advigilent ut haec praescripta religiose serventur, et transgressores, si quos invenerint, curent ad officium revocare, adhibitis etiam, ubi sit opus, canonicis poenis.

Ex Aedibus eiusdem S. C. die 6. Martii 1911. D. Card. Ferrata, Praefectus. — Ph. Giustini, Secretarius.

Dr. Jos. Tumpach.

Mše sv. za zemřelého patrona v úterý velikonoční. — Dotaz: Zemřel nám patron. Do rodinné hrobky slavně uložen o Božím hodě velikonočním, byv za tím účelem převezen z místa umrtí do místa svého pochování. Pozůstalí ustanovili zádušní mše sv. za v Pánu zesnulého ve všech patronátních kostelích farních na úterý velikonoční. To je festum dupl. 1. cl. V direktáři (Kr. Hradeckém) je sice upozornění (Dom. Palmarum): „Ab hac die usque ad dom. in Albis . . . prohibentur Missae votivae aut de Requiem etiam solemnes. Missa tamen unica solemnis de Requiem in die depositionis dici potest in Ecclesia, ubi fit alia Missa de die“; nicméně kontroverse o dovolenosti či nedovolenosti mši sv. de Requ. v úterý velikonoční nevedla k dohodě. Jeden soudil tak, druhý jinak; a také přání pozůstalých vyhověno bylo různě. Jedni sloužili zpívanou mši sv. de die soudíce, že by směli míti zpívané requiem až po Bílé neděli; jiní celebrowali v barvě černé. Poněvadž zesnulý patron byl katolík uvědomělý, jemuž vždy šlo o zachování a plnění toho, co žádají předpisy církevní, osměluji se tázati, jak v této věci bylo se zachovati farářů místa, kde zesnulý hrabě byl pochován, a jak ostatním farářům na patronátě? — *Odpověď:* 1. Farář, kde zesnulý patron byl o Božím hodě velikonočním pochován, zpívati má v úterý velikonoční requiem ut in die obitus seu depositionis, dle dekretu S. R. C. čís. 3767: cadaver absens . . . humatum, dummodo non ultra biduum ab obitu, censeri potest ac si foret physice praesens, ita ut Missa exequialis in casu cantari licite valeat quoties praesente cadavere permittitur, jak i dekret S. R. C. 3755 ze dne 2. XII. 1891 stanoví (I. a II. odstavec), poněvadž tělo zemřelého jest morálně přítomno, majíc nárok a právo, aby při mši sv. bylo vystaveno.

2. Poněvadž je zpívané requiem in die obitus seu depositionis (které se za jeden den liturgicky považují) dovoleno jen jedno, v jiných kostelích patronátních bylo možno v úterý velikonoční zpívati nebo čísti *jenom* mši sv. de festo dle dekretu S. R. C. 3494 (13. května 1879), aby se vyplnilo přání pozůstalých.

Jinak mohlo se jinde requiem zpívati až 24. dubna v pondělí po Bílé neděli dle formuláře „die septima“ translata (dekret S. R. C. 3755 odst. III.). Tiché requiem mohlo se čísti až in semiduplici 26. dubna, ut in quotidianis s 3 oracemi, první za patrona. (Srvn. Č k. d. 1903, str. 418 sq.)

Fr. Stejskal.

— L I T E R A T U R A . —

Konstantinus-Cyrellus und Methodius, die Slavenapostel. Ein Wort zur Abwehr für die Freunde historischer Wahrheit von *Franz Snopek*, Priester der Olmützer Erzdiöcese. *Operum Academiae Velehradensis* tomus II. Kroměříž 1911. Nákladem téže Akademie. Tiskem J. Slováka. Stran 471 Cena 10 K, pro členy Akademie velehradské 6 K.

V přítomném spise, jenž má ráz díla polemicko-apologetického, autor vykonává tři práce: odráží invektivy prof. Brücknera na povahu apoštolů slovanských Konstantina a Methoda, vyvrací námitky dra Hýbla proti pravosti listu papeže Jana VIII. z roku 880 a seznamuje čtenáře se svým názorem na nově objevenou legendu o sv. Naumovi. První z nich je rozsahem největší, zabírajíc v textu 327 stránek. Spisovatel vydal již podobnou obranu proti útokům Brücknerovým v českém jazyku; nyní upravil apologii jazykem německým, aby důvody v ní přednesené v širší známost vešly. Však ze spisu začasť vyznívá stesk, že pracné výzkumy autorovy nedocházejí povšimnutí ostatních badatelů, kdežto by, od nich přijaty, způsobily převrat ve studiích cyrillo-methodských. V úvodě Snopek ukazuje nejprv na podněty vývodů Brücknerových, totiž na úsudek ruských učenců strany toho, jak bratři solunští smýšleli o poměru třetí božské osoby ke druhé osobě, a úsudek některých badatelů, že legendy pannonské čili nejstarší životopisy řečených bratří vznikly v době oběma jim velmi blízké. Nevíme proč necituje profesora Pastrnka, jenž dí: „Život Konstantinův sestaven byl ještě asi za živobytí Methodova a při jeho spolupráci. Legenda o Methodovi sepsána byla bezprostředně po jeho smrti; hlavní péči měl o ni nejspíše biskup Kliment, jenž vynikal mezi žáky Methodovými jako spisovatel“. Úsudku toho chopil se Brückner a prohlásiv Methoda za původce životopisu Konstantinova a za inspirátora legendy na druhém místě jmenované, učinil jej zodpovědným za všecek obsah spisův. Ježto pak v životopisech chvála dochází nauka od církve katolické zavržená, a vypravují se věci, o jichž pravdivosti dlužno pochybovati, Brückner viní Methoda z kacířství, nepoctivosti, lživosti, strannické vášně i jiných nectností. Nesolidní základ takových dedukcí bije téměř do očí; proč sám Jagić, vydavatel sborníku *Archiv für slavische Philologie*, kdež Brückner své these k otázce cyrillo-methodské uveřejnil, nazývá jeho vývody nápady a kombinacemi.

Archivář Snopek podjav se úkolu dokázati, jak nedůvodné jsou kombinace Brücknerovy, shrnující stíny na povahu slovanských apoštolů, nepřestává na pouhé obraně, nýbrž řeší zároveň řadu důležitých otázek. Mohli bychom uvéstí nadpisy kapitol, aby bylo patrno, jak vážné věci v diskusi a kontroversi jsou pojaty, avšak co zvláště naši pozornost poutá, je otázka svrchu nadhozená, od koho sepsány jsou pannonské legendy?

Snopek praví, že Method nemůže pokládán býti za spisovatele legendy o Konstantinovi ani za inspirátora legendy o Methodovi, protože autor legend byl příslušníkem církve východní a vyznával nauku o vycházení Ducha sv. toliko z Otce, kdežto Method věřil, že Duch sv. vychází z Otce i Syna. Pokud svědčí prameny historické, bylo roku 879 žalováno na Methoda, že strhuje diecesány své v blud, ježto jinak učí, než jak věřiti a tudíž i učiti slíbil před svou ordinací. Papež Jan VIII. obeslav jej proto do Říma a postaviv před sbor biskupů dal zkoumati jeho pravověrnost. Při výslechu došla řeč na to, v čem Method podle žaloby uchyluje se od nauky katolické. Jest to patrné ze slov listu papežova k Methodovi: Když jsi strany té věci před námi stál, napomenuli jsme tě, že je tvoje povinnost držeti se nauky církve římské podle osvědčené tradice sv. Otcův, i předložili jsme ti jak symbolum tak pravou víru, které máš učiti a kterou máš kázati. Method uznal, že úchylnka čelí proti víře katolické a proto ji zavrhl. Vrátil se na Moravu doslechl, že suffragán jeho roširuje řeči, jakoby v Římě přec ještě zbylo podezření, že víra Methodova není, jaká býti má. I psal papeži, jak bolestně dojí má ho nedůvodné podezřívání jeho pravověrnosti; načež došla odpověď ze dne 23. března 881, že papež je přesvědčen o jeho pravé víře a hotov trestati šířitele utrhačných řečí. O událostech dalších z let 881—885 zprávy se nezachovaly. Po smrti Methodově žalováno bylo papeži Štěpánu V., že Method setrval v pověře a že vydal klatbu, která zavírala v sobě potupu katolické víry; ale důkazy pro to nebyly podány. Kdo bez předsudku uváží fakta podle listin přesně vypravená, uzná sic, že Method měl domácí nepřátele, nicméně k přesvědčení o tom, že tvrdošíjně přidržoval se učení od církve zavrženého, opory dostatečné neshledá.

Zda pannonské legendy nemohly sepsány býti od některého ze žáků Methodových? Snopek praví, že žák Methodův nemůže pokládán býti za autora legend, protože žáci Methodovi věřili a vyznávali o Filioque po katolicku, kdežto autor legend byl odpůrcem katolické nauky o Filioque. Tu zpředu znamenáme, jak nesnadnou úlohu spisovatel náš na sebe přijímá, hodlaje dokázati, že osoby, o nichž v historii sotva několik zmínek se naskytá, zůstaly věrny nauce, kterou učitel jejich za pravou uznal. Z listu papeže Štěpána V. jde, že žáci Methodovi v roce 885 byli obviněni z nepravé víry a učení o poměru Ducha sv. k Synu. V instrukci, kterou papež vydal legátům svým, vypraveným na Moravu, čteme: Řeknou-li, že je zabráněno od sv. Otců přidávati něco k symbolu nebo od něho ubírat, odpovězte, že svatá římská církev opatruje a potvrzuje články víry, neměnic jich, ale vykládajíc je těm, kdož jim nedobře rozumějí. Snopek má za to, že papež dovoľoval, aby do symbolu přidáno bylo Filioque, a poněvadž žáci Methodovi zdráhali se dovoľení uznati a služeb Božích slovanským jazykem nekonati, že pro neposlušnost byli vyobcováni. Avšak v instrukci mluví se o výkladu dogmat, k němuž potřebí

je více slov, než kolik jich symbolum obsahuje. Zda vinění žáků Methodových bylo oprávněné, aneb zda nedůvodné vinění vzbudilo v nich teprv zálibu k úchylné nauce, které tehdaž ve východní církvi okázale bylo hověno, neumíme rozhodnouti. Mladší prameny hlásají nepokrytě, že Filioque pokládali za blud.

Na otázku, komu přisouditi jest autorství pannonských legend, Snopek má odpověď již od mnohých let ustálenou. Dospěl k ní cestou výkladů ruského badatele Voronova, jenž ve spise Glavnějšije istočniki dlja istoriji sv. Kirilla i Mefodija (r. 1877) ohlásil své mínění, že pannonské legendy jsou dílo jednoho spisovatele, Slovana příslušného k církvi východní, který žil v Bulharsku a psal ne dříve než ve druhé čtvrti 10. století. Snopek upozorněn byv týmž badatelem na souvislost mezi spisem Chrabrovým o písmenech slovanských a pannonskými legendami, pokud se v nich dovozuje oprávněnost slovanského písemnictví, oblébil si úsudek, že mnich Chrabr, aneb kdo za jménem Chrabrovým se tají, je též spisovatelem pannonských legend, a na úsudku tom neochvějně trvá. Když pak v novější době to i uznal, že professoru Vondrákovi povedlo se ne-li dokázati, aspoň velmi pravdě podobným učiniti, že autorem řečených legend jest Kliment, biskup bulharský, přijal za spisovatele legend Klimenta-Chrabra, avšak s výhradou, že dotčený Kliment je osoba jiná než Kliment, žák Methodův, jak dokazuje Vondrák.

Odrážeje tudíž útoky Brücknerovy Snopek vykládá data legend s pravdou neshodná nebo jinak nesrovnalá jednak snahou autora jejich straniti církvi východní, jednak úmyslem jeho posloužiti interessům slovanských kněží v Bulharsku, a zvláště v tom jim pomoc poskytnouti, aby mohli čeliti námitkám řeckého duchovenstva proti užívání slovanské řeči v bohoslužbě. Je pravda, že výklad takový někde dobře se hodí, ale všude nikoli. Ostatně při rozsuzování toho, co v legendách je výrokem pravdivým neb pravdě podobným, a co vřy nezasluhuje, badatel ocitá se na nepevné půdě a obyčejně tam se kloní, kam ustálený základní názor jeho jej vábí.

Ať přihlédneme k přednímu z mnohých kusů kontroverse, Snopek proti Brücknerovi zastává pravost listu papeže Hadriána II. o poslání Methoda na Moravu a aprobaci slovanského písemnictví, ač při tom uznává, že text překladu toho listu v legendě podaný má jednak mezery jednak nepřislušné vložky. Zejména pohřšuje tam passus o svolení, aby služby Boží byly konány jazykem slovanským. Základem důkazu o authencii jsou mu slova listu papeže Jana VIII. z r. 880: „quia nostre apostolice auctoritatis precepto eius archiepiscopatus ei privilegium confirmavimus“. Výrokem tím, praví, papež potvrdil výjimečné právo arcibiskupství Methodova, kterýmžto právem nic jiného býti nemohlo než svolení prv dané konati služby Boží slovanským jazykem. Ostatně privilegium znamená i listinu na udělení zvláštního práva, kterou tudíž ve výroku papeže Jana VIII. míněn jest list papeže Hadriána II. z r. 869. Tu však také dvě věci povážiti dlužno: jednu,

že slova papežského listu svrchu citovaná a jen přepisem nám zachovaná nejsou intaktní: druhou, že v témž listě mluví se o slovanské liturgii zvláště a praví se o ní: „nec sane fidei vel doctrine aliquid obstat“. Pokud se tkne věci na prvním místě uvedené, tušili bychom, prohlédajíce k paralelním slovům, kterými papež větu dopovídá, že původní znění listu bylo takové: „quia nostre apostolice auctoritatis precepto ius archiepiscopatus M. et privilegium confirmavimus et in perpetuum deo iuvante firmum manere statuimus, sicuti antecessorum nostrorum auctoritate omnium ecclesiarum dei iura et privilegia statuta et confirmata consistunt“. Jinak podle tenoru slov přepisem tlumočeného byla by výsada arcibiskupství Methodova (podle naší korekce M. značí Marabensis) potvrzována jen Methodovi, což nesnáší se s odpovědí „et in perpetuum deo iuvante firmum manere statuimus“. V druhé příčině bylo by nám s podivením, proč papež řečným „non obstat“ omlouvá výsadu již před lety udělenou a nyní slavně ztvrzovanou. To vše buď řečeno jen na ukázkou, jak nesuadné je studium dějin cyrillo-methodských.

Brückner uznává list papeže Jana VIII. z r. 880 za pravý krom odstavce, v němž ukládá se arcibiskupu Methodovi, aby vyhnal z Moravy kněze a jáhny, kteří by svou neposlušností působili pohoršení nebo rozkol a po druhém napomenutí přece se nepolepšili. Jiní badatelé však, jako professor Goetz a po něm dr. Hýbl, soudí, že list Jana VIII. je padělek, zhotovený podle pravého listu papeže Štěpána V. z r. 885, ježto v obou listinách postup myšlenek je týž, a při tom ne nepatrné shody slovní se naskytají. Snopek přisvědčuje jejich pozorování, pokud se tkne dispozice obsahu a míst nebo vět ve slovech shodných, jenže jemu listina mladšího data nejeví se předlohou listiny staršího data, nýbrž naopak v oné shledává kopii této. Podle mínění Snopkova buď biskup Viching obrav si za vzor pravý list Jana VIII. koncipoval list Štěpána V., a to se zlým úmyslem, aby na zmar uvedl každou větu, která v roce 880 se strany apoštolské Stolice na prospěch sv. Methoda a jeho díla byla vyslovena, aneb příčiněním Vichingovým konceptuální úředník, jenž spisoval list papeže Štěpána V., užil za předlohu bully papeže Jana VIII. z r. 880. K tomu ovšem třeba znáti charakteristiku biskupa Vichinga z pera archiváře Snopka. Když jednalo se o to, aby Moravanům zřízení byli biskupové suffragáni, Method nic nenamítal proti Vichingovi ani při jeho svěcení v Římě, ježto Viching té doby choval se zcela korektně. Nicméně Method již tehdaž tušil a prohlédal listivou povahu svého suffragána, i upozornil papeže, že Viching stane se bezpochyby nejúpornějším nepřitelem Methoda a jeho díla. Proto papež Jan VIII. poručil Vichingovi, aby byl metropolitou svého poslušen, a učinil mimořádné opatření na úchranu díla Methodova, potvrdiv slavně dovolení svého předchůdce Hadriána II., by služby Boží na Moravě konaly se jazykem slovanským. Ale nic naplat. Snad již v Římě Viching zhotovil si falsifikát papež-

ského listu Svatoplukovi a došed na Moravu, pomlouval Methoda, předstíraje, že dlužno na něj dobrý pozor míti pro jeho sklon k bludné nauce a zálibu ve věcech, které jsou mimo řád a obyčej církve římské. Method nehodlal snášeti chicanův, i vydal na biskupa klatbu. Ale Viching nespěchal zbaviti se censury, nýbrž vyčkal smrti Methodovy, načež pospíšil do Říma a tam jednak pomluvami jednak padělanými listinami obloudil neprozřetelného zbožného Štěpána V., takže papež svolil vydati list koncipovaný buď od Vichinga aneb od úředníka kurie podle návodu Vichingova.

Od badatelů, kteří pokládají list papeže Jana VIII. za padělek, žádati jest, aby vyložili, jak padělek vznikl, a jak se stalo že opis jeho shledává se ve sbírce pravých listů téhož papeže z 11. století. Goetz míní, že žáci Methodovi potřebující silné zbraně proti Vichingovi, zhotovili padělek na podkladě pravého listu, v němž nic nebylo o approbaci slovanské liturgie. Naproti tomu tvrdí Hýbl, že listina mohla podvržena býti až teprv, kdy činnost žáků Methodových náležela minulosti, kdy listy papežské byly již jen historickými dokumenty. Témuž badateli zdá se věcí pravdě podobnou, že padělek vznikl v 10.—11. století buď v Čechách nebo v Charvatsku, kdež asi nejspíše stal se pokus podepřiti existenci slovanského ritu, ježž církev uznati nechtěla, papežským schválením z doby Methodovy. Vyvraceje úsudek Hýblův Snopek táže se, proč ani v Čechách ani v Charvatsku zastanci slovanské liturgie nedovolávali se listu papeže Jana VIII., když k tomu konci byl padělán, aby sloužil za důkaz approbace slovanského ritu? Jinak Snopek se domnívá, že list papeže Jana VIII. tuším v prepise zachoval se v Čechách, a že kronikář Kosmas maje na mysli touž listinu, označuje ji názvem privilegium Moraviensis ecclesiae. V tom však as za pravdu dáti mu nelze, ježto Kosmas jmenoval spis obsahující vypravování, jak kníže Bořivoj stal se křesťanem, tudíž nejspíše legendu o sv. Cyrillu a Methodu s dodatkem o pokřtění knížete Bořivoje. Na otázku, jak by možno bylo, aby padělek přidružen byl k opisům pravých listů papežských, pořizovaným ve Vlaších, badatelé svrchu řečení nedávají odpovědi.

Poslední částka spisu Snopkova věnována jest úvahám o nově objevené slovenské legendě o sv. Naumovi. Ve spise tom z 10. století nejmenovaný autor zmiňuje se o pronásledování žáků Methodových na Moravě, při čemž protivníky jejich, totiž latinské kleriky tamní, nazývá bludaři. Vypravuje pak, kterak někteří žáci Methodovi, prodáni byvše židům za otroky, byli dovedeni na trh do Benátek, kdež o nich zvěděl jakýsi dvořan císaře Basilia I. a hned některé z nich vykoupil a do Cařihradu s sebou pojal. Císař Basilius vyslechnuv zprávu o vykoupených klericích, poskytl jim životní opatření. Avšak za to, že Moravané uvěřili bludařům a tak necitelně zachovali se k žákům Methodovým, trestu Božského nezakli. Vypravování tuto uvedené ve dvou kusech ukazuje shodu s pannonskou legendou o sv. Methodu. Nejprv v tom,

že latinští duchovní prohlašování jsou za bludaře, potom v tiché oslavě císaře Basilia I. jako příznivce Methodova a žáků Methodových. Snopek, jakkoliv uznává důležitost legendy o sv. Naumovi příčinou některých dat jejich, dobrých a spolehlivých, nicméně, pokud se tkne kusů prv dotčených, odpírá tomu, že by pozdní skladatel legendy tlumočil názor žáků Methodových o víře latinských klerikův a vypravoval věc historicky jistou o císaři Basiliovi. Vyslovuje pak domněnku, že autor legendy o sv. Naumovi to byl, jenž dvě osoby, Klimenta, žáka Methodova, a Klimenta-Chrabra, stoupence Fotiova, nejprv zmatl a změnil v osobu jednu.

Naznačivše přední úkoly spisu Snopkova i způsob, jakým autor je řeší, nemůžeme konečně bez pochvaly minouti výbornou stať knihy o článku víry Filioque, jehož významná role v dějinách cyrillo-methodských od světských učenců bývá přehlédána.
F. Vacek.

Zpovědnice. Na základě osvědčených pomůcek sepsal Dr. *Gabriel Pecháček O. Cr.*, c. k. universit. professor v Praze. Druhé, opravené a doplněné vydání. Cena 6 K. Str. XVI a 438. V Praze 1911. Nákladem Dědictví sv. Prokopa.

Od prvního vydání „Zpovědnice“ Pecháčkovy uplynulo několik let. Kniha, těšíc se veliké oblibě u duchovenstva českého, úplně rozebrána a stále množily se poptávky po ní. Pan autor tudíž, požádán „Dědictvím sv. Prokopa“, jehož nákladem vyšlo první vydání „Zpovědnice“ jako členský podíl na rok 1896, uspořádal vydání nové, které právě vyšlo. Se svědomitostí, jaká jest professoru Dr. Pecháčkovi vlastní, přehlédl svou knihu, doplnil ji novými rozhodnutími ordinariátními i papežskými až do nejnovější doby, a opravil v ní vše, co následkem nového zákonodárství církevního opravy potřebovalo. Které to dodatky jsou, vypočítává autor sám v předmluvě k druhému vydání své knihy. Jsou zajisté tyto doplňky, vhodně do textu zařazené, tak četné, že jimi vydání toto u přirovnání k prvému vzrostlo o plné tři tiskové archy. Vyhovuje tudíž kniha páně Pecháčkova úplně požadavkům nynějšího stavu církevní legislatury a bude i nyní spolehlivým rádcem a vůdcem všeho duchovenstva českoslovanského v obtížném, zodpovědném a na výsost důležitém úřadu zpovědním. Těm, kdož byli uvykli prvému vydání, nezpůsobí kniha žádných nových nesnází, když jim půjde o poučení v té či oné otázce, poněvadž roztržení knihy na části, články a odstavce zůstalo nezměněno. Také theologům-pastoralistům bude kniha výbornou příručkou a učebnicí, jelikož vhodné uspořádání látky a to, že kde počíná nová myšlenka, počíná také vždy nově alinea, tvoří z ní knihu k memorování látky velice praktickou. Ostatně pak obšírný index věcný bude všem velice vhod.

Shrnujeme úsudek svůj o tomto novém vydání Pecháčkovy „Zpovědnice“ ve slova: Je to kniha velmi dobrá, spolehlivá, svědomitě psaná, praktická, a proto plnou měrou zasluhuje doporu-

čení nejlepšího a rozšíření největšího. Cena knihy stanovena na 6 K; členové „Dědictví sv. Prokopského“ obdrželi ji však o 33% laciněji.

Dr. Jos. Tumpach.

Ke svatyni kananejské. Kus kočovného života po vlasti Goliášově. Napsal Dr. Jan Hejčl. Cestopisných črt po Palestýně řada II. V Hradci Králové, nakl. Bohd. Melichara, 1911. Str. 229, cena 4 K.

Cestopisy prof. Hejčla jsou pravou pochoutkou pro čtenáře. Pobaví a velice poučí Nejsouce psány suchopárně, nýbrž živě, a neberouce dat jen z jiných cestovních příruček, nýbrž jsouce podány hlavně na základě vlastnoručních poznámek autorových a jeho osobní zkušenosti, spolu pak též opatřeny četnými obrazy dle jeho vlastních snímků fotografických, tvoří knihu, kterou čtenář se zálibou a s bohatým obohacením nebo aspoň osvěžením svých vědomostí čte až do konce. Po prvním svazku, který líčil cestu autorovu „Z města Eliščina (Hradce Králové) do města Davidova“, přišel nyní svazek druhý, který nás seznamuje s cestou spisovatelovou z Jerusalema ke svatyni kananejské. A svazek tento jest ještě mnohem, mnohem poutavější prvního! To není jen popis cesty, ale toť i pravá biblická exegese po stránce topografické, národopisné, linguistické, starožitnické, historické i literární a literární. A vše to střídá se tak nenuceně, že není třeba býti biblistou ex professo, aby to každý četl bez únavy. Nevím, kterou kapitolu měl bych zvláště vyňati a poukázati k ní jako svědku tvrzení svého. Mohla by to býti třeba hned hlava třetí: „Do Conderových Emaus“, nebo pátá a šestá: „Tam, kde pastýřův prak divy konal“ a „ve městě Goliášově“, ale může to býti týmž (ne-li snad větším) právem i hlava sedmá („V křídových dutinách“), desátá („Jak se v Palestýně vykopává stará kultura“), jedenáctá („Odkryté město z dob Seleukovců“), čtrnáctá („V metropoli Filištanů“), šestnáctá („Dagon v prachu před Jahvem“), dvacátá („Ve svatyni kananejské“), dvacátá první („V říši mrtvých“), dvacátá čtvrtá („Po stopách rodiny Nazaretské“), jakož i čtyři kapitoly poslední: „V rodišti Kristově“, „Tajemná půlnoc“, „Po půlnoci“ a „Obraz v pěti aktech ze zašlých dob“, jež jsou spolu krásným důkazem jemného, citového, ba až dramatického vypravovacího způsobu páně autorova.

Nelze nám jinak, než doporučiti tuto knihu Hejčlovi co nejvřeleji. Těšíme se opravdu na díl třetí, jež nám spisovatel v „Doslovu“ této knihy své slibuje, jsouce již napřed jisti, že nás nezklame, jako nás nezklamal ani díl první, ani díl druhý. Úprava knihy jest velmi pěkná, a panu nakladateli slouží jen ke cti, že tuto pěknou českou knihu také pěkně vypravil.

Dr. Jos. Tumpach.

Euharistia u II. i III. stoljeću crkve i netrijezna kritika. Napisao O. Urban Talija, lektor teologije i upravitelj franj. bogoslovnog učilišta u Dubrovniku. U Sarajevu 1909, str. 34, cena 1 K.

P. Urb. Talijský přednášel r. 1909 na eucharistickém sjezdu v Dubrovniku o tematě: „Eucharistie v II. a III. století a přemrštěná kritika“. Přednášku tu vydal tiskem nejprve v časopise „Vrhbosna“ a pak i samostatně. Učinil tak, jak sám dí, nejen proto, že nemohl v přednášce samé všeho vystihnouti, jak toho žádá otázka tato tak důležitá, nýbrž i z té příčiny, že o věci té jazykem charvatským posud psáno nebylo, ač u jiných národů jest o předmětu tom již celá literatura. Pan autor podává látku stručně a jasně. Nejprve uvádí, co hyperkritika racionalistická namítá proti katolickému dogmatu o eucharistii, definovanému na sněmu tridentském sess. XIII., když tvrdí, že nynější učení katolické o nejsv. Svátosti různí se od učení Kristova (Harnack, Goetz a j.) a jest pouhou evolucí, jež vypsěla na základě gnose a víry lidové ze symbolismu k realismu a z duchovního ke hmotnému, odvolávajíc se k dotvrzení své odvážné these na autory II. a III. století, jako na sv. Ignáce, Justina, Irenaea, Origena, Tertulliana, Klementa Alex. a Didaché 12 apoštolův. Pak poukazuje k tomu, kam dospěli někteří učenci, kteří, chtějíce vystoupiti na obranu učení katolického, užívali zbraní nepřátelského tábora, připouštějíce mnohé z pouček racionalistických a rozlišujíce mezi Kristem historickým a Kristem oslaveným, z nichž prý nikoliv onen, nýbrž tento eucharistii ustanovil. Potom pak již sám uvádí jasné texty deseti autorů druhého a třetího věku (sv. Ignáce Muč., sv. Justina, sv. Hippolyta, sv. Irenaea, sv. Cypriana, Tertulliana, Klementa Alex., Origena, *Αιδαξιή* a *Αιταγαι*), nepojav mezi ně ani dopisu Pliniova k Trajanovi ani nápisu Aberciova, a ukazuje na nich nesprávnost přemrštěné kritiky rozumářské; k tomu ihned připojuje řádné (byť stručné) vysvětlení textů, jichž se nepřátelé — jak výše řečeno — dovolávají, chtějíce obhájití svoji thesi o pouhém symbolickém významu eucharistie. Ku konci pak sestupuje autor, následuje kroků nepřátel, až ke sv. Pavlu, a ukazuje, že nikterak není v rozporu učení o Eucharistii obsažené v jeho listě ke Korintským s učním Kristovým, jelikož není to učení jeho, nýbrž, jak sám v I. Kor. 11. 23 dí, učení, které přijal od Pána, a tudíž totéž učení, jež nám podávají i sv. evangelia. — Toto pojednání p. Talijského jest nazváno zdařilým. Vývody jeho jsou podány logicky, srozumitelně, jasně. Ovšem, co se jeho mínění o napsu Aberciově dotýče, nejsme jeho názoru, zejména když tak slavní badatelé jako de Rossi, Buck, Duchesne, Bilczewski, de Sanctis a jiní přemnozí, jsou přesvědčení opačného. Podotýkáme jen ještě, že autor používá této příležitosti k tomu, aby poukázal na nutnost úsilovnějšího studia patrologie s patristikou a dějin dogmat na bohoslovových učilištích, přeje si, by i semináře vědecké k tomu konci tamtéž byly zřizovány. Je to zajisté požadavek, jehož odůvodnění den ze dne jest větší.

Dr. Jos. Tumpach.

Leçons de théologie dogmatique: Dieu. — La Sainte Trinité. — Le Verbe incarné. — Le Christ Rédempteur. Par *L. Labauche*,

professeur au Séminaire Saint-Sulpice. Paris 1911. Bloud et Cie, éditeurs. Cena 5 fr.

Prvnímu svazku na tři díly vypočtené dogmatiky Labauchovy o kterém jsme podali již dříve v „Časopisu katolického duchovenstva“ (r. 1907, str. 622) recenzi, dostalo se přijetí velmi příznivého, což patrně z toho, že již vyšel ve vydání třetím. Proto odhodlal se autor v práci své pokračovati a uveřejnil svazek další. Při výkladu zachoval autor touž metodu jako ve svazku předchozím. Poněvadž spis je určen hlavně pro ty, kdož pracují ve správě duchovních musejí vystupovati proti námítkám rázu historického doby přítomné, jakož i pro vzdělané laiky, kteří jsou ochotni zkoumati pozorně základy své víry, proto je podstatně spisem apologetickým. Z té příčiny také latinský jazyk velkých theologů školy nahrazen byl jazykem francouzským. Ve svazku přítomném pojednáno je důkladně o třech velkých tajemstvích víry křesťanské: o nejsv. Trojici, o vtělení a o vykoupení. Labauch snaží se tu především podati dogmata v jejich rámci historickém a opřítí svoje tvrzení vždy bezpečnými prameny; při tom však má vždy pečlivě na zřeteli definice a rozhodnutí církevní, jež jsou v těchto otázkách vůdcem nezbytným. Víra a vědecká poctivost: ve spojení těchto dvou dispozic spočívá duch theologický. V této příčině je dílo Labauchovo pravým vzorem. Praktické použití spisu, jenž psán je slohem jasným a vzletným, je ještě zvýšeno tím, že autor na konci jednotlivých kapitol podává návod, jak lze nauky vyložené předkládati širšímu posluchačstvu v kázáních nebo přednáškách apologetických a kromě toho uvádí díla, k nimž možno s užitkem sáhnouti tomu, kdo chce zevrubněji konati studia.

Všem, kdož se zabývají hlubším studiem theologie dogmatické a dějin dogmat, prokáže dílo Labauchovo nad veškeru pochybu platných služeb, zvláště proto, poněvadž autor polévá dějiny každého dogmatu, hledaje methodicky původ jeho v Písmě sv., sleduje jeho rozvoj v tradici svatých Otcův a uváděje synthetické pokusy, které byly učiněny ve školách theologických. Přidrží se tohoto postupu, autor vede takto čtenáře k tomu, by si utvořil přesný pojem o nauce církevní. Takto počíná si způsobem úplně různým od způsobu, kterým postupují modernisté. Tito snaží se studovati dějiny, abstrahujíce úplně od své víry: Labauch naproti tomu, než nastupuje rychlou cestou stoletími, počíná vždy výkladem dogmatu dle jeho poslední definice, kterou mu daly sněmy, pak teprve počíná hledati pravdu historickou s veškerou svou duší věřící a přidrží se při tom zásady, že víra jsouc vůdcem skýtá výbornou pomůcku k výkladu fakt.

Co se týče obsahu, tu autor nejprve ve výkladu tajemství nejsv. Trojice předeseílá některé pojmy předběžné, jako pojem podstaty, přirozenosti a osoby atd., pak dokazuje, že jediný Bůh existuje ve třech osobách, že Syn je Bůh, rovněž tak i Duch sv., a že tři božské osoby jsou též podstaty. Pojednáv o processio a missio

divina dokazuje na konci tohoto traktátu shodu víry a rozumu v příčině tajemství nejsv. Trojice. V druhé části věnované tajemství vtělení dokazuje autor, že v Kristu přirozenost božská a lidská jsou hypostaticky spojeny v jednotě božské osoby, že má Kristus dvě vůle a dvě činnosti. V dalším postupu tohoto traktátu mluví o svatosti Spasitelově, o jeho lidském vědění, o citech v duši božského Vykupitele a o příčinách vtělení. Třetí část jedná o Kristu Vykupiteli, a to nejdříve o faktu vykoupení, pak o náměstném dostiučinění, o díle vykupitelském a jeho pokračování, a kultu Krista Vykupitele. Dílo zasluhuje nejlepšího doporučení.

Dr. *Jos. Samsour.*

Moralprobleme. Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1910, gehalten von Prof. Dr. *Joseph Mausbach*, Prof. Dr. *Julius Mayer*, Regens Dr. *Franz Xaver Mutz*, Prof. Dr. *Sigmund Waitz*, und Regens Dr. *Joseph Zahn*. Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und Wien 1911. Str. VIII a 388. Cena K 5.76, v kůži váz. K 7.20

Neurčitý titul „Moralprobleme“ dává nám tušiti, že nemáme před sebou nějakého souvislého pojednání, nýbrž sbírku přednášek jednajících o různých thematech do oboru mravouky spadajících. „Congregatio Mariana Sacerdotalis“ pořádala totiž ve dnech 10.—15. října 1910 ve Frýburce třetí kurs vysokoškolských přednášek, jichž předmětem byly tenkrát některé časové otázky ethické. Úkolem řečníků bylo poukázati k nejobyčejnějším moderním bludům ethickým, vyvrátiti je a proti nim vědecky vyložiti a odůvodniti správné učení katolické mravouky. Nutno hned předem říci, že jednotliví řečníci čestně shostili se úkolu na ně složeného, každý z nich ovšem svým způsobem. Přednášky jejich (některé poněkud rozšířeny) vydány jsou pod titulem svrchu uvedeným. První cyklus obsahuje 5 přednášek, které konal Dr. Joseph Mausbach, řádný professor na universitě monastýrské; předmětem jejich jest: Základ a vývoj povahy dle sv. Tomáše Akvinského; jednotlivé přednášky jednájí o člověku a jeho nadání, o mravním řádu a jeho prohlášení ve svědomí, o lidské vůli (její svobodě, jednotě, ustálenosti), o mravním šlechtění citu (povinnost a náklonnost), o nadpřirozeném posvěcení povahy láskou. Učení sv. Tomáše o těchto thematech sebráno, vyloženo a doloženo, a s ním porovnány sem spadající bludy novější filosofie. Přednášky ty vyšly také zvlášť (cena M 1.50).

Druhý cyklus obsahuje též 5 přednášek, jež konal Dr. Joseph Zahn, regens biskupského semináře ve Würzburku, dříve řádný professor na universitě ve Strassburku; předmětem jejich jest ideál křesťanské dokonalosti a pěstování jeho v církvi katolické. První a druhá přednáška vykládá, v čem křesťanská dokonalost záleží, třetí pak, čtvrtá a pátá ukazují, jak se pěstuje v povolání světském, řeholním, kněžském (v duchovní správě). V přednáškách těch (mimo jiné) vykládá řečník o různých etnostech, nikoli však

způsobem rozjímavým, nýbrž ryze vědeckým. Třetí, čtvrtý a pátý cyklus mají pouze po dvou přednáškách. Třetí cyklus měl Dr. Julius Mayer, řádný profesor ve Frýburce, o zákonu a svobodě, kde dokazuje nejprve nutnost autority v otázkách nábožensko-mravních, a dále že církev jest takovouto autoritou z milosti Boží. Čtvrtý cyklus konal Dr. Fr. Mutz, regens kněžského semináře ve Frýburce, o časovém thematu, o čistotě; vyloživ rozdíl mezi moderním a křesťanským názorem o čistotě, podává různé prostředky, jimiž výchova k čistotě vésti má: pochopitelno, že nezbyvalo, než dotknouti se mnohé rakoviny naší doby, n. p. pornografické literatury, nestydatosti v umění a p.; přednášky velmi zajímavé. Ke čtyřem těmto cyklům přídavkem přidány „přednášky večerní“, jež konal Msgr. Sigmund Waitz, profesor v Brixenu; vyloživ krásu mravního světového řádu, promlouvá o poměru přirozeného a nadpřirozeného řádu na poli mravnosti. — Mluva prvního cyklu jest přesně vědecká, ba, možno říci, někde až příliš filosofická, takže čtenář (a tím spíše asi posluchač), není-li filosoficky vyškolen, s těží ji sleduje; ale ovšem při této látce bylo těžko mluvit populárně. Sloh dalších cyklů jest snazší, proto však přednášky nikterak nepostrádají vědeckosti a zajímavosti. Výprava celého spisu jest pěkná, tisk jasný a pohodlný. Vším právem možno publikaci tu všem těm, kteří o pojednané otázky se zajímají, doporučiti.

Prof. Dr. *Ant. Vřešťál.*

Casus conscientiae. Ad usum confessoriorum compositi et soluti ab *Augustino Lehmkuhl*, Societatis Jesu sacerdote. Editio tertia ab auctore recognita. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Sup. ordinis. Herder, Friburgi Brisgoviae. In 8^o (XVI et 1164 p.). Pretium: M. 12·80; adorsis corio religata M. 16·80.

Dvousvazkové dílo Lehmkuhlových „Případů zpovědních“ vyšlo před třemi lety (1907) v přehlédnutém textu po třetí. Životní dílo autorovo nebylo by úplné, kdyby ke své morálce nebyl připojil přiměřenou kasuistiku. Ať si soud o metodě kasuistické jest jakýkoliv, jisto jest, že právě tak, jako matematika bez cvičení se v praktických příkladech, také morálka, jejímž hlavním úkolem jest připravovati budoucího kněze na úřad zpovědní, bez cvičení se v praktické kasuistice jest nemyslitelna. Ať mínění o tom na některých fakultách německých (na fakultě Frýburské koná se místo kasuistiky jednou týdně před širším auditoriem přednáška o některém specifickém thematě, ku př. „der moderne Aberglaube“) poněkud jest odchylné — usus na theologických našich fakultách (seminář morální) a na theologických našich ústavech, kde jednou týdně, pokud čas to dovoluje, případy zpovědní se řeší, jest rozhodně účelnější (theoretická ona přednáška na některých fakultách v Německu obvyklá snadno dala by se doplniti). Tak rozumějí metodě kasuistické také na theologických kolejiích jesuitských a proto Lehmkuhl, ačkoliv počal psáti svoje „Případy“ v době, kdy se zdálo, že odpůrci kasuistiky nabývají definitivně vrchu, od původního svého úmyslu již nedal se od-

strašiti, až s houževnatostí sobě vlastní dokonil dílo, které dlouho ještě může býti vzorem celé řadě prací podobných.

Prvý z těchto dvou svazků, které měly býti pokračováním a doplňkem příkladů, jež sporadicky tu a tam uloženy jsou v morálce jeho velké, obsahuje 323 případy, druhý 287. Svazek první jest „precise“ morální (casus de theologiae moralis principiis et de praeceptis atque officiis christianis speciatim sumptis), svazek druhý jest více pastorální a církevně-právní (casus de sacramentis). U příležitosti třetího vydání přizpůsobeny byly nejnovějším dekretům hlavně některé paragrafy dílu druhého (n. 148 sqq., 220 sqq., 671 sqq., 997 etc.) Ale také v díle prvním provedeny byly některé změny a přidáno několik nových případů. Mimo to použil autor předmluvy tohoto vydání k nové obraně svého stanoviska vůči umírněnému probabilismu (poprvé učinil tak spisem „Probabilismus vindicatus“), když byl podezírán z laxismu. Material, jehož autor ku práci své použil, byl mu dodáván ze všech skoro dílů světa. Ale všech těchto skutečných případů použil jenom potud, že na základě jejich point sestrojil si pro svou potřebu případy úplně nové. Učinil tak hlavně proto, aby na základě nejmenšího počtu příkladů vyložiti mohl pokud možno největší počet morálních theoremat. Při tom snažil se dokázati, že kasuistika nezáleží jen v tom, aby posluchači na modelu případů rozluštěných učili se mechanicky řešiti případy, jež mohou jim jednou přijíti, nýbrž aby navykali si každý možný „casus“ se všech stran důkladně promysleti a pronášeti o něm soud na základě dobře zažitých vědeckých principův. Z toho důvodu každému danému příkladu předchází především krátký výklad příslušné vědecké theorie, a teprve udávají se bližší důvody, proč „casus“ tak anebo onak dlužno resolvovati. Viz ku př. Casus 2: 1^o. quid sit voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid? 2^o. quale voluntarium requiratur et sufficiat ad peccatum? 3^o. quid de singulis casibus dicendum? Jest to modus, kterého se užívá v morálce na všech skoro akademických římských, imenovitě na universitě Gregoriánské, kde jeden nebo dva podobné případy, jež na tištěných lístcích předem posluchačům byly rozdány, vyplní muohdy celohodinnou a někdy i delší velmi zajímavou disputaci. Taková kasuistika není pak ani duchaprázdným, ani nebezpečným mechanismem, nýbrž může za určitých okolností (především ovšem, kdyby bylo tolik času, aby celý morální systém na příkladech mohl se vykládati) vyrovnati se kterékoliv metodě jiné. A proto tím spíše dostačí, používáme-li metody kasuistické jenom jako „subsidiaria“, jako doplňku metody pozitivní anebo scholastické.

Další přednosti kasuistického díla Lehmkuhlova jsou ony, jimiž založil si svoje jméno hned tehdy, když napsal svoji velkou morálku. Jest to hlavně jeho originalnost („The cases proposed and solved are not second editions of out-of-the-way hypotheses already in print, for Fr. Lehmkuhl is no plagiarist“ The Dublin

Review, London 1903, April), jeho logická, suchá, až rigorosní přesnost úsudku, která nestrpí myšlenky postranní, důmyslná, až do posledního paragrafu důsledně provedená methodičnost, a lapidární, až skoro těžkopádná forma, kterou myšlenky svoje pronáší. Vezměte kterékoliv jeho dílo do rukou, a pocítíte cosi podobného, jako když se díváte na nejstarší stavby: velké, nerozborně do sebe svázané balvany, jimž se říkalo „opus quadratum“. Tato monumentálnost, na níž práce Lehmkuhlova byla založena, jest to, která vynesla mu titul „el principe de los teologos moralistas modernos“ a která dostačí, aby díla jeho na dlouho ještě znamenati mohla — epochu.

Prof. Dr. *K. Statečný*.

Patrologie. Von Dr. *Otto Bardenhewer*, Professor der Theologie an der Universität München. Dritte, größtenteils neu bearbeitete Auflage. (Theologische Bibliothek). Str. XII a 588. Freib. a Vídeň (1910), nakl. Herderovo. Cena neváz. 10 K 20 h, váz. 13 K 20 h.

Oborem theologickým, který nabyl v našich dobách dávno nebývalé váhy a důležitosti, jest patrologie a patristika. Jelikož stále množí se útoky na učení a zřízení církve katolické, při čemž někteří z odpůrcův i sv. Otce a staré spisovatele církevní za svědky svých hyperkritických tvrzení vedou, texty buď komolíce nebo z kontextu vytrhující nebo svým domněnkám, jimž se snaží zjednati práva vědecky dokázané pravdy, texty libovolně buď doplňováním nebo vynecháváním nebo různými korekturami přizpůsobující, jest pro katolické theology naprosto nutno, by se sv. Otcí a spisovateli křesťanskými prvních dob stále pilněji a důkladněji obírali, aby tak nejen nájezdům nepřátelským řádně mohli čeliti, nýbrž i aby nové důkazy pro pravost a správnost učení církve katolické o víře, mravech, kázni, právu, liturgii atd. uváděli. Tím zajisté stává se patrologie a patristika působivou apologií církve sv., jež musí býti též účinně pěstována a vzdělávána, by velikému úkolu svému plnou měrou vyhověla. Důsledkem toho pak jest, že je potřebí naprosto spolehlivé a k výzkumům opravdové a řádné kritiky ptihlížející příručky, jež by theologům katolickým byla spolehlivým vůdcem a informovala by o všech sem spadajících otázkách. A takovou příručkou, a to z nejlepších, jest patrologie profesora Bardenhewera, jež v krátkém čase dočkala se vydání třetího. Jako vydání druhé znamenalo pokrok oproti vydání prvnímu, tehdy zajisté výbornému, tak i vydání třetí jest novým a velikým zdokonalením knihy páně autorovy. Ba toho vydání je dokonce skoro celkovým přepracováním celé knihy, jež arci bylo nutno, mělo-li býti úplně využito nových objevův a výzkumů na poli patristickém. Tak církevní Otcové řečí IV. století, tvůrci zlaté doby patristiky, podání tu ve zcela nové úpravě, ač ostatně není snad jediného církevního Otce nebo spisovatele, jenž by tu nebyl doznal nějaké více méně pronikavé korektury. Sloh p. autorův jest jasný a stručný, ale zcela vystižný; uspořádání látky jest velmi přehledné, k čemuž přispívá velice též

různost tisku; citovaná literatura je doplněna spisy nejnovějšími. Krátce, patrologie Bardenhewerova, i co do úpravy vzorně vypravená, jest kniha výborná, která zasluhuje nejlepšího doporučení a jež by neměla chyběti v knihovně žádného theologa.

Dr. Jos. Tumpach.

Několik našich žen a matek. Napsal J. Ježek. V Praze 1911. Nákladem Katol. spolku tiskového. V komisi Cyrillo-Method. knihkupectví. Cena 80 hal. (Hlasů katol. spolku tiskového roč. 42., čís. 1.). -- Je to kus lidové paedagogiky v příkladech. Na vzorech některých vynikajících žen českých ukazuje autor, jakými ctnostmi mají býti ozdobeny nynější ženy a matky české. Zbožnost, láska k Bohu, vlasti a bližnímu, neohroženost, ráznost, působení pro blaho budoucích pokolení na poli školském, a jiné vzácné, šlechetné vlastnosti mají tu své repraesentantky v ženách, jakými byla Svatava, královna Anna, Marie Šteyrová, hrab. Františka Slavatová, paní Zuzana Černínová, hrab. Sylvie Černínová, Frebonie Eusebiez Pernštýna, Kateř. Kobsinová, Magdal. Budínská, Terezie Milnerová, a matky Palackého i Riegrova. Je tudíž tato knížka Ježkova všehodoporučení hodna.

Dr. J. Tumpach.

Bossuet, Exposition de la doctrine de l'Église catholique. Édition critique, avec introduction et notes par Albert Vogt, docteur ès lettres, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). Collection: La Pensée chrétienne. Paris 1911. Bloud et Cie, éditeurs. Cena 3 fr. — Spis Exposition de la doctrine de l'Église catholique (Výklad nauky církve katolické) dosáhl mezi všemi spisy Bossuetovými ještě za života autorova úspěchu nebývalého. Bezprostředně napadána protestanty, s obdivem přijata katolíky, dosáhla tato „zlatá kniha“, jak ji nazval Leibnitz, po svém vydání toho úspěchu, kterého si přál Bossuet, když ji psal: obrácení mnoha reformovaných a za málo let po tom jediného schválení, které chtěl Bossuet míti: schválení Stolice papežské. Záhy přeložen do různých jazykův evropských, Výklad překročil hranice francouzské, aby také v cizině pokračoval v díle, jemuž veliký spisovatel zasyřel svůj život a ve kterém pokračoval až do své smrti: spojení církví protestantských s církví katolickou. Dnes, po více než dvou stoletích bojův a polemik, toto vzácné dílo zůstává pro katolíky století dvacátého, tak jako pro katolíky století sedmnáctého, ne-li úplným výkladem jejich víry, tedy aspoň nejlepší příručkou kontroverse protestantské, která kdy byla jim dána do rukou; pro reformované nejvážnějším pojednáním apologetickým, k němuž podnět dal veliký konflikt nauk stol. XVI.; pro Francouze speciálně jedním z nejušlechtlejších a nejkrásnějších pomníků náboženské literatury francouzské. Z těchto důvodů Bossuetův Výklad právem byl přijat do sbírky: La Pensée chrétienne. Vogt zasluhuje díky za svoji píli, s kterou uspořádal toto nové vydání, použiv pro své varianty oprav od Bossueta samého přičiněných a textu dvou exemplářů, které zůstaly z vydání, nazvaného vydáním „přátel“.

Dr. J. Samsour.

Harnack et le Miracle par Hermann Van Laak, professeur de théologie à l'Université grégorienne. Ouvre traduit par Ch. Senoutzen. (Collection: Études de théologie et d'histoire). Paris 1911. Bloud et Cie, éditeurs. Cena 2 fr. — Je známa evoluce, kterou Harnack připisuje náboženství katolickému ve svých spisech. Dle něho náboženství zavedené Ježíšem Kristem stalo se katolickým teprve ve století druhém. Po celou dobu, kterou zůstávalo čistě křesťanským, praekatolickým, jak praví tento kritik, bylo hnutím monotheistickým a morálním, a ničím více. V novém svém spise o slavném „Listu sv. Klementa ke Korintským“ Harnack, věren své zásadě, snaží se dokázati, že zázrak nemá v očích tohoto spisovatele žádné ceny náboženské. Samo faktum zmrtvýchvstání nemělo prý v očích sv. Klementa významu, který mu dala nauka katolická. H. Van Laak, professor university gregoriánské v Římě, v stručné diskussi ukazuje, že Harnack vysvětluje velmi špatně tekst, na kterém názory své buduje. Tak klesá celá argumentace a system jeví se velmi vratkým. Studie přítomná je výborným obhájením hlediska

traditionelního, neboť pouze tak, když se evidentně dokáže v bodech specialních blud kritikův, lze vyvrátiti vážně jeho konstrukci, kterou vybudoval množstvím rysů zvláštních.

Dr. J. Samsour.

Lourdes. Les Pèlerinages. Par le Comte *Jean de Beaucorps*. Paris 1911. Bloud et Cie. Cena 2 fr. 50. — Lourdy jsou předmětem nevyčerpatelným. O této krajině divů leží před námi kniha, která bude zajisté sympaticky a příznivě přijata ode všech ctitelů Panny Lourdské. Příchod — špitál — ulice — jeskyně — rybníky — processí s Nejsvětější svátostí oltářní — průvod večerní — s Bohem — toť názvy různých kapitol. Jsou tu vylíčeny dojmy prožité, podány popisy přesné a nadšené. Poutníci lourdstí naleznou tu své vlastní dojmy, vylíčené s intenzitou, láskou a vroucností. Jiní budou z knihy čerpati touhu, aby byli přítomni těmto divadlům velkolepým a spolu tragickým při pohledu na nejhorší nemoci. I po díle Huysmanově, příliš originalním, aby bylo ode všech oceněno, a příliš realistickým, aby mohlo býti dáno do každé ruky, publikace Beaurcorpsova je knihou pozorovatele, obdařeného darem více velmi osobní a úplně schopného, aby své dojmy, jež zažil a jejichž byl svědkem, oživil řečí vroucí a uchvacující.

Dr. J. Samsour.

Die heilige Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkultus von *John Henry Kardinal Newman*. Deutsch von H. Riesch. Mit einer Biographie Newmans und dessen Bildnis. Mit kirchlicher Druckgenehmigung und einem Titelbild, samt Faksimile. Regensburg 1911. Verlagsanstalt vorm. Manz. Cena M. 1'60 Váz. M. 2'40 — Učený bibliotekář kláštera sv. Bonifáce v Mnichově, P. Odilo Rottmanner, nazval Newmanovu „Pannu Marii“ nejlepším mariologickým dílem, které vůbec existuje. Proto uvítati dlužno, že dílo toto vyšlo a stalo se snáze přístupným ve spolehlivém německém překladu v moderní zdařilé úpravě. Textu samému předeslán je dosti obšírný životopis velikého anglického kardinála, čímž ještě zvětšena je cena pěkné knihy, která se hlavně opírá o výroky a nauku církevních Otcův a je spolu stejně zdařilou apologií, jako historickým odůvodněním kultu mariánského. Není o tom pochyby, že vroucí a nadšené výklady Newmanovy při veškeré své vědeckosti zejména kazatelům poskytnou vítaných služeb. Proto lze dílko při jeho nepatrné ceně co nejlépe doporučiti.

Dr. J. Samsour.

Über die rechte Art und Weise, die geistliche Betrachtung zu ver-richten. Von P. *Johannes Roothan*, General der Gesellschaft Jesu. Aus dem Lateinischen. 7. u. 8. Aufl. Regensburg 1911. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Cena M. 0'50. — Známý mistr duchovního života, generál řádu jezuitského P. Roothan, podává ve spisku přítomném snadno pochopitelné poučení o chování se před rozjímáním, při rozjímání a po rozjímání. Jeho klasický návod k rozjímání je pro všechny duše toužící po dokonalosti křesťanské neobyčejně cenný. Dle theorie této stručné, ale jadrné knížky bude lze každému denní rozjímání snáze a jistěji konati. Knížka pro theology, kněze a řeholníky velmi užitečná, kterou by měl míti každý, kdo umění správného rozjímání si chce osvojit. Při nepatrné ceně dočká se zajisté i toto vydání velikého rozšíření.

Dr. J. Samsour.

Besuchungen des allerheiligsten Altarsakramentes. Vom heiligen *Alf Maria von Liguori*. Neu herausgegeben und mit den gewöhnlichen Andachtsübungen vermehrt von einem Priester der Kongregation des allerheil. Erlösers. Miniatur-Ausgabe mit einem Titelbilde. 19. u. 20. Aufl. Regensburg 1911. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Cena 0'50 M. — Dvacet vydání známých návštěv nejsv. Svátosti oltářní od sv. Alfonse z Liguori, dokazuje nejlépe; jaké oblibě se těší laciné vydání Manzovo. Nemůže tomu ani jinak býti, jsouť to rozjímání světce, který celým svým velikým duchem hluboko do tajemství svatostánku vnikl. Návštěvy sv. Alfonse náležejí právem k nesmrtelným spisům literatury asketické. Je potěšitelné, že tímto pohodlným kapesním vydáním bylo umožněno, aby zlatá tato knížka co možná nejvíce byla rozšířena, by tak úcta k Spasiteli svátostnému netoliko v ženských

a mužských klášterů, kongregací a jiných katolických ústavech a mezi klerem, nýbrž i mezi lidem čím dále více docházela porozumění a obliby. Kniha přeložena z vlastiny i do českého jazyka od P. Fr. Blažka C. SS. R.
Dr. J. Samsour.

Rozhledy po náboženské literatuře národů slovanských*).

Z literatury charvatské. — Časopis „Vrhbosna katoličkoj prosvjete“, jež vydává vrhbosenská kapitola v Sarajevu, nastoupil letos ročník XXV. Redaktorem jest prof. dr. Ivan Dujmušić. Z článků uvádíme: „Sentire cum ecclesia“ i novije Papine odredbe“ (Dr. Ante Alfrevič), „Danteova ‚Divina Commedia‘ u prijevodu presvijetloga Uccellini-a“ (Antun Krespi), „Pavao Zorčić - unijatski vladika. Prigodom tristote godišnjice sjedinjenja naše braće unijata sa Rimskom crkvom 1611—1911“ (O. Franjo Hammerl), „O. Palmieri i pravoslavno bogoslovije“ (Dr. Svetozar Ritig), „Babilonski i biblijski potop“ (Dr. A. Žegura). — Biskupská kurie dobrovnická vydává měsíčník „List Dubrovačke biskupije“ (letošní ročník jest XI.) na způsob našeho „Ordinariátního listu“, ale kromě zpráv úředních přináší i jiné články poučné; v minulém ročníku na př. „Črtice iz kršćanske arheologie“ (napsal U. Talijsa), „Črtice o kultu sv. Vlaha“ (napsal N. Gjivanović), „Krivinauci modernizma u filozofiji, moralci i povjesti“ (napsal S. Fabris), „Dva odlomka starinskog obreda za posvećenje crkve“ (napsal Fr. A. Zaninović) a „Je-li opravdan prigovor modernih liberalaca protiv ‚uvlačenja vjere u politiku‘“ (napsal Gj. Krečak).

Družstvo sv. Jeronýma vydalo první svazek druhé knihy biblických dějin: „Biblijska povjest. Knjiga II.: Od smrti Davidove do Krista I. Dio: Od smrti Davidove do ropstva babilonskago I. Svezak: Od kralja Salamona do Tobije“ (str. 103).

Z literatury polské. — V časopise „Przeгляд powszechny“ *M. Sieniatycki* obhajuje vědeckost theologických fakult článkem „Czy teologia jest umiejętnością?“ — *A. Dziejwicka* přeložila z anglického díla F. V. Fabera o nejsv. Svátosti: „Przenajświętszy Sakrament“ (Lvov 1910, str. 319 v 8^o). — *I. Zatlakiewicz* T. J. vydal krátký životopis blah. Zdislavy: „Blah. Zdzisława“ (Krakov 1910, str. 47 v 8^o). — Kázání o nejsv. srdci Ježíšově vydali krakovští jesuité pod názvem: „Serce Jezusowe. Kazania i szkice księży Tow. Jez.“ (Krakov 1910, str. 283). — Od r. 1909 vydávají professoři wločavského semináře (diec. kujavsko-kaliská v ruském Polsku) theologický časopis „Ateneum kaplańskie“. V tomto časopise uveřejnil *I. Radziszewski* pojednání „Teologia a nauki przyrodnicze“, jež vyšlo také ve zvláštním otisku (Wločawek 1910, str. 40). — Univ. prof. *J. Sieniatyckého* „Dogmatyka szcegółowa“ vyšla ve vydání druhém (Lvov 1910, str. 213).

Z bohoslovné literatury ruské — Obličenie štundizma. Missionskija zapiski protojereja *Just Olševskago*. 2. vyd. Poltava 1910. Str. 275 (cena 1 rubl 50 k.). Autor podává v knize této rozbor všech bludů štunditských. — *Lapparentovo* dílo „Science et Apologétique“ vyšlo v překladu ruském: „Nauka i apologetika“. Per. N. P. Cvětkoj pod red. prof. S. S. Glagoleva (Sergiev Posad 1911, cena 1 rubl). — „Učenyja zapiski imperatorskago kazanskago universiteta“ přinesly v ročníku 1910 pojednání *V. Sokolova* „Katoličeskij klerikalizm v cerkovno-političeskoj žizni Germanii vo vtoroj polovine XIX. stol.“ v němž autor na základě hojných pramenů tištěných líčí zvláště tak zvaný „Kulturkampf“, nikoli však způsobem nestranným. — V časopise „Trudy Kievskoj duchovnoj Akademii“ 1910 uveřejnil *M. E. Posnov* práci: „O glavnejšich filosofsko etičeskich i religioznych tečenijach v věk roždestva Christova“. V témž časopise v sešitě lednovém 1911 *I. Adamov* pojednává o christologii spisovatelů církve

*) O mnohých spisech bude ještě promluveno obšírněji.

západní v době sporů nestorianských; prof. Dr. *I. Boglačevskij* o chronologii „Skutků apoštolských“. — V časopise „Christianskoe Čtenie“ prof. *D. A. Chvolson*, devadesátiletý slepý stařec, znatel židovské rabínské literatury, uveřejnil proti pochybovačům o historické existenci Kristově článěk „Vozraženija protiv ložnago mněnija, budto [jakoby] Iisus Christos v dějstvitelnosti nežil“. Z jiných článků v témž časopise uvádíme tato pojednání: profesora *A. O. Roždestvenského* „O knigě Premudrosti Iisusa syna Sirachova i eja pisatelě“, prof. *P. S. Smárnova* „Spory v raskolě vo vtoroj četverti XVIII. věka“, *G. V. Prochorova* „Tvorenija sv. Amvrosija Mediolanskago o ich chronologija“, *E. R. Akvilonov* uveřejnil obšírné pojednání o pátém přikázání Božím vzhledem k poměrům současným („Čti otca tvoego i mater tvoju. Objasnenie 5. zapovědi Zakona Božija“); *A. P. Roždestvenskij* o době, kdy byla sepsána kniha Sirachova; *I. E. Evsěev* o rukopisné tradici slovanské bible („Rukopisnoe predanie slavjanskoj Biblii“). — V časopisu „Pravoslavnyj Sobesědnik“ uveřejnil biskup *Aleksij* článěk „Asketičeskoe bogoslovie“, v němž podává úvahy o jeho důležitosti; *V. Nikol'skij* pojednání „Christianskoe učenie o ljubvi ko vragam v ego otnošenii k učeníju klassičeskoj drevnosti“, *M. Bogoslovskij*: „Služenie Gospoda našeho Iisusa Christa na Galilejě“. *I. Grigorev* srovnává biblické žalmy se starobabylonskými hymnami („Biblejskie psalmy i drevne vavilonskie gimny“). — V revui „Bogoslovskij Věstnik“ *A. A. Papkov* uveřejnil stať „Pisanija mužej apostolskich“, v níž rozebírá zprávy obsažené v listu sv. Klementa ke Korintským, v listu Barnabášově i v „Pastýři“ Hermově, pokud se vztahují k církevní organizaci na sklonku věku apoštolského. *N. Sacharov* ve člancích „Mysli po voprosu ob unii cerkvej“ a „Po povodu stati princa Maksa Saksonskago o soedinenii cerkvej“ podává znění článku prince Maksa Saského, komentuje jej a sděluje mínění katolického bohoslovného světa o ní. *V. Strachov* má tu článěk „Eschatologičeskoe učenie vtoroj glavy vtorogo poslanija sv. apostola Pavla k Thessalonikijcam“. — Missionářský časopis ruský „Missionerskoe Obozrěnie“ přináší kromě zpráv z missií (hlavně sibiřských a asijských vůbec) pojednání apologetická a polemická proti sektářstvu (rozkolníkům, baptistům, metodistům, adventistům a j.). — Protojerej *A. P. Malcev* v Berlíně vydal spis o pravoslavných církvích nalézajících se v Rakousku, Německu a Švýcarech jakož i o působnosti berlínského pravoslavného bratrstva a dějiny emeritní kassy zahraničního duchovenstva („Berlinskij bratskij Vremennik. Pravoslavnyja cerkvi i russkija učreždenija zagraniceju. Avstro-Vengrija, Germanija i Švecija. Berlin 1911, dvě části. Str. 455 a 350). — *Funkovu* učebnici církevních dějin „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ přeložil do ruštiny prof. university moskevské *P. V. Giduljanov* („Istorija christianskoj erkvi“, Moskva 1911, str. VII + 616, cena 2 r. 50 k.), avšak, jak ukazuje recensent v časopise „Christianskoe čtenie“, hemží se překlad ten hrubými nesprávnostmi. — V časop. „Trudy Kievskoj duchovnoj Akademii“ *N. N. Glubokovskij* pojednává o chronologii nového Zákona („Chronologia Novago Zavěta“): narození Krista P. klade do r. 6–7 před naší éru, ukřižování na pátek 18. března 29. roku naší éry. — Časopis „Dušepoleznoe Čtenie“ přináší mimo jiné tyto články: „Strach smerti i christianskaja věra v bezsmertie“ od *P. Levitova*, „Očerki po dogmaticeskomu bogosloviju“ od *I. Nikolina* (pojednává o vlastnostech božích a o nejsv. Trojici), „Sovremennoe otnošenje katoličeskich pisatelej k russkoj Cerkvi i pravoslaviju“ od *I. Golubeva* (autor seznamuje čtenářstvo s obsahem známé knihy P. Aur. Palmieriho „La chiesa Russa“ jakož i se známým článkem prince Maxa Saského o sjednocení církví). Dne 23. března 1911 zemřel professor *Daniel Abramovič Chvolson*, ve vysokém věku. Narodil se r. 1819 ve Vilně z rodičů židovských, oddal se studiu bible a talmudu, vynikl svými vědeckými spisy, přestoupil r. 1855 k pravoslaví a stal se prof. hebrejštiny na universitě petrohradské a 1858 také v obou petrohradských duchovních akademiích: pravoslavné i římskokatolické. Psal rusky i německy. — *E. P. Akvilonov*, jeden z nejlepších bohovědných spisovatelů ruských (viz životopis jeho ve „Slovníku Bohovědném“ I., 215), zemřel dne

30. března 1911. Od r. 1910 byl A. protopresbyterem vojenského a námořního duchovenstva.

Z literatury slovinské. — Knižní spolek „Družba sv. Mohorja“ v Celovci vydal r. 1910 mimo jiné tyto poučné knihy. 1. 16. sešit obšírného populárního výkladu Pisma sv.; „Zgodbe sv. pisma“, jež píše Dr. J. E. Krek. V tomto sešitě jedná o „Skutcích apoštolských“ a o „listech sv. Pavla“. 2. „Sveta spoved“. Spisal P. *Fruktuosus Hokkenmayer* O. S. Fr. Za družbo sv. Mohorja priredil msgr. *Valentin Podgorc* (str. 350); 3. „Zgodovina slovenskega naroda“. Spisal Dr. *Josip Gruden*. 1. sv. (str. 128). — Slovinský homiletický časopis „Duhovni Pastir“ vychází v Lublani již 28 let; nyní rediguje jej *Al. Stroj*.

Rozhledy po bohovědné literatuře francouzské, německé a italské.

I. Nová díla z různých odvětví bohovědy*). **Studium biblické.** Velikolepé encyklopedie biblické „Dictionnaire de la Bible“, kterouž rediguje *F. Vigouroux*, vyšel sešit 36., obsahující hesla Scribe — Sinai. Z článku v sešitě tomto obsažených vynikají důkladnosti zvláště Mangenotův článek o Septuagintě, Legendreův o hrobě v Jerusalemě (Saint Sepulchre), jakož i nedokončený ještě článek o Sinaji. — Vyličení událostí, poměrův a ideí v době vzniku křesťanství podal prof. Dr. *Jos. Felten* v důkladném díle „Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judenthum und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel“ (2 sv., Řezno, G. J. Manz 1910, cena 22 mk.). Kdežto protestanté měli několik takovýchto spisů, v literatuře katolické od doby, kdy vyšlo Döllingerovo dílo „Heidenthum und Judenthum“ (1857), nevyšel žádný spis podobný. Dílo Feltenovo vyniká bohatostí zpracovaného materiálu. Oba díly zpracovávají jsou paralelně: poměry politické, sociální, mravní a náboženské jednak u Židů, jednak u Římanův. — *P. Prosper Kaud* O. F. M. podnikl v Nazaretě vykopávky, i našel zbytky chrámu Zvěstování P. Marie, zbudovaného ve stol. IV. a obnoveného od křížákův; chrám ten zbudován byl nad jeskyní, v níž dle podání zvěstování se stalo; mimo jiné našel krásné skulpturami ozdobené mramorové hlavice ze XIII. stol.; dále objevil zbytky starého, od křížáků rovněž obnoveného chrámu, jež vystavěn byl nad domem nebo dílnou sv. Josefa; výsledky svých objevů publikoval Viaud ve spise: „Nazareth et ses deux Églises de l'Annonciation et de St. Joseph“ (Paříž 1910, Picard, str. XIV + 200, cena 6 fr.). — **Apologetika.** Ve známé sbírce „Science et Religion“ (nakl. Bloud & Co v Paříži) vyšly nejnověji svazečky 589 a 591 obsahující překlad německého spisku biskupa Paderbornského *Viléma Schneidera*, jež zpracoval G. Gazagnol pod názvem „Qu' est-ce que le ciel?“ a pojednání „L' Acte de Foi est-il raisonnable“, jež sepsal *P. Schwalm* O. S. D. — **Dogmatika.** *P. Aurel Palmieri* O. S. A. vydal jakožto první svazek nově založené „Biblioteca di Apologia Christiana“ spis „Il progresso dogmatico nel concetto catholico“ (Firence 1910, Libreria editrice Fiorentina: XX + 304 str., cena 4 liry); pojednává v něm o vývoji dogmat dle učení katolického, vyvrací náhledy mylné a podává názor církve orthodoxní (řecko-ruské), jež theoreticky shoduje se s učením katolickým; zvláštní odstavec věnován jest tak zv. „novým“ dogmatům církve katolické. — **Právo církevní** JUDr. *Rud. Köstler*, privatní docent v Černovicích vydal studii „Huldentzug als Strafe. Eine kirchenrechtliche Untersuchung mit Berücksichtigung des römischen und deutschen Rechtes“ (Stuttgart, 1910, XVI + 118 str., cena 4 mk. 80 pf.), kde dovozuje, že dosud užívaná klausule papežských listin „Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursum“ zavírá v sobě pohružku trestu, jež nazýval se „indignatio, motus, ira, *κίνησις* a

*) O mnohých spisech bude ještě promluveno obšírněji.

ἀγαπάκησις“ a jenž byl pozemskou analogií ztráty milosti Boží; vyskytá se nejdříve ve východořímské říši, potom u Merovingů, a od XI. stol. také u papeže, ale zakrátko trest tento a pohružka jím staly se pouhou formulí. — **Liturgika.** Jak známo vyslovují Francouzové latinu po francouzsku; proti tomu čelí spisek, jež právě vydal *C. Couillaunt* pod názvem „Vers l'achèvement de l'unité liturgique. La réforme de la prononciation latine“ (Paříž, Bloud 1911, str. XIII + 174, ve 12°); stanoví antickou výslovnost latiny a ukazuje, že jest třeba, aby jí užíváno bylo zvláště v liturgii a liturgickém zpěvu. — **Dějiny církevní.** Obsáhlé publikace *Braunsbergerovy S. J.* „Beati Petri Canisii Epistulae et acta“ vyšel svazek V., obsahující dobu 1556–1567 (Frýburg Br., Herder 1910, str. LXXX + 937, cena 30 mk.); listy ve svazku tomto uveřejněné vrhají neutěšené světlo na tehdejší náboženské poměry v Německu, zvláště hojné jsou tu stesky na nedostatek vzdělaného a rázného kléru. — **Dějiny bohovědné literatury.** *P. Aurel Palmieri O. S. A.* uveřejňuje v „Literarische Rundschau“ přehled theologického písemnictví řeckého v poslední době („Das literarische Leben der letzten Jahre in Griechenland“). — **Encyklopedie.** K *Herderovu* známému „Konversationslexikonu“ vydán byl IX. svazek, doplňkový, obsahující jednak doplňky článkův obsažených v díle samém, jednak články nové, které v něm chyběly. — **Asketika.** Ve sbírce *Science et Religion* jakožto číslo 590. vyšel návod ke zpytování svědomí „Examen de Conscience“, jež z itaštiny přeložil *J. Triollet*. — **Ikografie.** *Dr. Walter Rothes*, docent dějin umění na král. akademii v Poznani, vydal pěknou ikonografii Pána Ježíše pod názvem „Christus. Des Heilands Leben, Sterben und Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte“ (str. XVI + 324, s 196 obrazy v textu a s 5 barevnými přílohami, Kolin 1910, Bachem; cena 10 mk.).

II. Hlídká důležitých článků z bohovědných časopisů. Nauky obsažené v přísězné formulí motu propria „Sacrorum antistitum“ z 1. září 1910 vykládá *Julius Bessmer S. J.* v časopise „Stimmen aus Maria-Laach“ 1911, seš. 2. — Professor *Vilém Brancu*, jenž byl r. 1901 na 5. mezinárodním sjezdu zoologů v Berlíně, prohlásil, že palaeontologie nezná dosud nižádných zvířecích předků člověka, vydal lonského roku spis „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen“ (Lipsko 1910), v němž polemizuje proti „fanatikům“ jak „církevním“, tak i „monistickým“, kteří se oním prohlášením zabývali, a přiznává se posléze k „theismu bez dogmat“. Mimo jiné polemizuje i s *P. Wasman-nem S. J.*, jenž mu odpovídá ve „St. aus Maria-Laach“ 1911, seš. 2. — Z jiných článků ve *Stim. aus Maria Laach* uveřejněných uvádíme: *P. O. Zimmermann S. J.* líčí volnomyšlenkářské hnutí; *P. J. Stiglmeyer S. J.* upozorňuje na zajímavou okolnost, že v homiliích sv. Makaria vyskytují se obrazy a srovnání, jež vzaty jsou z byzantského dvorního života a jsou tudíž zajímavé nejen po stránce homiletické, nýbrž i po stránce kulturně-historické; *P. Karel Frank S. J.* pojednává o otázce, jaké stanovisko dnešní věda zaujímá k domněnce o původu člověka ze zvířete („Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?“). — Studii o věku prvokomunikantů podává abbé *Boudinhon* v časop. „Le canoniste contemporain“: „Le cas de conscience sur l'age de la première communion“. — Innsprucký čtvrtletník „Zeitschrift für katholische Theologie“ přináší v 2. seš. letošním příznivý posudek o spisu *Dra Josefa Novotného* „Index a věda“; posudek napsal *Bohumil Spáčil S. J.*