

Zumr, Josef

Bouře a naděje : ke smýšlení první generace národního obrození

Studia philosophica. 2010, vol. 57, iss. 1, pp. [189]-205

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/115514>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JOSEF ZUMR

BOUŘE A NADĚJE

Ke smýšlení první generace národního obrození

Antické dědictví provází evropské dějiny od samých počátků až po současnost. Byla však období, kdy se toto dědictví nesmírně aktualizovalo a stalo se významným hráčem na historické scéně. Došlo k tomu i v letech předcházejících Velkou francouzskou revoluci, během ní a ještě dlouho po ní. Německá společnost odpověděla na tyto podněty vznikem novohumanistického hnutí. Také u nás proběhl obdobný, ale vzhledem ke zvláštním podmínkám specifický proces. Všem těmto aspektům chce věnovat pozornost i následující studie.

I. Počátek posledního a zároveň jednoho z vrcholných období, kdy se antika významně podílela na životě evropské společnosti, spadá do druhé poloviny 18. století. Rozhodující úlohu v tom sehrála Velká francouzská revoluce a celé přípravné období, jež ji předcházelo. Francouzská revoluce všestranně využila antických tradic, a to nejen ve sféře ideové, kde jejich recepce byla připravena dlouholetým vývojem západoevropského myšlení počínaje renesancí, ale také v literatuře, hudbě, výtvarném umění, architektuře a v celém životním stylu vůbec. Přispělo k tomu nepochybně i to, že už francouzské 17. století umělecky tvořilo převážně v duchu klasicismu korespondujícího s descartesovským racionalismem a odsouvalo do druhořadé role exaltované baroko. Osvícené 18. století pak mělo na co plynule navázat. Proto také Francouzská revoluce byla první z novodobých revolucí, která své zdůvodnění nehledala v křesťanských ideálech, ale v republikánském Římu.

„Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Juste, Napoleon, hrdinové stejně jako strany i lidové masy staré francouzské revoluce splnily v římském kostýmu a s římskými frázemi úkol své doby, rozbití pout a nastolení moderní *buržoazní* společnosti... V klasicky přísných tradicích římské republiky našli gladiátoři buržoazní společnosti ideály a umělecké formy..., jichž potřebovali, ... aby udrželi svůj zápal na výši velké dějinné tragédie.“¹ Velký ilustrátor této

¹ K. Marx, Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta, in K. Marx – B. Engels, *Vybrané spisy I*, Praha: Svoboda 1954, s. 249–250.

dějinné epochy, malíř Jacques-Louis David dokonce považoval za svůj morální závazek zůstat věrný antickému odkazu do všech podrobností. Svě rozměrné plátno *Únos Sabineek* (1809) komentoval výrokem: „Namaloval jsem tento obraz s úmyslem zobrazit antické mravy tak přesně, aby mi Řekové nebo Římané nemohli při pohledu na toto dílo vytýkat, že mi byly vzdálené jejich zvyklostí.“² Mladý François René de Chateaubriand ve svých úvahách z roku 1797 vedl paralelu mezi Francouzskou revolucí a zrodem řeckých republik a mezi Athéňany a Francouzi. Nešlo však jen o vztah k antické kultuře a antickým dějinám.

Francouzská revoluce patří k těm historickým událostem, které podstatně ovlivnily vývoj novodobé evropské společnosti. Německý historik G. G. Gervinus, který hodnotil tuto událost již s jistým odstupem (v roce 1853), mohl konstatovat, že podnítila ve všech zemích změny, „které by se bez jejího mocného náporu připravovaly ještě stovky let“.³ Revoluce se zároveň stala určitým vztažným bodem, jakýmsi lakmusovým papírkem prozrazujícím ideové zaměření každého, kdo k ní zaujal hodnotící postoj. Týkalo se to a týká jak jednotlivců nebo společenských skupin, které se pohybují ve spektru nejrůznějších ideologií a sledují spíše praktické cíle, tak i „objektivních“ historiků. Ideologická síť je totiž univerzální příkrov rozprostřený nad lidstvem a v podstatě z ní není úniku. Z jejího zajetí se lze na okamžik vymanit – podobně jako z Schopenhauerovy vůle – jen tehdy, když si kritický rozum uvědomí svou vlastní závislost na ní a formuluje pak své stanovisko s vědomím, že i v něm určité ideologické aspekty nutně obsaženy být musí. Třeba právě opačného druhu, než jsou ty, jimž se snaží vyhnout. Vyplyvá to ostatně z charakteru lidského poznání, které je, až na určité úzce vymezené oblasti, vždy provázeno nějakým zájmem (podmíněným sociálně, psychologicky, biologicky) a tento zájem pak determinuje a obvykle i deformuje noetické úsilí. Toto sepětí s ideologií se samozřejmě týká i celé problematiky recepce antiky a její společenské funkce. Proto jedním z dominujících zřetelů naší studie bude zjišťovat také ideologickou funkci této recepce v té které historické situaci.

V dalším výkladu našeho tématu budeme mít ještě příležitost sledovat bezprostřední reakce jednotlivých osobností na Francouzskou revoluci a její historický průběh, tak jak k tomu docházelo zprvu v Německu na přelomu 18. a 19. století a potom i v Čechách v době národního obrození, v obou případech s ohledem na působení antiky. Než však se tak stane, dovolíme si určitý stručný exkurs do nedávné minulosti, kdy se opět odehrál důležitý spor o hodnocení Francouzské revoluce a kdy se opět ukázalo, jak významnou úlohu přitom hrají ideologické zájmy.

V hodnocení Francouzské revoluce od počátku převažovalo mínění o jejím převratném významu pro další průběh evropských dějin, jak to například formuloval výše citovaný G. G. Gervinus. Nic na tom neměnil názor některých jejích konzervativních odpůrců, kteří se snažili dokázat, že byla trestem za zkázu

² Citováno podle J. Pijoan, *Dějiny umění* 8, Praha: Odeon 1990, s. 141.

³ G. G. Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1967, s. 142.

mravů, zbytečným a krutým extempore, zednářským spiknutím nebo že revoluce toho příliš nového nepřinesla a že řada podstatných, zejména ekonomických změn proběhla už předtím (Edmund Burke, Joseph de Maistre, abbé Barruel, Hyppolite Taine, do jisté míry i Alexis de Tocqueville).⁴ Liberální a demokratičtí historikové revoluce od Thierse a Migneta až po Micheleta a Louise Blanca revoluční zlom uznávali a vítali, ale v souladu se svým politickým postojem vyzvedali jen určitou etapu revoluce, s níž sympatizovali. Odlišná stanoviska byla vždy součástí ideové struktury dané doby, časově existovala vedle sebe, přispívala k vnitřní dynamice určité epochy, a proto vyvolávala často i vášnivé spory.

Nová situace nastala po roce 1917, kdy evropská a především francouzská socialistická levice začala jakobínskou fází Francouzské revoluce chápat jako předstupeň revoluce Říjnové a kdy později i do historiografické produkce pronikly zjednodušující schematické poučky stalinistického původu (Claude Mazauric, Albert Soboul).⁵ Mezinárodní kritika stalinismu způsobila, že byly nejen odmítnuty neudržitelné primitivní analogie ve výkladu revolučních dějů, a na tom má François Furet nepochybnou zásluhu, ale že se také v silicím postmoderním náporu ztráty kritérií a šířícího se eklekticismu řada „polepšených“ marxistů (a mezi nimi i F. Furet) pustila do revize téměř všech dříve zastávaných názorů a často přešla na pozice zcela opačné. Důležitou úlohu v tom samozřejmě sehrál i rozpad komunistického bloku koncem osmdesátých let. Oblíbenými se opět staly konzervativní koncepce (u Fureta Tocqueville a Cochin). Furet ovšem nepochyboval o přelomovém významu Francouzské revoluce, o tom byl jako historik přesvědčen. Také jako historik poučený Marxem věděl, nakolik ideologie může ovlivnit postoj i nezaujatého badatele, ale přesto, nebo snad právě proto, uzavřel svou úvahu nad smyslem Francouzské revoluce slovy: „Hvězda Října, která pohasíná, opět odkrývá hvězdu roku 1789, o níž byla přesvědčena, že ji uhasí.“⁶ Tou hvězdou má být kapitalismus a demokracie. Promluvil jako historik, nebo jako ideolog?

II. Společenský proces, který probíhal v 18. století ve Francii a posléze vyvrcholil revolucí, zasáhl specifickým způsobem také další evropské země. Z hlediska poměrů v českých zemích je důležité všimnout si, jakou podobu měl tento proces v Německu. Česká kultura tohoto období, máme-li na mysli kulturu nejen

⁴ Výstižný přehled postojů k Francouzské revoluci, zejména ve francouzské historiografii, viz Daniela Tinková, *Revoluce a smysl dějin. Esej o mýtu revolučního zlomu a logiky „dějin“ v historiografické reflexi, Dějiny – teorie – kritika*, 2004, č. 1, s. 30–58.

⁵ „Takto se pro interpretaci Francouzské revoluce ustavila jakási leninsko-populistická vulgáta, jejímž nejlepším příkladem je zajisté *Stručné shrnutí* Alberta Soboula. [...] V tomto amalgamu [...] lze rozeznat manichejský, sektářský a konzervující duch jisté historiografie, která nahrazuje koncept hodnotovým soudem, kauzalitu účelem, diskusi autoritativním argumentem. Noví Teilhardové de Chardin jakobínské, dvojnásobně zakladatelské revoluce znovu nacházejí svou starou chůvu, imaginární dvoudimenzionální politický svět, v němž jim je světna role obránců lidu.“ François Furet, *Promyšlet Francouzskou revoluci*, Brno: Atlantis 1994, s. 92–93.

⁶ F. Furet, *La révolution en débat*. Cit. podle D. Tinková, *Revoluce a smysl dějin...*, s. 56.

jazykově českou, byla v úzkém dotyku s kulturou německou, třebaže někdy ve vztahu polemickém. Proto je třeba věnovat situaci v Německu náležitou pozornost.

V německém prostředí druhé poloviny 18. století vznikl vlivný ideový směr zvaný *nový humanismus* (*novohumanismus*), který aktualizoval antickou vzdělanost v celém duchovním životě společnosti a zapůsobil i na životní styl doby.⁷ Proti starším latinizujícím formám, které můžeme označit jako klasický humanismus, položil nový humanismus důraz na větší sepětí antiky s národní vzdělaností, což odpovídalo vzrůstající úloze národního vědomí jako důsledku pokračujícího formování novodobých národů. Tento proud však zároveň zdůrazňoval hodnoty všelidské a odmítal myšlenku národní výlučnosti. Nový humanismus se také ve větší míře orientoval na řeckou kulturu, která v té době byla předmětem zvýšeného badatelského zájmu a k jejímuž hlubšímu poznání přispíval rozmach klasické filologie. Zdokonalené badatelské metody, jako byla textová kritika a historicko-kritická metoda, mnohonásobně rozmnožily poznatky o antickém světě, a tím poskytly širší základnu i novému humanismu. Průkopnickou práci v tomto ohledu vykonali zejména filolog Friedrich August Wolf (*Prolegomena ad Homerum*) a historik Barthold Georg Niebuhr (*Römische Geschichte*) vedle řady dalších.⁸ Ve filosofii se stal hlavní autoritou Platón, který vytlačil Cicerona a polatinštěného Aristotela, nadto v očích novohumanistů do značné míry diskreditovaného scholastikou. Významná úloha Platóna byla zčásti už připravena reformačním základem německé duchovní tradice, do níž vplynuly prvky renesančního platonismu a novoplatonismu. Obrovský podnět pro zájem o antiku znamenalo zahájení vykopávek v zasypaném Herculaneu (1738) a Pompejích (1748). Nálezy z dob antiky se za svého italského pobytu nadchl Johann Joachim Winckelmann, který pak na základě jejich důkladného prozkoumání a studia dalších uměleckých památek formuloval estetický kánon klasické krásy podle řeckého modelu, a tím podstatně přispěl ke vzniku *antického ideálu*.⁹ Tento pojem značně neurčitý a proměnlivý obsahu brzy překročil meze pouhé estetiky a stal se projekcí nejružnějších skutečných i ideálních představ o antickém světě a vzorem, k němuž se upínaly ušlechtilé snahy mnoha generací evropských, nejen německých reformátorů, snících o lepším uspořádání věcí lidských, ať již na půdě filosofie, estetiky, politiky nebo práva.

⁷ V české literatuře se bližší charakteristikou tohoto směru zabývá např. František Novotný, *O Platónovi IV*, Praha: Academia 1970, s. 717 an.

⁸ O přínosu těchto vědců a o stavu klasické filologie této doby viz Ulrich Muhlack, *Von der philologischen zur historischen Methode*, in Ch. Meier – J. Rüsen, *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik* 5, München 1988, s. 154 an. Tam i další literatura.

⁹ Řekové dosáhli podle Winckelmanna v umělecké tvorbě absolutní dokonalosti, zejména v sochařství v období tzv. velkého stylu. Proto je v umění zbytečné hledat jinou inspiraci (například v přírodě), stačí jen napodobit řecký vzor. Per analogiam se to může týkat i společenských poměrů. Viz J. J. Winckelmann, *Dějiny umění starověku. Stati*, Praha: Odeon 1986. Zde viz studii „Myšlenky o napodobování řeckých děl v malířství a sochařství“, c. d., s. 265 an.

Společenská funkce antického ideálu a dalších idejí opírajících se o antiku byla velmi různorodá a často vnitřně rozporná. Již v prvních fázích novohumanistického hnutí se objevily nejrůznější ideové konsekvence, s nimiž se později setkáme v jiné skladbě a v jiném kontextu také v Čechách. Avšak základním znakem celé této ideologie argumentující antikou je její emancipační patos, její požadavek svobody a odpor vůči všem feudálním reliktiům znevolaňujícím člověka. Nejde tu již jako u klasického humanismu jen o harmonickou výchovu jednotlivých aristokratů ducha, ale stále více o hledání cest ke svobodě pro celou společnost, pro celý národ. Tato ideologie, jež měla své velké vzory v řeckých svobodných městech a v římské republice a pro niž platil svobodný občan athénský za nejvyšší hodnotu, stávala se postupně ukazatelem cesty pro elitní část německé společnosti usilující o nápravu zaostalých poměrů, nebo alespoň o nový způsob myšlení. Na tomto základním smyslu novohumanistických snah nemění nic skutečnost, že se jeho jednotlivé ideje někdy spojovaly s osvícensky aristokratickými názory starého humanismu nebo že toto hnutí nalézalo určitou podporu i na některých německých polofeudálních dvorech. Rozpor mezi stavem německé společnosti daleko zaostávající za pohybem probíhající u západních sousedů a vrcholnou intelektuální reflexí této skutečnosti byl neúměrně velký.

Antická inspirace vedla záhy k ideologickým důsledkům, které byly značně radikální. Goethe již v jedné ze svých prvotin, ve fragmentu o Prométheovi, pojímá hrdinu v protináboženském duchu, i když to pro jeho další dílo není tendence tak výrazná. Nicméně hrdina revoltující proti statu quo a do jisté míry i revoltující mladý Werther se opírají o antické zázemí. Stoupenci novohumanismu, protože kladou zároveň velký důraz na humanistický obsah svého směru, začínají rozeznávat na nově vznikajících společenských poměrech, a to spíše zahraničních než domácích, silné protihumánní prvky. Týká se to především nivelizujících tržních vztahů a důsledků industriální dělby práce, které vystavují člověka jednostranné deformaci a vzdalují ho ideálu plné, nerozpolcené osobnosti, charakteristické pro postavy odpovídající antickému ideálu. I tato myšlenka se již objevuje v Goethově uvedeném fragmentu z počátku sedmdesátých let 18. století.¹⁰

Konfrontace s realitou Velké francouzské revoluce způsobila mezi německými mysliteli, kteří vycházeli z antického ideálu, značnou diferenciaci a modifikaci jejich koncepcí. Původní nadšení vyvolané v těchto intelektuálních kruzích francouzskými událostmi začínalo opadávat. Friedrich Schiller je po raném období svých revolučních dramát rozčarován vývojem Francouzské revoluce, avšak zachovává si přitom kritický vztah k dehumanizačním tendencím etabloující se buržoazní společnosti. Proto přesunuje možnost realizace svého ideálu výlučně do sféry umění. Vyhledky na jeho uskutečnění v současné společnosti posuzuje

¹⁰ Problematiku novohumanismu ve vztahu k německé literární a filosofické klasice podnětně a s řadou nepochybných závěrů zpracoval G. Lukács. Jde zejména o práce Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin: Aufbau Verlag 1954, a *Goethe und seine Zeit*, Berlin: Aufbau Verlag 1955. V naší práci se opíráme o jeho zjištění, pokud se týkají novohumanismu, ale nemůžeme se ztotožnit s jeho názory na úlohu romantismu, jehož společenskou podstatu chápal zjednodušeně prismatem své panrealistické koncepce.

pesimisticky: ideál plného člověka patří jako skutečnost definitivně minulé epoše lidstva.

Naproti tomu Hegel v raném republikánském období věří, že antický ideál svobodného harmonického člověka bude realizován demokratickou revolucí, k níž se odhodlala Francie a Německo by ji mělo následovat. Antická demokracie je pro něj živý aktuální vzor a ústředním politickým, kulturním a náboženským úkolem doby je tento velký ideál obnovit. Další vývoj revoluce tyto naděje pohřbil. Hegel se smiřuje s tímto vývojem a přizpůsobuje svou filosofii porevoluční skutečnosti, aniž se stává jejím apologetem. Jeho smysl pro dějinnou dialektiku objevuje spleť zákonitost společenského pohybu a přispívá i k hlubšímu poznání současných poměrů. V antickém ideálu vidí pak nutný historický stupeň na cestě k přítomnosti.

Hegelův přítel z mládí Hölderlin, s nímž Hegel za studentských časů nadšeně vítal na březích Neckaru rodící se francouzskou svobodu, zůstává revolučnímu ideálu věrný i po Thermidoru. Nemůže se smířit s porevoluční skutečností, nadále zdůrazňuje svůj republikanismus a za vzor dává athénskou polis, která mu ztělesňuje harmonii dětského věku národů, přírodní stav, k němuž je nutno se vrátit jako k výchozímu bodu nových dějin. V současné společnosti nevidí ovšem žádnou oporu pro svůj ideál, a proto zahaluje jeho realizaci do utopicky mystické formy, která má však podobu revolučně romantického gesta, a to i přesto, že se k němu později hlásily i různé konzervativní proudy.

Zatímco převážná většina představitelů německé kultury prožívala události probíhající ve Francii ve své mysli, našel se mezi nimi i muž činu, který ideály, za něž bojovala Francouzská revoluce, začal uvádět v život i na německé půdě. Byl to Georg Forster, myslitel a politik, člen mohučského jakobínského klubu a viceprezident devítičlenného direktoria Mohučské republiky, prvního demokratického státu v Německu.¹¹

Několik stručně charakterizovaných postojů německých myslitelů nemůže pochopitelně vyčerpat celou problematiku recepce antického ideálu a jejích proměn v konfrontaci s nejnvýznamnější historickou událostí doby.¹² Chce poskytnout jen

¹¹ Jeho teoretické dílo shrnuje kniha: Georg Forster, *Philosophische Schriften*, Berlin: Akademie-Verlag 1958. Také Forster byl bezvýhradným ctitelem antiky: „Unter einem glücklichen und in seiner Art einzigen Zusammenfluss von Umständen erhoben sich die Griechen ganz allein zur höchsten Vollkommenheit des Ideals.“ *Tamtěž*, s. 115.

¹² Jako doklad šíře této recepce uveďme svědectví o tom, že antický ideál nebyl předmětem reflexe jenom profesionálních myslitelů, ale vstoupil do vědomí i širších intelektuálních kruhů. Vyplyvá to z dochovaného protokolu ze schůzek jenského studentského spolku „Svobodných mužů“ z let 1794–1799, jehož členy byli studenti nejrůznějších oborů. Ke spolku měl blízko mladý profesor J. G. Fichte a jeho členem byl student filosofie J. F. Herbart. Historik Paul Raabe, který protokoly analyzoval, charakterizuje ideový tón schůzek takto: „Die Vorträge und Diskussionen kreisten fast ausschliesslich um die Probleme des Menschen, um seine Stellung als sittlich-handelndes Wesen in Gesellschaft und Staat... Vorbild war für sie die Antike, an deren Grösse man sich entzündete, deren Idealen man nachstrebte, so im Bilde des Orators, so in dem Geiste der Symposionen, die [...] die Freunde zu geselligen Zusammenkünften vereinigte.“ Paul Raabe, *Das Protokollbuch der Gesellschaft der Freien Männer in*

obecnou představu o rozpětí, v němž tento pohyb probíhal, a vytvořit systém souřadnic, k němuž bude možné vztahovat závěry z dalšího výkladu.

III. Proces, jehož některé etapy jsme sledovali na příkladu Německa, nemá v Čechách ve své době adekvátní obdobu. Antický ideál v podobě, v jaké byl formulován novohumanistickým hnutím, pronikl do Čech s půlstoletým zpožděním. Bylo tomu především proto, že chyběl společenský nositel tohoto procesu. Jakkoli bylo Německo zaostalou zemí, mělo v té době přece jen nezanedbatelnou vrstvu inteligence, vyšlou ze sítě relativně svobodných univerzit a navazující na nepřerušenu tradici domácí vzdělanosti. Přes všechny feudální vazby sílilo i měšťanstvo. Proto mohly osvícené ostrůvky německé společnosti alespoň v duchovní oblasti držet krok s pokročilejšími evropskými národy a reflektovat jejich sociální a politické problémy filosoficky a teoreticky.

Český národ v druhé polovině 18. století takovou inteligenci ještě neměl. Dosud trvaly následky pobělohorské násilné likvidace české státnosti a přerušení organického duchovního i materiálního vývoje české společnosti. Teprve pomalu se začínají vytvářet jazykové předpoklady skutečného národního obrození a společně s nimi prvky českého národního vědomí. Vědomí českosti se sice udrželo – s výjimkou vlastenců typu Balbína nebo Pešiny – u značné části nejnižších vrstev obyvatelstva, zejména venkovského, ale v tomto prostředí žádné velké ideové výboje nemohly pochopitelně vzniknout. Proto se ideje nového humanismu, ačkoli nejsou v Čechách neznámé, nemohou stát podstatnou součástí národního programu a převahu nad ním si v kulturním, vědeckém a společenském životě udržuje zpočátku klasický humanismus latinského typu¹³ nebo se prvky

Jena 1794–1799, in *Festgabe für Eduard Berend*, eds. H. Seiffert – B. Zeller, Weimar 1959, s. 342. – Obdobně líčí tuto atmosféru Richard Friedenthal: „V německých zemích se počátek nové epochy přijímá velice rozdílně. Veliká část mládeže, inteligence je nadšena, jiní váhají nebo nedůvěřují. Klopstock oslavuje svolání generálních stavů jako ‚největší čin tohoto století‘ a ptá se káravě svých Němců: ‚Francie svobodná – a vy otáľíte? Mľčíte?‘ Schiller, Herder, Humboldt zdraví s nadějemi novou dobu. Mladý Hölderlin skládá Hymnu na svobodu. Jeho přitele Hegela považují kolegové studenti za ‚drsného jakobína‘. Oslavují Lafayette jako nového Timoleona, Mirabeaua jako Démosthena. Bez antických reminiscencí to nejde ani v Paříži, kde jsou na hracích kartách nahrazováni králové Brutem nebo Catonem.“ Richard Friedenthal, *Goethe, jeho život a doba*, Praha: Odeon 1973, s. 362.

¹³ Tuto formu humanismu v osvícenských Čechách 18. století podrobně rozebral J. Ludvíkovský, *Dobrovského klasická humanita*, Bratislava: Univerzita Komenského 1933. Pokud jde o Dobrovského samého, Ludvíkovský u něho přeceňuje orientaci na ciceronský a horáciiovský humanismus, aby v duchu pekařovské koncepce mohl cézuru mezi předbělohorským humanismem a osvícenstvím zaplnit humanismem barokním, a restituovat tak nepřetržitou kontinuitu. Sám Dobrovský takovou kontinuitu neuznával, viděl vrchol české vzdělanosti v době předbělohorské a oceňoval v ní i jevy, jejichž uznání již překračovalo jeho osvícenský katolicismus („Ohne Hussiten hätten wir auch keine so alte Bibeln, keine Aufl. von 1475 usw. Vřak ti Husitové, naši dobří předkové, nebyli tak zlí lidé, jak se Jezuiti domejšleli. Již na jejich kaceřování nic nedbáme.“ J. Dobrovský, *Korespondence* III, ed. A. Patera, Praha 1908, s. 107.) Diskusi kolem Ludvíkovského pojetí Dobrovského shrnuje František Šamalík *Německo humanistů a romantiků*, Praha: Naše vojsko 1991, s. 40–44.

nového humanismu vyskytují jen ve své vnější jevové formě jako určitá klasicistní móda, eventuálně styl doby, a to převážně v aristokratickém prostředí. Hrabě Nostitz sbírá antické mince, kníže Fürstenberg se zabývá klasičtí archeologií, Šternberkové shromažďují antické sochy, vázy a kameje. František Josef Kinský se ve svém spisku *Erinnerungen über einen wichtigen Gegenstand von einem Böhmen* (1773) sice zabývá obecnější ideologickou problematikou působení antiky, ale i pro něj je nejdůležitější instrumentální význam klasických jazyků jako prostředek k dosahování vyššího humanistického vzdělání. Významná je ovšem jeho argumentace ve prospěch češtiny, kterou po něm opakují i další čeští učenci, nevýmaje Dobrovského, že je totiž čeština jazyk blízký, ba příbuzný řečtině nebo latině a že má také podobné vysoko ceněné hodnoty. To je na dlouhou dobu jeden z hlavních argumentů, v jehož ideologické funkci můžeme v tomto období spatřovat první nesmělý projev českých emancipačních snah. Je to ovšem starý argument, s kterým operoval už Jeroným Pražský a v předbělohorském humanismu Václav Písecký, Jan Blahoslav nebo Daniel Adam z Veleslavína.¹⁴

Čeští intelektuálové 18. století, ač neurozeného původu, byli z velké části závislí na svých aristokratických chleboďárcích a s „českou“ aristokracií sdíleli i její zemské vlastenectví. Toto vlastenectví mohlo být vyznáváno za předpokladu věrnosti trůnu a církvi. A tu narážíme na druhou závislost. Vrcholní vzdělanci této doby, Dobner, Dobrovský, Durych, Dlabač, Cornova, Procházka, Schaller, Stepling, Voigt, Vydra aj., byli kněží, a přestože velkým dílem patřili mezi příznivce, ba i stoupence Muratoriho reformního katolicismu, konfesijní tolerance, nebo dokonce základních osvícenských myšlenek, jejich smýšlení nemohlo překročit meze ideového monopolu katolické církve, nadto mocensky garantovaného absolutistickou monarchií. Monarchie tento monopol bedlivě střežila a proti jinověrcům, které se stále nedařilo zahrnat do houfce věrných vyznavačů, vysílala společně s církví zástupy misionářů a čtyř ozbrojenců, ba i katy. Vždyť ještě sto let po zahájení protireformace musel císař Karel VI. v roce 1725 vyhlásit drakonická opatření proti kacířům, když jezuitské misie zjistily, že v okolí Mladé Boleslavi, Nymburka, Ledče, Sedlčan, Divišova, Brandýsa nad Labem, Frýdlantu, Žatce, Falknova a jiných míst jsou celé vesnice nebo jejich části osídlené obyvateli vzpírajícími se přijmout katolickou víru. Podle těchto opatření stihne hrdelní trest zatvrzelého kacíře, pokud bude vypovězen ze země a přesto se vrátí domů. Stejně tak propadnou hrdlem kupci z Norimberka, Vratislavi nebo Lipska, v jejichž vozech se najdou kacířské knihy. Za mírnější trest platilo odsouzení

¹⁴ Obdobně je tento argument doložen i pro vztah řečtiny k jiným evropským jazykům. Viz J. Ludvíkovský, *Dobrovského klasická humanita...*, s. 49. – Dobrovský se v této souvislosti odvolává na Veleslavína, podle něhož: „Jazyk český, jak jsme si jej nyní vypěstovali, je vybraný, je bohatý, je líbezný, je jadrný, je velkolepý a k výkladu všech věcí jak v bohosloví, tak i ve filosofii velmi způsobilý a velmi vhodný.“ Kdyby ho však Čechové ještě dále třibíli, „...dávno by se byla přestěhovala k nám a do našeho státu by byla přešla všechna řecká a latinská moudrost, zároveň se svými autory, věčné paměti hodnými. Mluvil by s námi mateřským našim jazykem Platón, rozprávěl by o přírodě, mravech a uměních velmi učený Aristoteles, vykládala by dějiny athénská včela Xenofon atd.“ Citováno podle: Josef Dobrovský, *Dějiny české řeči a literatury*, Praha: Československý spisovatel 1951, s. 122–123.

na galeje bez udání délky trestu nebo u žen bičování a samozřejmě propadnutí majetku ve prospěch vrchnosti.¹⁵ I když nejpřísnější sankce nebyly vždy a všude důsledně uplatňovány, výstražná hrozba se nad jinověrci vznášela v podstatě až do vyhlášení Tolerančního patentu. A i pro liberální katolíky mohlo mít podezření z kacířské úchyvky existenční důsledek. Ideologické zábrany v ovzduší totalitní ideologie fungují vždycky spolehlivě. *Damnatio memoriae* není vynález novověku a jako osvědčeného prostředku ho využívaly všechny totalitní instituce, katolickou církev nevyjímaje. Klademe-li si otázku, proč ještě ani na přelomu 18. a 19. století k nám nemohly proniknout všechny myšlenky nesoucí nepravověrnou pečeť, můžeme s pochopením číst Jungmannův povzdech, zaznamenaný v jeho *Zápisích*: „Dvůr římský jest jedna z největších překážek rozvíjení se pěkného květu věd a umění. Protestanti nás katolíky dávno předstihli, protože u nich mysliti mezi hříchy se nepočítá. Český národ tu krásnou dobu, v které odtrhl se od papežstva, v uměních nade vše Evropany vynikal, nikdy pak více neklesl, jako když jezuitstvo nad ním vítězilo.“¹⁶

Jungmann tu na základě vlastní zkušenosti správně rozpoznal skutečnost, kterou filosoficky zdůvodnil Hegel: „Až Lutherem počíná svoboda ducha už v jádru a měla takovou formu, aby se v jádru udržela... Právě tak po stránce poznání se člověk vrátil do sebe z oblasti nadsmyslové autority. Rozum byl poznán jako obecně o sobě i pro sebe, a tím jako božský princip.“¹⁷ Nebo na jiném místě: „Takový je podstatný obsah reformace: člověk je sám sebou určený být svobodným... Nejvyšším vrcholem niternosti je myšlení. Člověk není svobodný, pokud nemyslí...“¹⁸ Svoboda myšlení spojená s reformační tradicí¹⁹ jako protiváha

15 Podrobnější popis těchto sankcí viz: Bedřich Slavík, *Od Dobnera k Dobrovskému*, Praha: Vyšehrad 1975, s. 9–10; Eva Melmuková, *Patent zvaný toleranční*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 61–70. – Vezmeme-li v úvahu tato fakta, můžeme vyslovit určitou pochybnost o tvrzení některých novějších historických příruček, že „téměř celé Čechy a Morava se staly postupem doby věrně katolickými zeměmi. Nevelké zbytky nekatolíků zůstaly v pohraničních podkrušnohorských oblastech a v Ašském výběžku (luteráni) i v pohorských regionech východních Čech a Moravy (čeští bratři)... Agitace ze zahraničí po skončení třicetileté války nenalézala příliš velkou odezvu“ (*Dějiny země Koruny české* I, Praha: Paseka 1992, s. 286.) Přes všechny represe zůstala nekatolická střediska až do roku 1781 ve spojení, byť časem přerušovaném, s protestantským zahraničím a po vyhlášení náboženské tolerance se k víře předků hlásilo mnoho vesničanů také ve středních Čechách, Polabí, na Vysočině a na jižní a východní Moravě, i když jim v tom úřady všemožně bránily. Odhadovaný počet 80 000 duší, které našly odvahu se k protestantismu hlásit, není zanedbatelné číslo.

16 Josef Jungmann, *Zápisky*, Praha: Odeon 1973, s. 54.

17 G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie* III, Praha: Academia 1974, s. 181, 180.

18 Viz G. W. F. Hegel, *Filozofia dejín*, Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957, s. 411, 430.

19 Oproti Hegelovi můžeme počátek této tradice posunout před Luthera. Jak prokázaly argumenty řady badatelů druhé poloviny 20. století (Kalivoda, Molnár, Seibt, Šmahel), počátky evropské reformace je oprávněné spojovat už s vystoupením Husovým. Tím je třeba poopravit nejen mínění Hegelovo, který ještě nemohl znát relevantní prameny, ale především korigovat názory Josefa Pekaře a jeho následovníků, kterým v rozpoznání Husovy úlohy brání důvody ideové orientace.

vládnoucímu katolicismu je to, co ideovému životu českých zemí v 17. a 18. století podstatně chybělo. Názorová pluralita, která se přes všechny překážky může alespoň elementárně projevit, udržuje společenské myšlení ve stavu napětí a rozšiřuje prostor pro hledání pravdy. Německé poměry, zejména v průběhu 18. století, jsou toho názorným dokladem. Proto se hluboce mýlí autoři,²⁰ kteří považují za pozitivní, ba za blahodárnou skutečnost, že se u nás v pobělohorské době obnovila jednota s Evropou, rozumí se katolickou, která byla přerušena na počátku 15. století. Tito autoři zapomínají, že kulturní styky s katolickou Evropou byly navázány po utichnutí válečných bouří už průběhu 15. století (např. v okruhu latinského humanismu – Bohuslav Hasištejnský z Lobkovic) a k tomu v následujícím století přistoupily čilé kontakty s Evropou protestantskou. Josef Dobrovský právem toto období nazval „krásným neb zlatým věkem české řeči. Celá masa národa je vábena ke čtení a vybízena k přemýšlení. Nejvzdělanější část myslí a píše svobodně“.²¹ S tím souzní i výše citovaný výrok Jungmannův. Současní přehodnocovači pobělohorské kultury, chvályhodně se snažící objevit ve zbožných výlevech druhořadých veršovců a ve scholastických cvičeních učenných jezuitů hluboké hodnoty, by měli vzít v úvahu, jak by asi česká kultura vypadala, kdyby jí bylo dopřáno „myslit a psát svobodně“ a kdyby mohla svobodně komunikovat s celou tehdejší Evropou. Poučným příkladem snad může být česká hudba této doby, která ze své podstaty nebyla tolik vystavena ideologickému tlaku a mohla nalézt uplatnění v celé tehdejší Evropě, bohužel – nebo snad bohudík – větší než doma.

²⁰ Pars pro toto: Karel Mácha, *Glaube und Vernunft* I, München etc.: K. G. Saur 1985, s. 106–107: „Die Schlacht auf dem Weißen Berg wurde zu einem historischen Wendepunkt nicht nur der politischen Geschichte Böhmens, sondern auch der Entwicklung der böhmischen Kultur. Nach zwei Jahrhunderten des Utraquismus im böhmischen Raum tauchte für die Vertreter der römischen Kirche – besonders für den Orden ‚Societas Jesu‘ – aus dem Zeitgeschehen eine riesige Aufgabe auf: die geistige Integration Europas auf der Basis einer konsequenten Katholisierung bzw. Rekatholisierung. [...] So begann nach dem Weißen Berg eine paradoxe und in jedem Moment zweideutige geistige Bewegung: jeder Schritt, (der!) durch den unfreiwilligen Gehorsam und Disziplin erzwungen wurde, verwandelte sich in einen Akt des schweigsamen Widerstandes der Tschechen gegen die Rekatholisierung. Jeder solche Akt aber entfernte die tschechische Kultur von Europa.“

Jak toto sblížování pobělohorské kultury i s touto katolickou Evropou a jejími tehdejšími myšlenkovými výboji vypadalo v praxi, o tom podává svědectví ohlas Descartova díla v Čechách: jde o ojedinelou a přitom odmítavou reakci Jana Caramuela z Lobkovic, jednoho z protireformačních ideologů. (Proč tomu tak bylo, viz Stanislav Sousedík, *René Descartes a české baroko*, Praha: Filosofie 1996, s. 45: „Osvícenský osten karteziánského ‚já‘, ona možnost interpretovat je jako zdroj autonomie a sebeurčení individua, [...] to vše nebylo v českých zemích v polovině 17. století s ohledem na náboženské zaujetí zdejší společnosti zajímavé.“) Nesmělé ohlasy katolického reformního jansenismu u premonstráta Jeronýma Hirnhaima skončily církevním odsouzením jeho spisů v roce 1681. Je obecně známo, jak později dopadl se svým protijezuitským jansenismem hrabě Špork. Jansenismus nebyl pro katolickou ortodoxii přijatelný ještě ani v první polovině 18. století, kdy vyústil do povrchního eklekticismu (viz Milan Machovec, *Josef Dobrovský*, Praha: Akropolis 2004, s. 38).

²¹ Josef Dobrovský, *Dějiny české řeči a literatury...*, s. 109.

Relativně svobodné ideové poměry v Německu způsobily, že němečtí vzdělanci mohli veřejně zaujmout, jak jsme viděli, k revolučním událostem probíhajícím ve Francii alespoň zpočátku vesměs souhlasný postoj. Takový postoj byl typický pro intelektuály z měšťanských vrstev, hlásící se k novohumanistickým ideálům a formované protestantským prostředím. Paralelní obraz českých poměrů, jak je líčí vynikající znalec tohoto období, historik František Kutnar, vypadá zcela odlišně: „České vlastenectví měšťanských vrstev... zůstalo věrno monarchickému řádu, a tím v podstatě i principu stavovskému. Bylo proti revoluci a její násilné metodě společenských změn. Odraz současné Francouzské revoluce působil na české vlastenectví více jako napomenutí a naučení vyvarovat se vzpoury a neposlušnosti, které mohou jen ničit národ a zemi a které jsou škodlivé i potomstvu... Silněji se ozývají protirevoluční nářky a kritiky u stavu duchovního. Stanislav Vydra odůvodňuje svou nechuť k revoluci náboženskými důvody a touhou po posmrtném štěstí, neboť kdo jedná proti Pánu země, jedná proti svému časnému i věčnému štěstí..., a proto radí, aby lidé byli spokojeni se svým stavem a nedychtili po ‚ošetmetné svobodě‘ a ‚stejnosti‘ [...] S kritikou revoluce jde kritika osvícenství. Po nasycení osvícenskými myšlenkami vrací se vlastenectví let devadesátých postupně k starým zásadám náboženské víry a monarchického přesvědčení... Novofrancouzské osvícenství encyklopedistů se činí odpovědným za hrůzy revoluce, za zničení monarchie a dynastické myšlenky, za zkázu mravů a náboženství... Je to opět útočné vlastenectví duchovenstva, které předjímá myšlenkový obrat.“²²

Byla však reakce české společnosti na Francouzskou revoluci opravdu tak jednoznačně negativní, jak to líčí F. Kutnar? Společnost žijící pod policejně byrokratickým tlakem neposkytuje mnoho dokladů o skutečném smýšlení občanů. Přesto lze nalézt řadu svědeckví o opačných postojích, byť jen menšinových, ale pro celkový obraz hodných zaznamenání.

V této souvislosti si zaslouží pozornost názory družiny bratří Thámů, zejména básníka a dramatika Václava a jeho spolupracovníků, zakladatelů novodobého českého divadla a tvůrců první etapy obrozené české literatury. Spojovalo je úsilí o povznesení češtiny jako literárního jazyka, obdiv k minulosti národa, některé z nich stanovisko radikálního osvícenství směřujícího ke kritice a odmítnutí feudálního útisku bezprávných nevolníků a v krajních případech přerůstajícího až k prvkům buržoazně demokratické ideologie. Tím se lišili od starší osvícenské generace a také od většiny, která se později konformovala s režimem Františka II. (I.), jak to zachycuje výše uvedený Kutnarův citát.

Ideový postoj této skupiny vyjádřil Václav Thám v předmluvě k almanachu *Básně v řeči vázané*. Thám se především ostře distancuje od pobělohorských inkvizitorů, snažících se vymazat z paměti Čechů jména slavných postav národní minulosti, a odsuzuje nejen počínání inkvizice, ale omítá i literaturu, kterou před-

²² František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus*, ed. M. Kučera, Praha: Karolinum 2003, s. 158–160.

kládala místo oné zakázané; nadto ještě zavrhuje i jazyk, jímž byla napsána.²³ Zároveň mimoděk poskytuje argument do dosud neskončené diskuse o tom, nakolik obrozenecká literatura navazovala na barokní písemnictví: ano, Thám zařazuje do své antologie básně z Kadlinského *Zdoroslavička*, ovšem v souladu se svou koncepcí nahrazuje jeho mystickou erotikou erotikou skutečnou.²⁴ Ta není inspirována barokem, ale antikou. Anakreonská poezie Thámova a jeho druhů je možná ještě ne zcela důsledným ohlasem novohumanistického proudu, uvědomíme-li si, že členové této družiny znali díla Lessingova a Schillerova, významných stoupců tohoto směru. Proto od samého počátku snah o české divadlo šlo jeho zakladatelům o divadlo angažované, a to nejen národnostně, ale i sociálně v protifeudálním smyslu a v duchu všelidského humanismu. Karel Ignác Thám překládá Schillerovy *Loupežníky*, dílo s dominantním osvobozovacím gestem. Prokop Šedivý, další autor z Thámovy družiny, vydává v roce 1793 (pro velký úspěch bezprostředně hned v druhém vydání) brožuru *Krátké pojednání o užitku, kterýž ustavičně stojící a dobře spořádané divadlo způsobiti může*, což byl překlad Schillerovy přednášky (*Was kann eine gute, stehende Schaubühne eigentlich nützen*), proslovené v roce 1784 před Německou učenou společností v Mannheimu a později známou pod názvem *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*. Schiller v ní chápe divadlo jako účinného morálního činitele, který vynáší svůj společenský verdikt tam, kam instituciální právo a spravedlnost nemohou dosáhnout, který žertem a satirou působí na polepšení mravů, který může napravovat chyby ve výchově, který vládům říká pravdu a který způsobuje, aby se člověk stal člověkem. A o to větší účinek má, že to vše názorně předvádí na scéně.²⁵

Nebylo jistě náhodou, že mezi prvními českými představeními, zprvu na scéně Národního Nostitzova divadla a brzy potom v Boudě v letech 1785–1787, byly hry s vyloženě protifeudálním obsahem, byť ještě s vírou v dobrou vůli osvíceného panovníka jako garanta spravedlnosti. To se týkalo hlavně dvou her německých dramatiků, obou s překladatelskou účastí Václava Tháma.²⁶ Bezprostředně

23 „Na místě nás k umělosti vedení v zaslepování a na místě opravdových věcí vysvětlování v babské básně, pobožňůstky a pověry rozum náš pohřbiti všelikou možností se vynasazovali. Nadto i tu ušlechtilou a jindy vždy jádrnou řeč naši českou (již přezděli husitskou ne za jinou příčinou, než aby tím jménem, nám sice slavným, jim ale ohyzdným, ji potřítí a lidu v lehkost uvéstí mohli) v svou jezuitskou, to jest nesličnou a nemotornými slovy promíšenou, přetvořili.“ Miroslav Kačer, *Václav Thám*, Praha: Svobodné slovo 1965 s. 96.

24 „Zatím počátek činím vybranými kousky z knížky *Zdoroslaviček* nazvané, již Šťastný (= J. Z. Felix) Kadlinský z němčiny Friedricha Spee v českou zpěvořečnost uvedl. Poněvadž však její obsah duchovní jest, protož tytéž vybrané z ní básně na světský způsob jsem vyložil a Pána Ježíše v Meliše, též sv. Máří Magdalénu v Kloe a Fillis proměnil.“ *Tamtéž*, s. 97.

25 Viz Friedrich Schiller, *Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik*, Leipzig: Verlag Phillip Reclam 1959, s. 43–54.

26 Šlo o hry *Odběhlec z lásky synovské* (*Der Deserteur aus Kindesliebe*, autor G. Stephanie jun.) a *Štěpán Fedynger neb Sedlská vojna* (*Stephan Fädinger oder Der Bauernkrieg*, autor P. Weidmann). Fedynger, vůdce rebelujících rakouských sedláků z roku 1626, pronáší tato revoluční slova: „Na nás zeměplazy páni nohama šlapou. [...] Oni žnou, kde my sejeme. [...] Až dosavad nebylo na tom dosti nás uvrhnout do nehlubší bídy, ještě se dál pokračuje, naše

po nich následovala (v září 1786) původní hra mladého dramatika Matěje Stuny *Sedlské buřičství v Čechách*. Text hry se bohužel nedochoval, ale podle dobových recenzí mělo představení velký úspěch, dočkalo se reprízy a pak bylo zakázáno. Byla to hra na zcela aktuální téma – z dějů velkého nevolnického povstání roku 1775. O jejím zaměření můžeme usuzovat pouze nepřímo podle smýšlení, jaké její autor projevil o několik let později. Stuna působil v Boudě také jako herec, po zániku Boudy přešel v roce 1789 do divadla U Hybernů, ale po dvou letech odešel s kočovnou společností na venkov. Před životem potulného herce dal dočasně přednost lepší existenci prvního kancelisty ve Vodňanech. Tato nová funkce však neměla dlouhého trvání. Na udání vodňanského měšťana byl v červenci roku 1794 vzat do vyšetřovací vazby v Písku, usvědčen nebyl, po dvou měsících se vrátil do Vodňan, ale přesto ho městská rada ze svých služeb propustila. Na neprokázaném obvinění bylo zřejmě něco pravdy: chodil prý i se svou ženou (rovněž herečkou) okázale s rudou jakobínskou čapkou, tvrdil, že do deseti let nebude nikde monarchie, a vydával se za účastníka chystaného protivládního povstání. Na své pečeti měl nápis „Vive la nation“. Prohlásil, až sem přijdou Francouzi, že strhne sochu sv. Jana a na její místo postaví guillotinu.²⁷ Jisté je, že byl obdivovatelem Francouzské revoluce.

Stunovy výroky z vodňanského pobytu mohou ex post vrhnout světlo na ideové ovzduší, v němž se pohybovali průkopníci českého divadla sdružení kolem bratří Thámů. Pozitivní vztah k osvícenské Francii a po roce 1789 k probíhající Francouzské revoluci byl osnovnou součástí formující se první české *demokratické* ideologie, jež měla sociální oporu v osvobozovacím protifeudálním hnutí nevolného rolnictva a v nesměle vzrůstajícím sebevědomí měšťanstva. Podobně jako u Stunova případu jsme i u dalších osob odkázáni na nepřímé důkazy, z nichž můžeme s určitou pravděpodobností usuzovat na skutečné smýšlení členů této skupiny. Tak například na základě udání vyšetřovala policie roku 1793 v rámci kampaně proti osobám podezřelým z „jakobínství“ také spolek, jehož „velmistrem“ měl být Karel Ignác Thám a mezi jehož členy patřili dramatik Pro-

svědomí nám do želez kladou, utiskují nás, vyobcují naše učitele, usazují rozpustilý válečníky do našich vesnic. [...] Jsme máni a otroci v našich vlastních příbytcích. [...] O, pes psa nekouše. Ti velcí jen vždy myslí na svou tížádnost, na svou pejchu, na svůj zisk a zapomínají všeho člověčenství. [...] Páni chceme pokořit, by se náležitosti učili, bída je nejlepším cvikem.“ (M. Kačer, *Václav Thám...*, s. 111–112.) Obdobné rysy elementární demokratičnosti mají i o něco pozdější hry českých autorů jako například *Oldřich a Božena* (1789) Antonína Josefa Zimy (*Zýmy*) nebo *Jan Žižka z Trocnova* (1787) Josefa Jakuba Tandlera, která navíc prostého českého diváka uváděla do problematiky slavné doby husitské, jež měla být z paměti Čechů vymazána. (Na demokratické tendenci těchto her se shodují rozborů dvou vynikajících znalců obrozenecké problematiky: Jana Máchala, in *Literatura česká devatenáctého století* I, Praha: Jan Laichter²1911, s. 461, a Jaroslava Vlčka, in *Dějiny české literatury* II, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění⁵1960, s. 194, 195–196.)

²⁷ O Stunovi podrobněji František Bařha, Matěj Stuna, autor Sedlského vzbouření, *Listy filologické* 75, 1951, č. 1, s. 30–33; Václav Mostecký, Vodňanský kancelista – jakobín, *Jihočeský sborník historický* 23, 1954, s. 134–137.

kop Šedivý, herec Volánek a další.²⁸ S těmito lidmi se během pražských studií stýkal i pozdější dobrušský kupec F. V. Hek, který ve svém životopise napsal: „V mém nitru se vyvinul republikánský smysl, který mě přeměnil ve světoobčana a vzbudil ve mně mocnou snahu po soudobé svobodě jak duchovní, tak tělesné.“²⁹ V této souvislosti nemůžeme považovat za nahodilou ani skutečnost, že se v roce 1787 hrála v Boudě tragédie *Vršovci*, která pod rouškou domnělého historického příběhu odsuzovala chování současné aristokracie. Stejně tak nebylo nahodilé, že její anonymní autor si zvolil výmluvný pseudonym François.³⁰ Divácký ohlas této angažované hry i dalších obdobných kusů zbystřil pozornost církve, stále ještě nekompromisní strážkyně ideové čistoty, takže v létě roku 1787 rozeslala duchovním v Českých zemích oběžník, v němž jim zakazovala návštěvu divadel.³¹ Státní cenzura byla v posledních letech vlády Josefa II. mnohem liberálnější.

Podivuhodné vzepětí národních snah, první od bělohorské porážky, soustředěné kolem počátků českého divadla jako tehdy nejdůležitější a nejúčinnější tribuny organizující a propagující národní a sociální zájmy české společnosti v zárodečné demokratické podobě, nemělo dlouhého trvání. Vláda Františka II. (I.), vystrašená Francouzskou revolucí, začala potlačovat všechny svobodomyšlnější projevy ve veřejném životě, provozování divadla za nových podmínek bylo stále obtížnější a také hrstka nadšenců, která se o to pokoušela, narážela na velké existenční překážky. Část z nich našla obživu v různých občanských povoláních, někteří jako Václav Thám a Matěj Stuna živořili jako kočovní herci a skončili v úplné bídě.

Velká francouzská revoluce a následná napoleonská éra určovaly po čtvrt století chod evropských dějin. České země v tom nebyly výjimkou. Proto vztah k revoluci a k jejímu dalšímu vývoji, a z hlediska našeho tématu zejména k její ideové prezentaci, je důležitým ukazatelem svědčícím o stavu myslí v tehdejší české společnosti. Nejde nám ovšem o zachycení ohlasu revoluce v celém rozsahu ve všech společenských vrstvách. Sledujeme proces emancipace novodobého českého národa z feudálních struktur, a proto nás zajímá především růst a vývoj demokratických tendencí, ať již liberálních nebo radikálních, u těch vrstev a společenských skupin, které byly nositeli těchto tendencí, tj. inteligence, měšťanstva a porobeného selského stavu.

²⁸ Viz Květa Mejdřícká, *Listy ze stromu svobody*, Praha: Mladá fronta 1989, s. 133–134.

²⁹ Cit. podle K. Mejdřícká, *Listy ze stromu svobody...*, s. 120.

³⁰ Podle dobového svědectví „veškeré obecnostvo skrze celý měsíc neunavně divadlo navštěvovalo a vždy na ten samý kus se hrnulo“. Cit. podle J. J. Stankovský, *Vlastencové z Boudy*, Praha: Theodor Mourek 1877, s. 222. Stankovský, zasvěcený historik českého divadla, připisuje autorství hry českému šlechtici, příznivci Thámovy družiny, který hru poslal do Prahy přímo z Paříže, inspirován předrevolučním ovzduším, v němž nechyběly hlasy očekávající i pád monarchie (*tamtéž*, s. 218–219). Dnes nemůžeme zjistit, zda Stankovský vycházel z nyní neznámých pramenů, nebo zda šlo o jeho uměleckou fikci. Zdá se však, že dobovou atmosféru dobře vystihl.

³¹ Viz Josef Petráň a kol., *Počátky českého národního obrození*, Praha: Academia 1990, s. 263.

V roce 1795 píše mladý Vojtěch Nejedlý svému příteli Šebestiánu Hněvkovskému: „Tak strašlivá jest všem ta prokletá, zarmoucená, posteklá, lotrovská a bohaprázdná zběř a holota francouzská, která krví svého nevinného a svatého krále zprzněna hůř než v půlnoci za starodávna čerti veškerý svět straší a usmrcují.“³² Tato slova můžeme považovat za projev „útočného vlastenectví duchovenstva“, jak to charakterizoval již citovaný F. Kutnar, zejména té skupiny, již fara docela slušně vynášela, která byla pevně zakotvena v přežívající feudální struktuře tehdejší společnosti a jejíž vlastenectví ctilo věrnost církvi a trůnu. Byli to nejen příslušníci duchovenské elity typu Vojtěcha Nejedlého, ale také nižší světské hierarchie, mezi jejíž představitele svými nenávislivými výroky na adresu Francouzů patřil milčický rychtář František Vavák.

Avšak i mezi katolickým duchovenstvem se našly výjimky: sympatie k Francouzské revoluci, od níž očekával spásu lidstva, projevoval vesnický kněz Karel Jan Killar, působící postupně v několika farách na Českomoravské vysočině, kde lze příznivý ohlas na revoluci ostatně zaznamenat v celé řadě míst. Killar byl ovšem aktivním členem brněnské lóže svobodných zednářů (Freimaurer-Gesellschaft), jejíž ideový profil ovlivňoval pastor Viktor Heinrich Riecke, podezřelý z organizování jakobínského kroužku, a další protestant, majitel manufaktury Henrich Friedrich Hopf.³³ Tato společnost, vyznačující se náboženskou tolerancí, sdružovala významné moravské osvícence, jako byl například hrabě Jan Nepomuk Mittrowský nebo Maximilian Josef Lamberg, ale převahu v ní měli příslušníci nepriviligovaných stavů. S tímto okruhem byl v intenzivních stycích například daňový inspektor v Čáslavi Johann Ferdinand Opiz, jehož kladný vztah k revoluci se vyvíjel od sympatií k jakobínům až po obdiv k Napoleonovi jako zachránci revoluce a který své názory šířil rozsáhlou korespondencí s českými a moravskými přáteli.³⁴ Členem brněnské zednářské lóže (a patrně členem i radikálních iluminátů) byl také jimramovský kalvínský pastor a moravský superintendent Michal Blažek.³⁵ Blažek je v kontextu, který sledujeme, postavou klíčovou. V slovenské Senici narozený potomek českých exulantů získal důkladné vzdělání na několika zahraničních univerzitách a po vyhlášení Patentu se rozhodl pro pastorační službu v nově vzniklých moravských tolerančních sborech. Přestože působil v provinčním městečku Jimramově, udržoval si přinejmenším duchovní

32 Cituje Milan Hlavačka, „Clarissime domine, mnoho-li Vaše fara vynáší?“ *Tvar* 8. března 2001, č. 5, s. 4.

33 Viz Jiří Kroupa, *Alchymie štěstí*, Kroměříž: Muzeum Kroměřížska – Brno: Muzejní a vlastivědná společnost 1986, s. 85 aj.

34 O Opizovi a jeho bohaté korespondenci podrobněji viz Josef Polišínský, *Napoleon a srdce Evropy*, Praha: Svoboda 1971, s. 29 an. K. Mejdřická, *Listy ze stromu svobody...*, s. 146 an. O jejich údaje a některé jiné práce (srov. K. Mejdřická, *Čechy a Francouzská revoluce*, Praha: Naše vojsko 1959; Michael Vaňáček, *Francouzové a Morava v době Velké francouzské revoluce a koaličních válek*, Brno: Musejní spolek v Brně – Moravské museum v Brně – ONV Brno-venkov 1965) se opírá náš další výklad o ohlasu Francouzské revoluce.

35 O Blažkovi ještě Jan Blahoslav Čapek, *Československá literatura toleranční 1781–1861 I*, Praha: Čin 1933, s. 208–215; Eva Melmuková, *Patent zvaný toleranční...*, s. 188.

kontakt s intelektuální elitou své doby a nebyly mu vzdáleny ani její revoluční myšlenky. Určité indicie dovolují usuzovat na jeho styk se spolkem uherských jakobínů, mezi nimiž byla významná část osob slovenského původu a protestantského vyznání (jednou z vedoucích osobností popravených po procesu s touto skupinou v roce 1795 byl pastor Josef Hajnóczy, překladatel Marseillaisy do češtiny). Blažkovo jméno se ve vyšetřujících spisech vyskytuje již v roce 1792 v souvislosti s „jakobínskou“ sektou na kunštátském panství, která podle udání měla mít spojení také s českými evangelíky z Litomyšlska. J. B. Čapek vyslovuje hypotézu, že byl Blažek také iniciátorem petice podané 16. prosince 1793 zemskému sněmu a žádající podporu „ku povznesení jazyka českého“. Ovšem nejvýznamnější událostí, s níž je spojován Michal Blažek, je takzvaná helvetská či frajmaurská rebelie na Českomoravské vysočině v roce 1797. Tehdy mladí muži vesměs z protestantských rodin odmítli dát se naverbovat do vojska vysílaného do války proti Francouzům a skrývali se ozbrojeni v lesích za podpory svých rodin. Blažek byl zatčen a obviněn z organizování této rebelie. Statečnou obhajobou, již donutil vyšetřovatele k značným ústupkům, dosáhl propuštění z vazby a vyvážl jen s napomenutím. Není vyloučeno, že se tak stalo i za přispění jeho vlivných zednářských přátel (mezi nimi snad majitele jimramovského panství hraběte Belcrediho). Nepochybné je, což mohli vyšetřovatelé jen obtížně prokázat, že v celé záležitosti šlo přinejmenším o Blažkův ideový vliv. Vždyť rebelové byli z velké části jeho farníci nebo členové sborů jiných kolegů pastorů (novoměstského Štětíny aj.).³⁶ Obdobná rebelie vypukla také na silně protestantském Valašsku.

Není naším úkolem podat vyčerpávající soubor faktů o pozitivní reakci tehdejší české společnosti na Francouzskou revoluci a nezabýváme se také pozdějšími postoji ovlivněnými operacemi francouzských vojsk na našem území. To, co bylo řečeno, stačí jako důkaz toho, že tyto projevy, byť menšinové, mají důležité místo ve smýšlení části společnosti v nejstarší fázi národního obrození a že sám jejich výskyt svědčí o tom, že se ideový profil českého obrození typologicky zásadně neliší od jiných rozvinutějších evropských národních komunit. Chtěli jsme přitom zdůraznit současnou historiografií dosti opomíjený fakt, že nositeli těchto postojů byli lidé hlásící se k protestantismu a svobodnému zednářství. Na nich do velké míry spočívala tíha emancipačního zápasu a oni i za cenu obětí šli za vidinou svobody.

³⁶ Snad nedostupnost mnoha později objevených pramenů vedla Arnošta Denise k tomu, že Blažkově činnosti a jeho podílu na helvetské rebelii věnoval jen nepatrnou pozornost (viz Arnošt Denis, *Čechy po Bílé Hoře* II, kn. I., Praha: Šolc a Šimáček, 41931, s. 23), zvláště když na jiném místě svého spisu věnoval působení před- i potolerančních protestantů slova nejvyššího uznání: „Historie jest povinna s úctou pozdravit pozdní vítězství hrdinných mučedníků, kteří se neslychaným utřením domohli vítězství pro práva svědomí. V boji nerovném, kde proti sobě měli spojené síly státu a církve, nabyli konečně vrchu; jejich vytrvalostí unavena byla zuřivost katanů a z jejich krve a slz právě jako ze spisů filosofických se zrodila novodobá svoboda“ (*tamtéž*, kn. III., s. 118–119).

IV. Antický ideál jako důležitá paradigmatická složka ideologie novohumanistického hnutí, jež podstatně ovlivnilo druhou fázi našeho obrození, začal k nám bezprostředně pronikat po roce 1785, kdy zahájil přednášky z estetiky August Gottlieb Meissner, první protestant na pražské univerzitě po téměř 170 letech. Od něho se posluchači, mezi nimi i Josef Jungmann, dověděli podstatná fakta o Winckelmannovi a dalších protagonistech nového humanismu. Jungmann tím získal společně s dalšími ideovými zdroji celoživotní ideovou orientaci, kterou později vyložil v programovém článku „O klasičnosti literatury a důležitosti její“ (1827). Přesvědčenými stoupenci novohumanismu byli především Ján Kollár a Pavel Josef Šafařík, kteří své přesvědčení načerpali při svých studiích v Jeně, v jednom z významných středisek novohumanistického hnutí, a František Palacký, který se s těmito idejemi seznámil jejich prostřednictvím při vzájemném přátelském styku a z literatury, kterou mu z Jeny do Bratislavy přinášeli. Novohumanismus a s ním spojený klasicismus spoluurčovaly podobu českého duchovního života, literatury, výtvarného umění, hudby i architektury téměř po celou první polovinu 19. století a pomohly úspěšně dovršit důležitou etapu národního kulturního i sociálního emancipačního procesu.³⁷

Z revoluční bouře povstala českému národu naděje na lepší budoucnost.

A STORM AND HOPE

On the ideas of the first generation of national revival

The work deals with the influence of the French Revolution and the related neo-humanist movement on the first phase of Czech national revival from the end of 18th and the beginning of 19th centuries. First it notices some changes in the interpretation of the French Revolution, especially in contemporary historical studies, and rejects criticisms of the revolution. It shows how German society reacted to the revolution and how the German neo-humanist movement and its major concept of “antique ideal” emerged under the influence of it. The conditions in Germany serve as *tertium comparationis* to the situation in Bohemia. It is claimed that we can find a positive attitude toward French Revolution in Bohemia too, especially in protestant and free mason circles. That made the reception of new humanism in Bohemia easier, since neo-humanism was based on revolutionary ideas as well as German protestantism and its humanist dimension. New humanism was then able to play a positive role in the emancipatory process of Czech society for almost the whole of the first half of 19th century.

³⁷ O této fázi českých kulturních dějin podrobněji viz Josef Zúmr, Úloha antiky v národním obrození, *Listy filologické* CXXIX, 2006, č. 1–2, s. 177 an.

