

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Jaroslav Šotola

**ZRUŠENÍ JEZUITSKÉHO ŘÁDU V ČESKÝCH ZEMÍCH.
KOLEKTIVNÍ BIOGRAFIE BÝVALÉ ELITY (1773-1800)**

Disertační práce

Antropologie

Historická antropologie

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Eduard Maur, CSc.

2005

Poděkování

Tato práce by nemohla vzniknout bez pomoci, kterou mi poskytla řada institucí a jednotlivců. Na prvním místě je třeba jmenovat nadaci *Volkswagenstiftung* z Hannoveru, jejíž velkorysé stipendium mi umožnilo se po celou dobu doktorského studia věnovat pouze samotnému výzkumu; též instituci jsem zavázán za možnost studijního a badatelského pobytu ve Vídni. Zavázán jsem též *Institutu für Europäische Geschichte* v Mohuči, kde jsem mohl pobývat celkem deset měsíců a vyhodnotit tak pro téma potřebnou zahraniční literaturu. Bádání v římském archivu Tovaryšstva bylo výrazně ulehčeno díky stipendiu Českého historického ústavu v Římě.

Zvláštní poděkování náleží profesoru Eduardu Maurovi za jeho laskavé a podnětné vedení předkládané práce. Profesor Gernot Heiss z vídeňské univerzity byl vždy ochoten odpovídat na mé dotazy týkající se řádové historie a rakouských reálií. Doktor Martin Svatoš mi výrazně usnadnil orientaci v centrálním řádovém archivu v Římě a diskuse s ním mi přinesla řadu cenných podnětů.

Obzvláště jsem zavázán svým bývalým kolegům z česko-německého doktorandského kolegia *Životní světy a komunikační struktury ve středoevropské společnosti 16.-19. století*. Semináře a jiné společné aktivity výrazně přispěly k formulování otázek a vyjasnění tezí, které tato práce přináší. Poděkování si zaslouží též Galaxis Borja, Robin Brzobohatý, David Collins S. J., Elisabeth a Franz Fein, Jiří Handke, Tereza a Daniel Haiderovi, András Forgo, Michal Pullmann, Karel Šebela, Christine Vogel a Jan Zdichynec.

Práci věnuji mé ženě Marcele, která mě po celou dobu výzkumu a psaní trpělivě podporovala a statečně nesla tíhu mé absence či mého zaneprázdnění.

ÚVOD

STRUKTURA - SUBJEKTIVITA - PRAXE	7
Habitus jako zprostředkovatel strukturních daností a praxe	12
Kritika konceptu habitusu	17
Shrnutí: teorie praxe a nové kulturní dějiny	22
DOSAVADNÍ LITERATURA A POUŽITÉ PRAMENY	26
Literatura: mezi církevními dějinami a prosopografií	26
Primární prameny	31
Rozvržení práce a metodický postup	32

I. JEZUITSKÝ HABITUS

SOCIÁLNÍ PROSTOR	38
Sociální původ	39
Řádové vokace	44
Ekonomický kapitál	48
Kulturní kapitál	54
STRUKTURA JEZUITSKÉHO ŘÁDU	61
Kategorie profesní dráhy	66
Kazatelé a gymnaziální profesori	72
Prokurátoři, misionáři a polní kaplani	77
Hierarchie jednotlivých kolejí	80
Jazyková otázka	83
NÁBOŽENSKÉ POLE	88
Krise monopolního postavení	92

II. BYROKRATICKÉ POLE

PERSPEKTIVA HABSBURSKÉ MONARCHIE	102
Portugalské události a jejich ohlas	103
Rušení řádu ve Francii a Španělsku	107
Předběžné návrhy ve Vídni	114
Vyhlášení a provedení likvidace řádu	120
Antijezuitské diskurzivní schéma v rakouské politice	126
ZÁNİK ČESKÉ PROVINCE TOVARYŠTVA	136
Průběh rušení	139
Následky zavření kolejí pro jezuity	143
Případ chomutovské koleje	147
Úředníci v českých zemích a jezuité	155

III. REAKCE NA ZÁNÍK ŘÁDU

PROMĚNY NÁBOŽENSKÉHO POLE V SOUVISLOSTI SE ZRUŠENÍM ŘÁDU	161
Biskupové a (ex)jezuité v českých zemích	168
Exjezuité a církev	174
Mezi konkurencí a kooperací: světský a řádový klérus versus (ex)jezuité	179
JEZUITÉ A SPOLEČNOST V ČESKÝCH ZEMÍCH	183
Role sociální diferenciací ve vztahu laici-klérus	185
Šlechta	192
Měšťané	195
Jezuitská popularita	201
Předpoklady a očekávání kladená na duchovní	207
Vnímání jezuitů ve venkovském prostředí	213

IV. TRADICE A INOVACE. EXJEZUITÉ V ČESKÉ SPOLEČNOSTI 1773-1800

NOVÉ MÍSTO V SOCIÁLNÍM PROSTORU	217
Novicové a scholastici	218
Kněžská dráha	221
Řeholní dráha	235
Penzionování	238
Kulturní kapitál	247
VLIV POZICE V ŘÁDOVÉ STRUKTUŘE	254
Řádová elita	256
Kazatelé, gymnaziální profesoři a misionáři	268
Laičtí bratři	276
Závěr	282
POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA	287
Prameny	287
Literatura	291
Seznam použitých zkratk	304
Seznam tabulek a grafických vyobrazení	305

PŘÍLOHY

PŘEDPOKLADY PRO ZÍSKÁNÍ FARNÍHO BENEFICIA V 18. STOLETÍ	307
Hmotné zajištění kléru	311
Předpoklady pro zisk farního obročí	314
Tereziánské a josefínské reformy	322
NEJDŮLEŽITĚJŠÍ NAŘÍZENÍ HABSBUŘSKÉHO DVORA PŘI RUŠENÍ JEZUITSKÉHO ŘÁDU	331
Komentář k tabulkové příloze	350

Úvod

Dne 23. března roku 1774 se vracel páter Jan Reich, bývalý jezuita, z Jičína do nedalekých Volanic, kde pobýval od zrušení jičínské koleje u tamní vrchnosti. Ten den na zámek ovšem nedorazil. Ještě na dohled od města kráčel po cestě na hrázi rybníka, když najednou skočil do vody. Málem by se utopil, pokud by mu nepřispěchali na pomoc lidé, náhodou pracující na téže hrázi. Kněze vytáhli, v údajně „nepříčetném stavu“ dopravili do jičínské koleje, kde mu musel být vyklizen pokoj a přivolali k zachráněnému místního lékaře. Ten při návštěvě bývalého jezuita nemusel řešit následky pobytu ve vodě, ale jeho duševní stav, který diagnostikoval jako „postižení melancholií“.¹ Ta se dnešními termíny projevovala tím, že Reich měl potíže psychosomatické povahy, trpěl depresemi a nespavostí.² Klíčové jsou ovšem subjektivně pocítované příčiny těchto neduhů: Pátera Reicha lékař při jeho návštěvě našel „hluboce zadumaného“, po zavedení řeči se dotyčný přiznal, že „trpí velkou duševní bolestí nad ztrátou doposud obvyklého a tak říkajíc zarytého řádového života“ a „hlasitě plačíc a lkajíc toužil po bývalém společenství se svými duchovními spolubratry“. Lékař spatřoval jediné řešení pro zmírnění „nebezpečné duševní nemoci“ vedle podávání léků v neustálém dozoru nad šedesátiletým duchovním. K úplnému uzdravení doporučoval záhadnou „morální léčbu“. Ta patrně souvisela s nevyjasněnými okolnostmi kolem Reichova pádu do rybníka.

Uvedený příběh může vyvolat v historikovi, čtoucím více než dvě stě let starý dokument, bližší zájem o osud dotyčného exjezuita;³ podobná motivace ostatně stála za výběrem tématu této práce. Zánik významné instituce s dodnes ambivalentním hodnocením její činnosti vnímám jako jedinečnou

¹ SÚAr, EJ, kart. 53, i. č. 293, relace jičínského fyzika (tj. lékaře). Propuknutí melancholie muselo souviset se zrušením řádu, protože v posledním trienálním katalogu (1770), kde jsou uváděny i psychologické charakteristiky podle rozšířeného dělení charakterů na základě čtyř šťáv v lidských útrokách, je Reich charakterizován nikoli jako melancholik, ale jako flegmatik-sangvinik; to je nejrozšířenější uváděný typ povah řádových členů a tím i z psychického hlediska bezproblémový. ARSI, Boh. 86.

² Melancholie byla v 18. století spolu s hypochondrií všeobecným označením pro psychické potíže zvláště vyšších vrstev. V celém konceptu melancholie hraje klíčovou roli subjektivní vnímání pacienta, projevy jsou podobné jako u dnešních civilizačních chorob: deprese, únava, nespavost, nechutenství apod. Z dnešního pohledu představuje dobová melancholie somatizaci problémů celého člověka. Komplexní informace k tématu melancholie přináší Michael STOLBERG, *Homo patiens. Krankheits- und Körperwahrnehmung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003, s. 219-225 a 249.

příležitost ke zmenšení badatelské perspektivy a k zaměření se na konkrétní aktéry dějin. Hlavní otázkou této práce tedy je, jakým způsobem exjezuité zánik svého řádu vnímali a jak na tuto událost reagovali. V širším časovém horizontu je pak předmětem zájmu této práce způsob reintegrace bývalých řeholníků do společnosti a také rámcové podmínky tohoto procesu. Ovšem jaký epistemologický zisk je možné zaručit při převyprávění příběhů, jakým je třeba výše citovaný? Co si vůbec počít s jevy a příběhy, které jsou subjektivně zabarvené a mimořádné, které se ale mohou z jistého úhlu pohledu jevit jako marginální anekdoty a jak zajistit jejich adekvátní explanaci na obecnější úrovni? Jinak řečeno: může a má se historie jako věda takovými jevy zabývat?

V rámci odpovědi na druhou, normativní část otázky je nutné konstatovat paradigmatickou změnu v rámci historiografie. Již delší dobu se konstituuje poměrně početná skupina historiků, kteří se domnívají, že ano; pro styl výzkumu a psaní této heterogenní skupiny se užívá zastřešujícího sousloví *nové kulturní dějiny*. Svůj důraz na jedinečné, marginální a subjektivní chápou jako výzvu tradičním sociálním dějinám, které své poslání vidí v pregnantním formulování teorií a hypotéz vývoje a jejich testování na zachovaném materiálu, nejlépe sériového charakteru. Tato výzva byla podpořena mnohými studii, typickými změnou perspektivy. Druhou část výše položené otázky, tedy zda by se historie měla zabývat jedinečnými jevy v malém měřítku, lze z hlediska konsenzu alespoň části historické obce předběžně zodpovědět kladně.

Na základě historicko-antropologických prací je tak možné se pokusit o možnou interpretaci případu bývalého jezuita. Interpretace lidského jednání je hlavním hermeneutickým cílem nových kulturních dějin.⁴ Páter Reich s největší pravděpodobností spáchal inscenovanou sebevraždu; to u bývalého jezuita překvapí a působí spíše nevěrohodně. Pro vyřčenou tezi mluví jednak fakt, že tento způsob řešení problémů se u mužů v raném novověku vyskytoval. Popsaný příklad pak navíc v základních bodech odpovídá „ideálnímu typu“

³ Tento možná uším češtinářů nelahodící pojem používám s ohledem na dobové (byť německé a latinské) prameny, současnou literaturu i používání samotnými bývalými řeholníky.

⁴ Při tom je odkazováno na antropologické koncepty mnoha autorů, mezi nimiž si zaslouží pozornosti obzvláště Clifford GEERTZ; viz jeho v češtině přístupné dílo *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 13-44, tedy esej *Zhuštěný popis. K interpretativní teorii kultury*.

inscenované sebevraždy.⁵ Základním předpokladem je osamocení, existence frustrací a životního zklamání. Všechny tyto body lze u dotyčného kněze nalézt: samotu, „vykolejení“ ze zaběhnutého řádu a ponížení ze zákazu instituce, ve které strávil tři čtvrtiny svého života, samotnou hlavou církve. Cílem činu je pak dosažení pozornosti svého okolí a určitého konkrétního cíle. Páter Reich tak dosáhl díky svému ojedinělému činu toho, že se mohl vrátit do budovy koleje, odkud byl v říjnu 1773 vystěhován. Požadovanému cíli odpovídá provedení: vykonání fingovaného zabití sebe sama je časově a prostorově uzpůsobeno tak, aby měl dotyčný velkou šanci na přežití. Skok do vody v blízkosti lidí byl také nejčastějším řešením. Určitý kalkul, se kterým mužští sebevrazi svůj čin prováděli, není možné klasifikovat jako racionální intenci svobodně jednajícího jedince - sám Jan Reich jednal pod bezprostředním tlakem svých (pravděpodobně od zániku řádu trvajících) depresí, které vyústily v agresi obrácenou dovnitř. O tom by svědčila zmínka o nepřičetném stavu po vytažení z vody, jako i potřeba zavolání lékaře.

Interpretace činu nám tedy může umožnit částečný vstup do jedinečné individuality historického aktéra. Nebo to je léčka, o jaké se zmiňuje Georg Iggers ve svém hodnocení dějin každodennosti,⁶ když konstatuje, že i v rámci nových kulturních dějin ztrácí individualita svou osobitost ve prospěch kultury? Existuje adekvátní způsob uchopení historické reality v menším měřítku, kdy by byla zároveň respektována jedinečnost historického aktéra, ale kdy by bylo možné výsledky bádání zobecnit a na obecnější rovině pak komparovat?

Výše uvedené otázky považuji za natolik důležité a konstitutivní pro vymezení předmětu a metod výzkumu této práce, že se jejich zodpovězení budu věnovat v první části úvodu. Inspirace pro nalezení východiska ze dvou kontrárních vizí sociálních dějin (tj. zdůrazňování obecného či individuálního) bude přitom hledáno v konceptu francouzského sociologa a etnologa Pierra Bourdieu. Druhá část úvodu bude věnována přehledu dosavadní literatury

⁵ Informace o mužských sebevraždách jsem načerpal z článku Very LIND, Aus der Rolle gefallen. Männliche Emotionen mit (fast) tödlichem Ausgang, in: Richard van Dülmen - Erhard Chvojka - Vera Jung (Hg.), Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis, Wien - Köln - Weimar 1997, s. 155-198. Z autorkou popisovaných příkladů je zajímavý např. případ čeledína, který se zamiloval do dcery hospodáře; fingovaným utopením před jejím domem chtěl radikálním způsobem upozornit na svůj žal a pod tlakem vynutit její přízeň.

⁶ Georg G. IGGERS, Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě. Praha 2002, s. 98.

k zániku jezuitského řádu a k využitým pramenům. Teprve po teoreticko-metodologickém ukotvení a přiblížení deziderátů dosavadního bádání může následovat přesné vymezení otázek (*Fragestellung*), na které chce tato práce zodpovědět. Nakonec bude přiblížena struktura samotné práce a tematické zaměření každé ze čtyř kapitol.

Struktura – subjektivita - praxe

Od osmdesátých let minulého století je možné v německé historiografii, která stojí té naší tradičně nejbliže, pozorovat latentní konflikt, který se týká základních otázek teoretického a metodologického pozadí historického výzkumu. Do uvedené doby dominantní koncept německé sociální vědy je kritizován historiky, kteří svůj postoj po vzoru podobných západoevropských badatelských směrů označují slovy *mikrohistorie*, *historická antropologie*, *dějiny všedního dne* a pro které se v poslední době nejčastěji používá již zmíněný zastřešující termín *nové kulturní dějiny*. S velkým zjednodušením je možné tuto kritiku reprodukovat následovně: sociální dějiny ve své snaze odhalit hybné síly vývoje minulých společností kladou příliš velký důraz ekonomické a sociální veličiny, podložené kvantifikujícím zpracováním pramenů. Procesuální charakter dějin je uchopen pomocí teoretických modelů, jakými jsou *modernizace*, *sekularizace*, *konfesionalizace* apod., přičemž základním společným znakem je evoluční pojetí, se kterým souvisí problematické implicitní teleologické zaměření těchto hypotéz.⁷

Skicovaná podoba dějepisectví je tedy napadána především z metodologických důvodů. Při práci s makromodely společenského vývoje totiž hrozí selektivní výběr a vyhodnocení pramenů spolu s podceněním falzifikačních nálezů. Hlavní výtku ovšem nové kulturní dějiny formulují především vzhledem ke skutečnosti, že při analýze sociálních procesů není počítáno s historickými aktéry jako s aktivními bytostmi, kteří nefungují pouze

⁷ Komplexní přehled o soudobé německé historiografii podává (z různých perspektiv autorů stojících na odlišných pozicích) sborník editorů Joachima EIBACHA a Günthera LOTTESE, *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2002, pro projednávanou tematiku hrají největší roli příspěvky zvl. v rámci tematických celků *Sozialgeschichte* a *Neue Kulturgeschichte*. Vhled do problematiky nabízejí též Thomas MERGEL a Thomas WELSKOPP ve své úvodní stati *Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie* v jimi editovaném sborníku *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft, Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, s. 9-38.

jako poslušné proměnné zkoumaného systému. Individualita, subjektivita, popřípadě odpor jednotlivců či skupin vůči makroprocesům má být novým předmětem historického bádání. Klíčová úloha v analýze je v rámci nových kulturních dějin přiřčena symbolickému světu aktérů dějin, souhrnu hodnot, zvyků, preferencí a intencí, tedy kultuře v pravém slova smyslu. Kategorie subjektivního pohledu a aktivního jednání mají být posléze zásadními korektivy zjednodušené vize sociálních dějin.

Pokud se na oba uvedené postoje podíváme širší optikou humanitních disciplín, nemůže nám ujít skutečnost, že představují projev dvou protikladných tradic myšlení o společnosti, které se konstituovaly v průběhu 19. a 20. století. Základní rozdíl představuje východisko analýzy: v první tradici je východiskem objekt či struktura (marxismus, funkcionalismus, strukturalismus), v rámci druhé pak subjekt a jeho vidění světa (fenomenologie, symbolický interakcionismus).⁸ Zároveň je možné v sociálních vědách registrovat pokusy o překonání tohoto příkrého protikladu a jednostranností, tkvících v základem obou pohledů. Mezi nejvýraznější je počítána koncepce Pierra Bourdieu, označovaná jím samotným jako *teorie praxe* či *praxeologie*. O tom svědčí rozsáhlá diskuse nad jeho dílem, která po jeho smrti (2002) ještě nabrala na intenzitě. Jeho teoretická a metodologická východiska našla uplatnění v této práci a z důvodu prozatím malé recepce jeho studií v našem prostředí považuji za nutné s nimi čtenáře v dostatečné míře seznámit, a to ve třech krocích.⁹ Nejprve budu skicovat názory tohoto francouzského badatele na možnosti vědecké analýzy lidského bytí ve společnosti, přičemž z jeho mnohostranného díla bude hlavní pozornost věnována pojmu *habitus*. Následně se pokusím shrnout námítky, které byly k jeho konceptu směřovány, a to i z pozice historiků. Nakonec bude na základě postulátů teorie praxe formulována kritika skrytých předpokladů i explicitních tezí jednotlivých směrů nových kulturních dějin.

Cílem prací Pierra Bourdieu je odhalení reprodukčních mechanismů společnosti a v tomto kontextu zároveň zkoumání lidského jednání. Jeho

⁸ Pierre BOURDIEU, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979, s. 147n.

⁹ Jediné zhodnocení přínosu konceptu Pierra Bourdieu pro historiografii přinesl v českém prostředí Michal PULLMANN ve svém článku *Habitus a třídy. Výzva kulturní sociologie Pierra Bourdieu pro*

teoretické názory byly formulovány na základě provedeného empirického bádání - nejprve na základě terénního výzkumu kultury Kabyľů v Alžírsku a později studiem vzdělávacích institucí, estetického vnímání či role intelektuálů ve francouzské společnosti. To je pravděpodobně jeden z důvodů obliby jeho díla v rámci různých humanitních disciplín - teorie je podle Pierra Bourdieu velmi důležitou součástí práce vědce, ale není systémem uzavřeným v sobě, nýbrž flexibilním nástrojem analýzy. Je tedy plně v intencích tohoto autora, pokud jsou jeho koncepty upravovány a přizpůsobovány předmětu výzkumu, jako tomu bude i v této práci.¹⁰

Bourdieu se pokusil svou teorií praxe překonat podle něho falešné antinomie sociálních věd - tedy na filozofické rovině dualismus objektu a subjektu, na rovině metodologické pak protiklad nutnosti a intencionálního jednání, kauzálního vysvětlení a interpretace. Ze strukturalistické tradice přitom přejal jeden velmi důležitý motiv - přesvědčení, že skutečnost je vztahová a kritiku substancionálního myšlení, ke kterému nás svádí přirozený jazyk.¹¹ Tento metodologický relacionismus ho vede k nahrazení pojmu *společnost* pojmem *sociální prostor*. Sociální prostor sestává z objektivní sítě relací mezi aktéry a sociálními skupinami, kteří v něm zaujímají pozice podle množství a struktury vlastněného kapitálu.¹² Vedle ekonomického je to v moderních společnostech kapitál kulturní (informační), tedy hlavně vědomosti a estetické postoje získané vzděláním, a sociální (sít' kontaktů).¹³ Možných druhů kapitálů je ovšem v zásadě celá řada (politický, náboženský apod.), ale mají omezenější pole platnosti než tři výše uvedené. Slovo *kapitál* je označení pro zdroje, k jejichž opatření je třeba času a námahy, které ovšem můžou po případné výměně přinést zdroje jiné.

sociální dějiny (z pohledu německých sociálních věd), in: Pavla Horská – Martin Nodl – Antonín Kostlán (ed.), *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*, Praha 2003, s. 227–238.

¹⁰ Karsten KUMOLL, „From the Native's Point of View“? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu, Bielefeld 2005, s. 50.

¹¹ Pierre BOURDIEU, *Teorie jednání*, Praha 1998, s. 11-14.

¹² Pierre BOURDIEU - Loïc J. D. WACQUANT, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main 1996, s. 36n. Bourdieu nejvíce rozvinul svůj koncept sociálního prostoru ve své knize *Distinkce*.

¹³ Kulturní kapitál se vyskytuje ve třech základních podobách: Nejprve jako inkorporovaný kapitál, tedy jako suma schopností a vědomostí, k jejichž získání bylo třeba času. Na rozdíl od ekonomického kapitálu je vázán pouze na osobu, která čas investuje a není možné jej získat dědictvím, darem, propůjčením či koupí. Druhý typ kulturního kapitálu představuje objektivizovaný stav, tedy ve formě kulturních statků jako např. obrazy, nástroje, knihy apod. Třetí formou je institucionalizovaná podoba, což je druh objektivace, která má nositeli kulturního kapitálu zajistit právní garanci jeho držení a má

Účinek jakýchkoli zdrojů je patrný hlavně tehdy, pokud se manifestuje veřejně symbolickými prostředky tak, aby vzbudil uznání v očích druhých. Tento kapitál Bourdieu označuje jako symbolický a je významově totožný s termíny *prestiž*, *čest* či *úcta* (v posledních dvou případech zvláště tehdy, pokud je jednání aktéra poměřováno morálními hodnotami určité komunity):

„Symbolickým kapitálem je kterákoli vlastnost (kapitál kteréhokoli druhu – fyzický, ekonomický, kulturní, sociální), pokud je nahlížena sociálními činiteli, jejichž kategorie vnímání jsou takové, že ji dokážou poznat a uznat, ocenit.“¹⁴

Vedle uvedené základní osnovy ovšem sociální prostor obsahuje také sociální pole, jako např. pole náboženské, vědecké, ekonomické apod. Prvním ze dvou základních znaků každého sociálního pole je, že se v něm uplatňuje pro dané pole typický druh kapitálu (např. kněžská autorita a pravověrnost v poli náboženském) či moci. Druhým znakem je to, že pole je sítí relací mezi pozicemi, daných množstvím vlastněných zdrojů, o které zároveň probíhá boj podle specifických pravidel (např. soupeření o vědeckou pravdu v poli vědeckém). Aktéři, skupiny či organizace se snaží na základě svých pozic v hierarchicky strukturovaném poli buď o zachování (mají-li dostatek kapitálu a tedy i moci k určování pravidel pole) či o změnu současné konfigurace. Díky uvedeným vlastnostem a relativní autonomii dochází v polích k zakřivení siločar, tedy především ekonomických zřetelů, které působí v celém sociálním prostoru. Některá pole svou povahou jakoby popírají jeho základní zákony – např. když je v náboženském poli stavěna nezištnost nad výdělkem, podobně jako ve vědeckém poli autonomie vědeckého poznání nad diktátem peněz (což ovšem nevyklučuje, že v některých případech zůstane pouze u zbožných přání a prázdných proklamací).¹⁵

Z uvedených principů je zřejmé, že těmito tvrzeními se Bourdieu dá zařadit do tradice konfliktualistických teorií společnosti. Od jejího nejznámějšího protagonisty ho ovšem dělí právě rozšířené rozumění pojmu *kapitál* a teorie sociálního pole. Bourdieu odmítá přijmout marxistický redukcionismus, podle kterého je veškeré dění ve společnosti produktem

mu přinést výhodu na trhu práce a tak umožnit snadnější směnu s kapitálem ekonomickým. Joseph JURT (ed.), Pierre Bourdieu, Freiburg 2003, s. 96-101.

¹⁴ BOURDIEU, Teorie jednání, s. 81.

¹⁵ BOURDIEU - WACQUANT, Reflexive Anthropologie, s. 127-132. Z tohoto důvodu je nemožné společnost uchopit jako jednotný, funkcionálně fungující systém, ale pouze jako pluralitu relativně autonomních „hracích polí“.

ekonomických procesů. Na marxismu a strukturalismu, přes silné ovlivnění, Bourdieu kritizoval ještě jeden důležitý aspekt: nebezpečí objektivismu, podle kterého jsou sociální aktéři pouze vykonavatelé strukturních daností či pravidel, a to buď v podobě hospodářských a sociálních tlaků, či uzavřených symbolických systémů (Levi-Strauss). Výsledkem takového popisu sociální reality je dojem, jakoby zvěcněné struktury jednaly samy, a to „nad“ či „za zády“ konkrétních individuí.¹⁶ Jedinou možností, jak předejít tomuto redukcionismu, je přiznání, že reflexivita a jednání jednotlivých aktérů je nepopiratelnou součástí vědeckého pohledu na lidskou společnost.

Jakýkoli model sociální reality, vedle popisu objektivních struktur pomocí kvantifikujících metod (statistika, formální modelování apod.), v sobě tedy musí obsahovat poukaz na sociální praxi a na její symbolickou dimenzi (sdílená mentální schémata, normy a hodnoty). Bourdieu přijímá tezi symbolického interakcionismu, že aktéři konstruují svou praxí sociální svět, z čehož plyne, že společnost je produktem rozhodování a jednání individuí, jimž je svět důvěrně dán.¹⁷ Z tohoto důvodu navazuje teorie praxe také na fenomenologii, a to právě v analýze přirozeného světa, podob sociální interakce a tělesnosti (Merleau-Ponty).

Zároveň ovšem Bourdieu podrobuje subjektivistická východiska tvrdé kritice, jejíž obsah může být zajímavý i pro diskusi mezi novými kulturními dějinami a historickou sociální vědou. Jeho argumenty jsou ve zkratce následující: Pokud bychom vzali vážně subjektivistická tvrzení o společnosti neustále (re)produkované aktéry, pak by to mělo závažné metodologické důsledky. Hranice sociálního světa jedince by byly zároveň hranicemi možného sociálněvědného poznání. To by představovalo vážný problém pro vědecké pojmosloví, které by muselo vycházet z analyzovaného přirozeného světa; vědecké poznání by pak nemohlo přinášet žádné kvalitativně nové poznatky a uvízlo by pouze v komentování každodennosti. V pozadí tohoto metodologického východiska jsou skryty problematické teoretické předpoklady. Na místo objektivních relací v rámci struktur je postavena interakce individuí ve formě komunikace či symbolických darování (Mauss), což implikuje představu, jakoby sociální interakce závisela výhradně na volních

¹⁶ Tamtéž, s. 24n.

¹⁷ Tamtéž, s. 26, KUMOLL, *From the Native's Point*, s. 52.

rozhodnutích individuí. Zkoumání společnosti je tak možné pouze na rovině situativních analýz, ve kterých je pro interpretaci klíčový postoj aktérů a nikoli vnější determinanty sociální praxe. V rámci kulturních teorií, které jsou postaveny na interpretacích samotných aktérů, proto chybí nadsituační a nadsubjektivní kontext jejich vlastní zkušenosti, která je výrazně omezená iluzí důvěrně známého světa. Podle Pierra Bourdieu tak mikropohled nemůže nabídnout žádnou adekvátní teorii společnosti, která by přesvědčivě vysvětlila problém sociální stability a reprodukce.¹⁸

Habitus jako zprostředkovatel strukturních daností a praxe

Koncept, kterým se Bourdieu snaží vyřešit jednostrannost strukturalistického a konstruktivistického přístupu a tedy přesvědčivě vysvětlit vztah mezi strukturními danostmi a jednajícími individui, je založen na pojmu *habitus*. Tento termín si vypůjčil ze scholastické filosofie, kde označoval vlastnost, spojenou se substancí pevnějším způsobem, než proměnlivé akcidentální kategorie.¹⁹ Obecně ve filosofickém a psychologickém myšlení jsou jako habituální označovány ty vlastnosti či návyky, které nositel opakovaným cvičením získal a upevnil, takže ho disponují k určitým úkonům (např. schopnost malovat či řídit auto). Habitus má v teorii praxe naprosto centrální roli a tomu bude odpovídat explikace jeho použití v humanitních disciplínách.²⁰ Ta zde bude postupovat ve čtyřech bodech: Habitus jako soubor stabilních dispozic je inkorporovanou společností (1) a vede nevědomě lidské jednání (2); přesto je možné mluvit o strategii aktérů vedoucích k naplnění vlastních zájmů (3). Dispozice získané socializací mají tendenci ke stabilitě, což vede k reprodukci funkčních mechanismů ve společnosti (4).²¹

¹⁸ Hans-Peter MÜLLER, *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt am Main 1992, s. 250n, KUMOLL, *From the Native's Point*, s. 51.

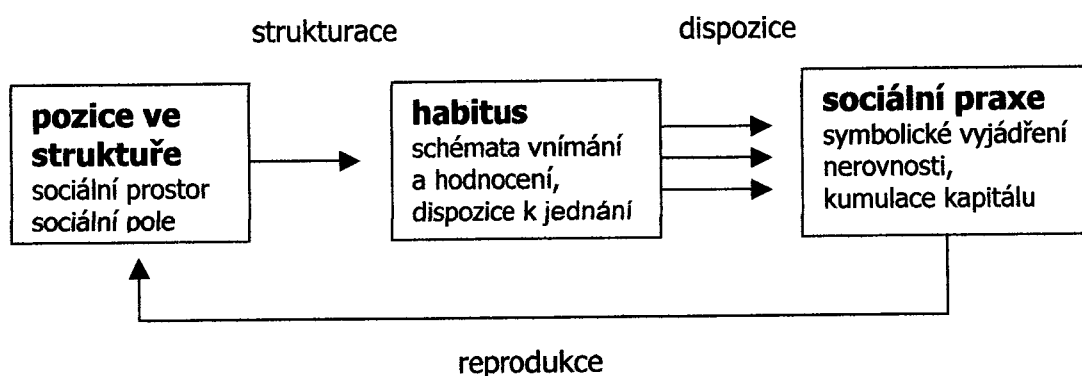
¹⁹ Původní význam latinského slova *habitus* (podoba, šat, stav, zvyk) je zachován v západoevropských jazycích, například v anglickém *habit* (mj. zvyk či dispozice), v německém *Habitus* (zjev, podoba, chování) nebo ve francouzském *habitude* (zvyk či držení těla). Vzhledem ke kolísání v českých odborných textech se zde přikláním ke skloňování (možná na první pohled nelahodnému) pojmu s ponecháním koncovky –us, aby tak byla zvýrazněna odlišnost od slova hábit (tedy s *habitusem* namísto s *habitem*).

²⁰ Bourdieu představil svou teorii habitusu nejdůkladněji v dodatku ke své práci o společnosti Kabyllů, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, hl. 164-203. Genezi samotného konceptu reflektoval ve svém díle *Zur Soziologie der Symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 1970, s. 125-158.

²¹ Při rozdělení popisu habitusu na čtyři momenty vycházím z MÜLLER, *Sozialstruktur und Lebensstile*, s. 258.

1) Habitus je soubor tělesně inkorporovaných mentálních schémat vnímání a hodnocení, dispozic a zvyků. Z hlediska sociálního aktéra je habitus vytvářen socializací jedince, takže v sobě zahrnuje sedimentované kolektivní dějiny sociální skupiny, které je členem a je specifikován a aktualizován individuálními životními zkušenostmi (např. sociálním vzestupem). Z hlediska sociálního prostoru má rozhodující vliv na jeho formování působení objektivních struktur distribuce jednotlivých druhů kapitálu a tedy pozice v soupeření o něj. Habitus je tedy strukturován objektivními tlaky a mocenskou nerovností a představuje tak inkorporovanou společnost v individuích. Tímto způsobem tak dochází ke klíčovému propojení objektivních struktur a přirozeného světa individua. Mentální schémata zároveň představují dispozice k třídně či skupinově specifickému jednání, které ovšem není mechanicky determinováno; skupinově specifický habitus spíše představuje horizont poznatelného, myslitelného a činitelného. Realizované průběhy jednání, spolu se symbolickým, distinktivním vyjádřením sociálních nerovností pak zpětně přispívají k reprodukci objektivní struktury relací v sociálním prostoru a sociálních polích. Tento klíčový vztah dialektického charakteru je zobrazen v následujícím schématu.²²

Obr. 1. Vztah objektivních struktur a sociální praxe podle Pierra Bourdieu



2) Jak vyplývá z povahy samotné sociální reality, je v ní veden neustálý zápas o zdroje. Základní axiom teorie praxe předpokládá, že "veškerá jednání,

²² To, že se šipky v diagramu nedotýkají následujícího obdélníků má znázorňovat skutečnost, že v sociálním životě nepanuje přísná determinace. Zmnožení šipek ve směru habitus – sociální pole poukazuje na to, že habitus generuje jednajícím aktéru vždy více možností, které může následovat.

a to i ta, která se rozumějí jako bez zájmu či účelu, tedy jako osvobozená od ekonomie“, mají svoji vnitřní logiku zaměřenou na zvýhodnění jednajícího aktéra, a to v podobě materiálního či symbolického zisku (prestiž, autorita).²³ Tato *ekonomie praktických jednání* ovšem nepředpokládá subjekty, jejichž jednání následuje po racionálním kalkulu (při kterém se poměřuje potenciální výnosnost), tedy takové, jak je postuluje teorie sociální směny. Individuální praxe probíhá v naprosté většině automaticky, rutinně a bez explicitního uvědomění si (což není totéž jako racionalizace ex post). Takto popsany průběh jednání je umožněn právě predisponováním aktéra, které je konstituováno a zajištěno v rámci habitusu. Zvláště poslední větu následujícího citátu považuji za naprosto klíčovou pro pochopení možností výzkumu subjektivity v rámci humanitních disciplín.²⁴

„Habitus je to, co musí být předpokládáno, když je třeba vysvětlit, proč sociální aktéři jednají rozumně a nikoli jako šilenci, a to aniž by byli ve vlastním smyslu racionální, to znamená aniž by organizovali své jednání s ohledem na maximalizaci prostředků, které mají k dispozici, krátce - bez kombinací, plánů a projektů (...). (Aktéři) jsou totiž o mnoho méně zmatení a nejistí, než bychom se chtěli spontánně domnívat, a to právě proto, že jako následkem dlouhého a komplexního procesu podmiňování došlo k zvnitřnění objektivních šancí, které se jim nabízely, a také proto, že mohou předvídat budoucnost, která se k nim hodí (v protikladu k tomu, co se označuje slovy: 'to není pro mě'), a to na základě praktických anticipací, kdy mohou sami vyčíst ze současnosti, i bez jakéhokoli rozmýšlení, 'co dělat' či 'co říci' (a co se pak zpětně jeví jako to 'jediné', co bylo možné udělat či říci). Dialektika subjektivních očekávání a objektivních šancí je účinná v celém sociálním světě a obvykle zajišťuje přizpůsobení očekávání šancím.“

Bourdieu tedy předpokládá u sociálních aktérů praktický smysl, který je bez explicitní reflexivity vede k pro ně nejvýhodnějšímu jednání, které je ovšem „uměním možného“, tedy vychází z dané situace, což předpokládá vyvinutý smysl pro realitu. K lepšímu pochopení toho, jakým způsobem se v realitě jedinci pohybují, je používáno podobenství hry, které si Bourdieu vypůjčil od fenomenologů (Merleau-Ponty), kteří jím chtěli ukázat, jak je subjektu „přirozeně“ dán jeho vlastní svět.

„Subjekty jsou ve skutečnosti jednající a vědoucí aktéři obdaření praktickým smyslem [...], totiž přejatým systémem preferencí, principů vidění a třídění (což se obvykle nazývá vkus), trvalých poznávacích struktur (jež jsou v podstatě plodem struktur objektivně existujících) a schémat jednání, podle nichž se orientuje

²³ BOURDIEU, Entwurf einer Theorie der Praxis, s. 356.

²⁴ BOURDIEU - WACQUANT, Reflexive Anthropologie, s. 163n.

vnímání situace a příslušná odpověď. Tímto praktickým smyslem pro to, co je třeba v dané situaci udělat – ve sportu se tomu říká cit pro hru, umění předvídat další vývoj hry, jak je potenciaálně obsažen v jejím momentálním stavu – je právě habitus.“²⁵

3) Sociální aktér je tedy „zanořen“ do hry o hodnoty, které sdílí s ostatními hráči, přičemž jeho strategie je závislá na jeho relaci k ostatním, tedy na pozici v hracím poli. Bourdieu zásadně posouvá význam strategie (a to takovým způsobem, že by možná bylo lepší používat jiný pojem) tím, že v jeho rámci výrazně redukuje sféru utilitárního (tj. na materiální zisk orientovaného) a intencionálního jednání.

„Strategie je aktivní rozvíjení objektivně zaměřených 'průběhů jednání', které podléhají pravidelnostem a které tvoří koherentní a sociálně pochopitelné konfigurace, ačkoli při nich nejsou následována žádná vědomá pravidla a nejsou řízeny žádnými předem naplánovanými cíli, jak se předpokládá u stratégů.“²⁶

V rámci této teoretické konstrukce umožňuje pojem habitusu spojit přesvědčení o možnosti sledování individuálních zájmů s uznáním vlivu nadsubjektivních struktur. Ačkoli je jednání aktéra závislé na jeho pozici v objektivní struktuře kapitálové výbavy, on sám není mechanickým článkem v systému, ale sleduje své vlastní preference, ačkoli nikoli explicitně. Toto možná na první pohled obskurní pojetí strategie Bourdieu vypracoval na základě svých etnologických výzkumů v Alžírsku, kdy se mimo jiné zabýval institucí daru a sňatkovým chováním u Kabyků. Výměna darů je klasickým tématem etnologie a je shodně komentována jako důležitá součást sociální integrace v předmoderních společnostech. Odpovědi na otázky po dobrovolnosti či závaznosti vracení daru se ovšem rozcházejí podle školy, kterou daný etnolog zastává. Marcel Mauss tak vracení daru vysvětluje pohledem samotných domorodců, kteří v darované věci vidí ducha předchozího majitele, kterého si není možné ponechat. Jeho vysvětlení, založené na domorodé kosmologii, se svým přístupem podobá fenomenologii, usilující o odkrytí přirozeného světa. Lévi-Strauss naproti tomu na základě svého strukturalismu komentuje instituci výměny darů jako projev nevědomé

²⁵ BOURDIEU, Teorie jednání, s. 32.

²⁶ BOURDIEU - WACQUANT, Reflexive Anthropologie, s. 48.

struktury lidského ducha, která předchází konkrétní akty dávání a je na nich nezávislá.²⁷

Bourdieu se naopak soustřeďuje na praktickou logiku dávání. Všimá si, že okamžité oplacení daru by se rovnalo jeho nepřijetí a bylo by vnímáno jako urážka. Teprve po určité časové prodlevě může obdarovaný projevit vděčnost protidarem. Tedy to, co z vnějšku (z pozice badatele) vypadá jako výměna materiálních statků, tak rozhodně není vnímáno; „svobodným“ obdarováním je okolí manifestována nezištnost a velkodušnost, protože není očekáván protidar. Objektivní charakter výměny musí být tedy neustále celou společností popírán. Na druhou stranu to, že aktéři ví, že mají dar oplatit a to po určité době, odkazuje na „strategizaci“ výměny darů aktéry; teprve čas umožňuje stejnou akcí dosáhnout naprosto rozdílných efektů (urážky či manifestace velkodušnosti).

„Velkodušnému jednání – daru, které zahajuje řadu aktů výměny, není základem vědomý záměr (ať vypočítavý či ne) jednotlivého individua, ale ona dispozice habitusu, velkodušnost, která bez jakéhokoli explicitního a výslovného zaměření tenduje k zachování či rozmnožení symbolického kapitálu.“²⁸

Bourdieu svůj myšlenkový konstrukt podporuje celkem srozumitelným argumentem: Pokud by si totiž byli aktéři vědomi své strategie v samém základu, nepoužívali by k ní institut daru, který je poměrně náročný. Zároveň podobné strategie slouží k zamaskování touhy po zisku, jejíž veřejná manifestace byla v tradičních kulturách tabu, a to tím, že „nezištný“ čin je zdánlivě zaměřen hlavně na dodržování veřejných pravidel.²⁹ Tím je dosaženo nejen vlastních cílů, ale také zmnožení symbolického kapitálu (úcty), které je vázáno na splnění očekávání druhých či dodržování veřejných pravidel. Tento jev Bourdieu nazývá strategizací druhého řádu. Není zdaleka vázán na tradiční kultury, ale hraje významnou roli i v moderních evropských společnostech, a to ve formě klasifikace (nejčastěji vlastních) činností jako vykonávaných pro blaho vyššího celku - vlastního národa, státu či konfese.

²⁷ KUMOLL, From the Native's Point, s. 58n.

²⁸ Citováno podle: tamtéž, s. 61.

²⁹ Pro velké zjednodušení zde může dojít ke zkrácení některých postulátů teorie praxe – např. pro analýzu tradičních kultur je podstatné, že v nich neexistovalo samostatné ekonomické pole, takže ekonomické skutečnosti byly vyjadřovány pomocí symbolické dimenze.

Bourdieu posléze zobecňuje své přesvědčení o charakteru strategie a mluví o sociálních hrách, které existují pouze proto, že se hráči brání přijmout objektivní pravdu hry. Ukázkovými příklady takovýchto her v moderních společnostech je rodina či církev. Církev i rodina jsou mimo jiné ekonomickým podnikem, ale mohou fungovat jako takové pouze potud, pokud ekonomický rozměr své existence systematicky popírají. Nezištnost totiž zůstává vysoce ceněným statkem.³⁰ Systematické zastírání „pravé“ povahy věcí je ovšem fenoménem mnohem širším - zakrývány (a vlastně specifickým způsobem zároveň i legitimizovány) jsou kořeny moci i nerovné vztahy a to tím, že jsou prohlašovány za přirozené.³¹

4) Soubor habituálních dispozic má tendenci k setrvávání, a to zvláště tehdy, pokud se kryje s objektivními strukturami, kterými byl vytvořen. V rámci sociální praxe dochází k reprodukci těchto struktur; tímto způsobem je možné vysvětlit poměrnou stabilitu společností, což je v konfliktualistické teorii společnosti velkým problémem. Obtížné je ovšem vysvětlit relativní stálost společenských struktur i v rámci symbolického interakcionismu, podle kterého lidé na základě každodenní interakce neustále konstituují společnost. Kontinuita a určitá konstantnost praxe může poté vzbuzovat podle Pierra Bourdieu nesprávné přesvědčení, že je vedená pravidly a normami. Setrvačnost habitusu zároveň umožňuje vysvětlit případy, kdy aktéři jsou „převálcováni“ rychlým vývojem (revoluce, války, krize) a jednájí „nesmyslně“, protože nejsou schopni se přizpůsobit změněným strukturám. V takové situaci je prostor pro jednání jedinců a skupin mnohem větší - od přizpůsobení přes rezignaci až po revoluci.³²

Kritika konceptu habitusu

Teorie jednání se stala terčem kritiky z různých stran; zde bude věnován prostor pouze těm námitkám, které mají význam pro teoretická východiska

³⁰ BOURDIEU, Teorie jednání, s.121-152.

³¹ Na základě těchto hypotéz se jeví role a náplň sociálních věd v jiném světle – jim náleží nejen jakýsi komentář dění v sociálním světě, ale odhalování onoho dialektického vztahu mezi „tvrdými“ strukturami a sítí mentálních schémat, ve kterých „vězí“ aktéři.

³² BOURDIEU - WACQUANT, Reflexive Anthropologie, s. 164.

této práce.³³ Nejčastěji se kritika obrací vůči samotnému základu teorie jednání. Postoj Pierra Bourdieu je hodnocen jako latentní strukturalismus, který jen zamaskoval východiska jeho předchůdců, ale dál obsahuje základní nevýhodu tohoto myšlenkového směru: upřednostnění struktur před sociálními aktéry. Habitus je podle kritiků jen jakýmsi zastíracím manévrem, problematická determinace lidského jednání vnějšími objektivními danostmi zůstala; sféra symbolického je pod naprostým tlakem ekonomických determinant (ve stylu marxistického základna-nadstavba). Strukturálním tlakům měla být vydána i samotná subjektivita a neopakovatelná identita individua, které je pouze jakýmsi „promítacím plátnem“ sociálních daností.

Sám Bourdieu ovšem před zjednodušením modelu struktura - habitus - praxe, jak byl znázorněn ve výše uvedeném schématu, varuje. Je sice pravda, že habitus je formován na základě vnějších sil, ale ty jsou mnohostranné a vysoce komplexní a jejich vlivy se mohou navzájem různě rušit či posilovat, například pokud jedinec vystupuje ve více polích, ve kterých se hraje podle naprosto jiných pravidel, přičemž specifické podněty může inovativně využít v jiném prostředí (např. zkušenosti ze sféry tržních pravidel v neziskové sféře a naopak). Ještě významnější je ale časová dimenze habitusu: Ten je totiž formován dějinami individua či sociálních skupin (což představuje velkou výzvu pro historiky). Pokud přijmeme tezi o jeho relativní stabilitě, musíme poté nahlédnout, že tento soubor dispozic, ačkoli strukturován zvnějšku, vlastně tvoří specifickou hráz před aktuálními objektivními tlaky, protože ty jsou zpracovávány a filtrovány podle sedimentovaných vzorců vnímání a hodnocení. Takto je také garantována pravidelnost a jistá předvídatelnost jevů odehrávajících se v sociálním prostoru, zároveň je tím ovšem způsobena určitá uzavřenost samotných aktérů v rámci vlastních mentálních struktur.³⁴

Aktér má vždy přes množství omezení výběr z horizontu možností a podob strategií; podobně jako hráč na fotbalovém hřišti nemůže vyběhnout mimo hrací pole (aniž by nebyl naprosto diskvalifikován pro další hru), ale má mnoho možností, jak dopravit míč do protější branky. Svoboda není spinozovsky

³³ Je vycházeno z námitek, které formuloval Hans-Peter MÜLLER, *Sozialstruktur und Lebensstile*, s. 341-351, Karsten KUMOLL, *From the Native's Point*, s. 70-76 a Sven REICHARDT, *Bourdieu für Historiker? Ein kultursoziologisches Angebot an die Sozialgeschichte*, in: Thomas Mergel - Thomas Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, s. 71-94, zde s. 86-89.

poznaná nutnost. Reprodukce objektivních struktur není perfektním, mechanicky bezchybným procesem, neboť neustále dochází k posunům, daným neurčitostí logiky samotné praxe:

„Habitus je bytostným způsobem spojen s nejasným a neurčitým. Jako generativní spontaneita, která se uplatňuje v nepředvídatelné konfrontaci s nepřetržitě novými situacemi, následuje praktickou logiku, totiž onu logiku neostrého, přibližného, která určuje normální vztah ke světu.“³⁵

S touto problematikou úzce souvisí kritika nevědomého, do jisté míry automatického fungování habitusu podle teorie praxe. Podle oponentů bylo podceněno vědomé, racionální jednání, které je směřováno k vytyčenému cíli a příliš zvýrazněna role strategií, které mají být nevědomky zakrývány. Bourdieu nabízí řešení, na základě kterého se explicitní přepočítávání možného zisku vyskytuje u nabízených možností, vygenerovaných samotným habitusem, takže kalkul a reflexivita nejsou žádnými základními principy sociální praxe, ale pouze činí operace habitusu vědomými.³⁶ Navíc, racionální rozhodování je možné předpokládat ve zvýšené míře v krizových situacích, kdy je narušena vazba mezi strukturami a habitusem a u aktérů, kteří k němu mají zvýšené dispozice.³⁷

Jako oprávněnou shledávám námitku, podle které je teoretická konstrukce Pierra Bourdieu příliš postavena na konfliktní vizi soužití v rámci koncepce sociálního prostoru a polí, přičemž vynechána zůstává důležitá dimenze sociálního života, totiž úzký rámec navzájem soupeřících sociálních skupin překračující identitotvorné konstrukty, jako např. národ či konfese. Pro tyto entity je podstatná jejich participace na symbolické dimenzi kultury, v pojetí Clifforda Geertze tedy na síti významů, která mj. pomocí rituálů uspokojuje lidskou potřebu po smyslu, ale zároveň jako nadsubjektivní struktura obsahuje návody na lidské jednání. Z tohoto důvodu se popisovaná teoretická výbava teorie praxe příliš nehodí pro historickou analýzu procesů,

³⁴ BOURDIEU - WACQUANT, *Reflexive Anthropologie*, s. 168n.

³⁵ Tamtéž, s. 44. Tímto je také odpovězeno na otázku, zda habitus může vygenerovat něco nového, zda se mění sám od sebe (REICHARDT, *Bourdieu für Historiker?*, s. 88). Samotná takto položená otázka svědčí o tom, jak substanciální zpředměťující myšlení zabraňuje věci vidět v jiném světle: Jednání individua je vždy reakcí na nějaký podnět, ale tyto reakce není možné vykládat deterministicky. Na druhou stranu není možné podlehnout iluzi o autonomním, sama ze sebe tvořícího ducha. Jedinečnost je pouze množinou kombinací (většinou neopakovatelnou) vnějších podnětů.

³⁶ KUMOLL, *From the Native's Point*, s. 71.

³⁷ BOURDIEU - WACQUANT, *Reflexive Anthropologie*, s. 165n.

kteří jsou spojeny s identitami etnik či náboženských skupin. Na druhou stranu Bourdieu v knize *Nadvláda mužů* dokázal, že v rámci perspektivy mocenské nerovnosti je možné smysluplně zkoumat genderovou problematiku.

Na další výrazný problém poukazuje německý sociolog Hans-Peter Müller, když se ptá, jaký habitus je vlastně míněn a kterým zařazením aktéra je nejvíce specifikován: Zda třídou (či v raném novověku stavem), profesní skupinou či třeba na základě vzdělání? A dále: Pokud platí, že nejranější faktory ve vývoji individua hrají největší roli (tedy sociální původ, rodinné prostředí), proč klade Bourdieu tak velký důraz na analýzu vzdělávacích institucí?³⁸ Tyto poukazy nelze přejít mlčením. Jediné řešení představuje možnost myslet habitus jako vícevrstevnatý, komplexní soubor dispozic, které vycházejí z příslušnosti k různým sociálním skupinám, ve kterých se daný aktér pohybuje, přičemž v jeho formování je nutné přisoudit větší význam i pozdějším zkušenostem (sekundární socializace a profesní zkušenost). S podobným řešením je třeba počítat také v případě identity, termínu, který je třeba používat spíše v plurálu, neboť u každého aktéra je možné rozkrýt více referenčních skupin (na základě etnicity, geografického a sociálního původu apod.). K plnému pochopení habituálních dispozic tedy nestačí jednoduchá klasifikace na základě ekonomického postavení a dosaženého vzdělání - zde se otvírá cesta hlavně k analýze spíše menších skupin, vymezených pomocí dalších kritérií.

Námitky z tábora historiků se soustředí především na samotnou možnost využití konceptu Pierra Bourdieu v rámci dějepisného výzkumu. Jednak je poukazováno na potíže s vysvětlením změny či samotného historického vývoje, protože analyzovány jsou spíše statické společnosti a důraz je kladen na stabilitu sociální struktury a její reprodukční mechanismy.³⁹ Je sice pravda, že Bourdieu nenabízí žádný „recept“ na výklad moderny (třeba jako Norbert Elias, Michel Foucault či Niklas Luhmann), ale v tom vidím spíše jeho pozitivum - a zároveň to nevylučuje možnost, analyzovat konkrétní projevy modernity pomocí konceptu teorie praxe.⁴⁰ Navíc právě důraz na synchronní analýzu může

³⁸ MÜLLER, Sozialstruktur und Lebensstile, s. 346n.

³⁹ REICHARDT, Bourdieu für Historiker?, s. 86-88.

⁴⁰ O současné recepci Pierra Bourdieu v německém prostředí svědčí jeho zařazení do pěti teoretických konceptů důležitých pro bádání o raném novověku na serveru *Einführung in die Frühe Neuzeit*, sestaveném historickým seminářem univerzity v Münsteru; zde je mu vedle výše

zabránit nebezpečím, které plynou z příliš zbrklého propojení výsledků bádání ve vývojový trend.

Dalším problémem by měla být i pramenná základna, která by umožnila výzkum habituálních schémat podle výše načrtnuté teorie. Pro tu by podle kritiků připadaly v úvahu pouze autobiografické prameny, či ještě lépe výsledky výzkumů veřejného mínění či orální historie, spolu s obrazovými dokumenty zachycujícími oděvní zvyklosti či vybavení domácností (v návaznosti na výzkumy Pierra Bourdieu v jeho *Distinkci*).⁴¹ Z toho důvodu by se možnosti plného využití teoretických a metodologických východisek omezilo pouze na dvacáté století, případně pro výše postavené sociální skupiny. S tímto pesimistickým pojetím je ale nutné nesouhlasit. Prameny dokládající skupinově specifické vidění světa či chování je možné, jak dokládá množství nejnovějších prací, odhalit i pro raný novověk, a to prakticky pro celou strukturu společnosti.⁴² Navíc i prameny ne-autobiografické povahy, jako jsou inventáře domácností či pozůstalosti, představují ideální možnost vzhledu do přirozeného světa aktérů, kdy je kvantifikací možné dojít k závěrům vhodným ke komparaci.⁴³ *A last, but not least* představuje teoretický instrumentář Pierra Bourdieu ideální možnost pro konstruování kolektivní biografie koherentní skupiny v rámci sociálního pole, jak se o to pokouší tato práce. Kolektivní biografie je založena na sběru předem stanoveného souboru relevantních dat, vhodných ke kvantifikaci. Tato data pak mohou představovat osnovu, do které je možné vepsat symbolickou dimenzi života zkoumaných jedinců, ovšem jak ještě jednou zdůrazňuji, tu je možné odkrýt i na základě pramenů hospodářské, správní či soudní povahy.

jmenovaných myslitelů věnováno nejvíce místa. Viz <http://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/Welcome.html>.

⁴¹ REICHARDT, Bourdieu für Historiker?, s. 89.

⁴² Snad v této souvislosti je možné jmenovat „nejkřiklavější“ příklad studie Otty ULBRICHTA o jednom severoněmeckém žebrákově, jeho specifickém pohledu na svět a aktivním utváření své „dráhy“: Die Welt eines Bettlers um 1775, in: Historische Anthropologie 2 (1994), s. 371-398. Článek byl napsán na základě soudních pramenů: výslechů a rozhodování o jeho zadržení a vazbě.

⁴³ Příklad takového postupu nabízí známá kniha Hanse MEDICKA, *Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte*, Göttingen 1996, ve které autor v uvedené souvislosti rozebírá zvláště roli podoby oblečení a vybavenost venkovských domácností knihami.

Shrnutí: teorie praxe a nové kulturní dějiny

Podle mého názoru je možné, právě díky využití postulátů teorie praxe v historickém bádání, odpovědět na výzvu nových kulturních dějin strukturálně založenému dějepisectví a zaměřit se více na samotného historického aktéra. Zároveň ovšem tato teoretická výbava nabízí korektiv jejich slabých stránek a jednostranností, na které bylo upozorněno v debatách zvláště v posledním desetiletí dvacátého století. Tyto výtky jsou ve velké míře kompatibilní s těmi, které směřoval Pierre Bourdieu k výše traktovaným subjektivistickým směrům filosofického a sociologického myšlení. Ačkoli je velmi obtížné nějak vyhraněně definovat jednotlivé směry spadající pod nové kulturní dějiny, navíc se velice často v proklamovaných cílech a metodách překrývají, pokusím se zde přehledně (tj. za cenu velkého zjednodušení) shrnout základní námitky, které vůči nim mohou být z hlediska teorie praxe vysloveny.

Mezi první výzvu politickým a sociálním dějinám patřila *historie všedního dne*. Těžištěm zájmu historiků všedního dne je uchopení každodenní zkušenosti a praxe „malých“, „bezejmenných“ lidí, která byla v historiografii zaměřené na politické či hospodářské procesy opomíjena. Problémem ovšem je částečně idealistické, částečně neproblematizované chápání historického aktéra, který je sebe sama vědomým, intencionálně jednajícím subjektem. Objektívni ekonomické a sociální tlaky sice na jeho praxi působí, ale pouze jako určitý rámeček, on sám je schopen se proti „velkým“ procesům postavit - klíčovým pojmem, který má tuto schopnost charakterizovat, je svéhlavost (*Eigensinn*). Zároveň je emotivně využíváno rozlišení Jürgena Habermase na negativně konotovaný (kapitalistický, tržní) systém a přirozený svět (*Lebenswelt*) „obyčejných“ lidí, který je v průběhu moderny kolonizován a ničen. V rámci této dichotomie jsou proti objektivním strukturám postaveny „jednání, interpretace, ideologie a diskurzy aktérů“, které jsou chápány jako produkty autonomních individuí.⁴⁴ Subjekt a jeho vnímání světa je východisko a hlavní referenční bod výzkumu. Tím je zcela opominuta strukturální podoba mentálních schémat, která jsou nadsubjektivní; nikdo neexistuje před nimi či mimo ně. Tato schémata (např. diskurzy) jsou vůbec předpokladem, aby konkrétní jedinec mohl vnímat své okolí a komunikovat s ním. Dalším vážným

⁴⁴ Ve své kritice *Alltageschichte* vycházím z článku Philippa SARASINA, *Arbeit, Sprache - Alltag. Wozu noch „Alltageschichte“?*, in: *Werkstatt Geschichte* 15 (1996), s. 72-85, citát s. 74.

problémem je samotné pojetí subjektu, který má podávat o sobě, o své jedinečnosti svědectví v ego-dokumentech. Na základě prací Michela Foucaulta je přitom možné ukázat individuální techniky (nábožensky, eticky či mocensky motivované výpovědi, vyprávění o sobě), které subjekt jako takový teprve konstruovaly. Je potom otázkou, zda má smysl pokoušet se odhalit, jak k nám historické individuum „mluví skrze síť těchto diskurzů“.⁴⁵

Na tezích *mikrohistorie* lze kritizovat předpoklad, že „realita je výsledkem sociálního jednání zainteresovaných“ a že pro badatele „představuje spletenec, který je možno odkrýt pouze z blízkosti“.⁴⁶ Nestačí pouze reklamovat zařazení výsledků mikrohistorické studie do širších souvislostí a celků a tím se bránit výtkám o zpřetrhání vazby k obecnější rovině výzkumu společnosti. Materiální a symbolické struktury je nutné předpokládat, ba i dostačujícím způsobem analyzovat částečně dříve, a posléze v průběhu samotné mikrohistorické studie, aby bylo možné zvážit jejich vliv v rámci zkoumaného jevu. Je sice možné, že nám „jedinečné, výjimečné, něco nezařaditelného“ může „vrhat světlo na to samozřejmé a sériové“,⁴⁷ ale bez kontextualizace, kvantifikace či důkladného zpracování onoho „sériového“ může při interpretaci hrozit zásadní omyl.

Přes velký přínos *historické antropologie* německé provenience je třeba poukázat na ambivalentní asociaci tohoto směru nových kulturních dějin s doposud zanedbanými tématy jako magie, lidové náboženství, rodina a životní cyklus či sociální protest; zaměření na deficity dosavadních prací vedlo ke konfrontačně laděnému vymezení vlastních cílů.⁴⁸ To přináší dva základní problémy: V historicko-antropologických pracích jsou sice vehementně odmítány koncepty lineární modernizace, ale bez vzetí z toho vyplývajících důsledků v potaz. Místo toho je často poukazováno na neúspěch snah, které chtěly prosadit politické elity (např. disciplinizace či konfesionalizace) či dokonce odpor, které tyto snahy vyvolaly. Tím je ovšem stále implicitně

⁴⁵ Tamtéž, s. 77. Podobným způsobem je těžké si představit např. v dějinách všedního dne avizovaný výzkum oděvních, stravovacích a obývacích zvyklostí bez precizní a relacionálně vystavěné analýzy životních stylů skupin v rámci sociálního prostoru.

⁴⁶ Carlo GINZBURG, *Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiss*, in: *Historische Anthropologie* 1 (1993), s. 169-192, zde s. 185.

⁴⁷ Tamtéž, s. 180.

⁴⁸ Patrné například v programové práci Richarda van DÜLMENA, *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*. Praha 2002, např. s.11, 17-20, 42-44 či 83-85.

vycházeno z předpokladů teleologicky (centristicky) zacílených teorií vývoje. To se v historické práci projevuje tím, že se kladení otázek stále, byť s opačným znaménkem, provádí z perspektivy mocenských špiček a jejich snah prosadit své záměry (tj. hrozí zdvojení, opakování dobového diskurzu reformátorů).⁴⁹ Druhou potíž představuje absence analytických nástrojů pro uchopení historické reality: Správně, i když nedůsledně jsou sice odmítány teorie společenského vývoje, ale místo metodologického ukotvení výzkumu nacházíme tytéž floskule o potřebě odkrýt subjektivitu „malých“ lidí. Samotná metodologická nabídka historické antropologie je tak v porovnání s triádou kapitál - habitus - pole, propracovaným pojmovým instrumentářem či důsledným relacionismem teorie praxe v zásadě chudá.⁵⁰

Dějiny mentalit je dnes těžké charakterizovat jako jednolitý směr, ale přesto je důležité na tomto místě vysvětlit, proč v této práci nepracuji s pojmem *mentalita*, ale nahrazuji jej termínem *habitus*. Práce první generace školy *Annales* byly zaměřením svých výzkumů navýsost originální - *mentalita* byla chápána jako suma nevědomých a kolektivních norem, představ a obrazů, které jsou typické pro určitou epochu a které je možné odkrýt hlavně kvantifikující analýzou sériových pramenů. Na tomto pojetí byl kritizován předpoklad homogenity mentální struktury celé společnosti a malá vazba na historické procesy (hlavně v případě Arièsových prací). Ale i v novějších dějinách *mentalit* (kdy je tento termín již používán v plurálu), ačkoli se v metodách a hlavně v předmětu výzkumu mohou podobat bádání na základě praxeologických předpokladů, tkví nadále zásadní problém: Přílišná koncentrace na kolektivní mentální fenomény zastírá fakt, že tyto jsou formovány pod vlivem objektivních struktur, materiálních podmínek ale i samotné sociální praxe; pokud není tato vazba nijak tematizována, zůstává nejasné, pod jakými vlivy se mentality proměňují a jakým způsobem se dá

⁴⁹ Kritiku historické antropologie přehledně formuluje Martin DINGES ve svém programovém článku „Historische Anthropologie“ und Gesellschaftsgeschichte“. Mit dem Lebensstilkonzept zu einer „Alltagkulturgeschichte“ der frühen Neuzeit? in: Zeitschrift für historische Forschung 27 (1997), s. 179-214, zvl. 186-188. Podle něho je tento problém způsoben přejmutím implicitních předpokladů z historické sociální vědy.

⁵⁰ Metodologické zmatení vyčítá historické antropologii Thomas SOKOLL v článku Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft. in: Thomas Mergel - Thomas Welskopp (Hg.): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München 1997, s. 233-272, zvl. s. 255.

naopak vysledovat jejich podíl na historickém vývoji.⁵¹ Z toho důvodu bez strukturálního ukotvení hrozí mentalitám v rámci výzkumu zpředmětnění, tedy podobná potíže, s jakou se v rámci uchopení sociálních makroprocesů setkala historická sociální věda.

Pokud je možné omezeným způsobem predikovat budoucí vývoj, domnívám se, že koncept *habitusu* nahradí (alespoň částečně) v historiografii problematické pojetí *skupinových mentalit*.⁵² Podobné východisko, tedy určitá míra nevědomí, je v praxeologickém konceptu doplněno zahrnutím vědomějších komponent (identity, životní styl) a strukturních činitelů. V „praktickém“ provozu historikovy práce je tedy *habitus* (re)konstruován na základě empirického materiálu ze dvou stran, což je způsobeno jeho zprostředkovatelskou funkcí: Je třeba doložit postavení a relace zkoumané skupiny v sociálním prostoru a sociálních polích, kterému by měly odpovídat projevy dané skupiny v dimenzi životních stylů, představ, postojů a jednání, které jsou opět relačně propojeny se symbolickými projevy ostatních skupin. *Habitus* tak představuje nutný mezičlánek mezi „neúprosným“ světem „tvrdých“ dat a strukturních zákonitostí a „chaotickým“ světem „měkkých“ projevů lidské činnosti.

Na základě výše řečeného se na tomto místě vrátím k otázce, položené na samém začátku, tedy zda se sociální dějiny mohou a mají zabývat výjimečnými, obtížně zařaditelnými jevy a historickou subjektivitou vůbec. V otázce dějinné kontingence platí, že bez postulovaného obecného vztahového rámce (např. sociální pole, symbolický systém) a analytického pojmového aparátu není možná spolehlivá explanace dění, ale ani interpretace lidského vnímání a jednání. A historik musí trvat na tom, že historický aktér nikdy nemohl uchopit jej obklopující realitu totálním způsobem a že jeho pohled tudíž nemůže být jediným verifikačním měřítkem poznávacího procesu. Emické (tj. aktérovi a jeho kultuře vnitřní) pojmy se sice mohou stát důležitým předmětem výzkumu, ale nikdy se nemohou stát jediným nástrojem

⁵¹ Peter SCHÖTTLER, *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der "dritten Ebene"*, in: Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt-New York 1989, s. 85-136, zvláště 88.

⁵² To je ostatně i explicitním cílem této práce. S tím souvisí fakt, že v roce 1988 vyšla kniha s názvem *The Jesuit Mind: the Mentality of an Elite in Early Modern France*, kde se bez hlubšího vysvětlení a odůvodnění její autor Lynn MARTIN přihlašuje k tradici francouzské školy *Annales* a k dějinám idejí a svou práci chápe jako příspěvek ke kulturním dějinám (Preface, s. XI).

interpretace. Postuláty a instrumentář teorie praxe Pierra Bourdieu tak umožňuje historikovi, který chce zmenšit měřítko svého bádání, vyhnout se aporiím nových kulturních dějin, aniž by hrozilo upadnutí do „osidel“ centristických modelů vývoje a zpředmětněných struktur.

Dosavadní literatura a použité prameny

Literatura: mezi církevními dějinami a prosopografií

Téma zániku jezuitského řádu v roce 1773 se nachází na průsečíku dvou badatelských okruhů - dějin samotného Tovaryšstva a problematiky osvícenství. V současné době není možné souvisle přehlédnout literaturu k řádové historii, proto zde budou naznačeny pouze určité trendy.⁵³ Základním a klasickým tématem prací o jezuitském řádu byla jeho účast na katolické reformě na konci 16. století, spolu s vlnou zakládání nových kolejí a škol, lidových misí a kontroverzí s protestanty. V české variaci bylo ústředním problémem klíčové období po Bílé hoře a aktivní podíl na rekatolizaci země. Tato církevně-politická perspektiva vyprávěcích dějin začala být postupně doplňována zaměřením na vědecký, pedagogický a kulturní (v klasickém smyslu) přínos jezuitů, přičemž v poslední době se toto pole zájmu stalo fakticky dominantním; možná také proto, že se zde dá lépe vyhnout ožehavým a kontroverzním tématům.⁵⁴ Excesy apologetického či hyperkritického přístupu k jezuitům snad zůstanou minulostí, ale novým nebezpečím je nekritické převyprávění bohatých řádových pramenů. V každém případě je zřejmé, že mezi zájmem o „období budování“ a o „období stability“ posledních sta let před zrušením panuje výrazný nepoměr.

Osvícenství má pro historiky již dlouhou dobu velkou přitažlivost a jeho výzkum je stále dynamický. V zemích bývalé habsburské monarchie je hlavně

⁵³ Bibliografii k řádovým dějinám přináší László POLGÁR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 10 sv., Roma 1981-1990. Nejnovější jezuitika (od roku 1980) jsou zachycena v časopise *Archivum historicum Societatis Iesu*.

⁵⁴ Např. Herbert KARNER (Hg.), *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Wien 2003. Dále je možné jmenovat nejnovější práci, obsáhlý sborník od našich severních sousedů, který je nesen snahou vyzdvihnout výkony jezuitských badatelů s cílem zpochybnit zakořeněné antijezuitské stereotypy.

od poloviny 20. století věnován zájem katolickému osvícenství či josefinismu, tedy specifickým „domácím“ podobám tohoto celoevropského jevu, přičemž náboženská dimenze zde hraje klíčovou roli. Přes jistou objektivnost prací Eduarda Wintera či Ferdinanda Maaße zůstalo jejich myšlení uvězněno v tradičním binárně protikladném vnímání konce 18. století, zapříčiněným vnášením hodnotících kategorií a vlastní identifikací s historickými aktéry či myšlenkovými proudy.⁵⁵ Následující generace rakouských historiků se pomocí případových studií živě snažila o smíření obou krajních postojů, ovšem v poslední době zůstává téma josefinismu stranou zájmu. Nejnovější práce se ještě více soustředí na úzce vymezené témata a vytěžení množství pramenného materiálu. V české historiografii byla v pohledu na zmiňované období dominantní perspektiva počínajícího národního obrození; částečně z tohoto úhlu pohledu bylo hodnoceno zrušení jezuitského řádu (utuzení germanizace apod.).⁵⁶

Samotná interpretace zrušení jezuitského řádu představovala vždy spolehlivý lakmusový papírek pro zjištění postoje autora konkrétního historiografického textu k této instituci. V českém prostředí, podobně jako jinde, koexistovala od 19. století prakticky donedávna vedle sebe (a proti sobě) dvě základní výkladová schémata, které se dají označit jako *církevní* a *liberálně-nacionální*. Podle prvního bylo „zrušení úspěchem osvícenského nástupu proti Církvi, vedeného hlavně ze zednářských lóží“.⁵⁷ Hlavní slabinou této interpretace byla skutečnost, že řád zrušil samotný papež, nemluvě o silné dobové vnitrocírkevní opozici proti jezuitům. V rámci druhého bylo v likvidaci „mocného“ řádu spatřováno také vítězství osvícenství v katolických zemích, pochopitelně s kladným znaménkem. Problémem tohoto výkladu byla zase rozporuplnost mezi „nejnekulturnějším směrem protireformace“, jak bylo

Irena STASIEWICZ-JASIUKOWA (ed.), *Wklad jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej obojga narodów i pod zaborami*, Kraków – Warszawa 2004, předmluva, s. 3.

⁵⁵ Ferdinand Maaß se jako jezuita identifikoval s tezí o pozitivně konotovaném autonomním postavení katolické církve do osvícenských reforem, Eduard Winter jako zbláhý bohoslovec pak s josefinismem jako proudem usilujícím o obrodné hnutí ve „zkostrnatělé“ katolické církvi. U vlivných Winterových prací spočívá hlavní problém v teleologickém konceptu, který jako silná premisa předem určoval výběr témat a způsob kladení otázek, kdy je za důležité považováno to, co se později prosadilo a historické jevy jsou tak násilně vytrhovány ze svých kontextů. Dnešní historik se nemůže při pročitání jeho knih ubránit dojmu, že jejich poznávací hodnota je problematická – od jistého bodu již není produkováno poznání, ale kvůli silné předstrukturaci schématu náhledu dochází pouze k potvrzování úvodních tezí vhodně vybraným a využitým empirickým materiálem.

⁵⁶ Příklad za všechny: Josef HANUŠ, *Národní muzeum a naše obrození I.*, Praha 1921, Úvod, hl. s. 11.

„jezuitství“ ocejchováno a pozitivně hodnocenou vědeckou či národně-obrozeneckou činností mnohých (ex)jezuitů.⁵⁸ Obě výkladová schémata mohla pro své ospravedlnění čerpat z dobových výpovědí, neboť událost zániku Tovaryšstva byla podobně paušálně a jednostranně interpretována již současníky.

Z novějších prací, které se zákazu jezuitského řádu u nás či v okolních zemích věnují, je třeba z chronologického hlediska na prvním místě jmenovat disertaci Helmuta Kröllla, později ve zkrácené podobě vydanou časopisecky.⁵⁹ Cílem jeho práce bylo odkrýt (negativní) následky zániku Tovaryšstva pro rakouskou vědu a kulturu. Vedle zpracování částečně již vytěžených pramenů dvorské provenience se zaměřil na normativní prameny vydávané česko-rakouskou kanceláří; dále provedl sondu do provádění vydaných nařízení, a to pro území dolního Rakouska a Vídně. Ve vymezeném území se mu podařilo ukázat důsledky zániku řádu pro bývalé jezuitu v rámci konkrétních postů. Podrobně se zaměřil na osud kulturních statků (knihy, archiválie, obrazy) a mobiliáře z kolejí, kde konstatoval nenahraditelné ztráty. Kratší studie existuje též pro likvidaci bavorské provincie, která je obzvláště vhodná pro komparaci s provinciemi na území habsburské monarchie.⁶⁰ K dispozici je též práce o provincii slezské, kde je nejvíce prostoru věnováno diplomatickým jednáním mezi pruským králem a papežem, týkajících se publikace papežského *breve* a tím i zavření jezuitských kolejí.⁶¹

Odlišný úhel pohledu zvolil ve své disertaci rakouský historik Hermann Habertzettl.⁶² Zaměřil se v ní na podíl exjezuitů v církevně-politické sféře a vědeckém životě v rakouských dědičných zemích. Přesvědčivě doložil pluralitu forem integrace do rodící se osvícenské společnosti, která sahala od aktivního členství v zednářských lóžích a publicistického boje proti řeholnímu životu až

⁵⁷ Bohumil ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin*, díl 8: Doba osvícenská, Olomouc 1971, s. 58.

⁵⁸ HANUŠ, *Národní muzeum*, s. 11; T. Václav BÍLEK, *Tovaryšstvo Ježíšovo a působení jeho vůbec a v zemích království Českého zvláště*, Praha 1896, s. 504n.

⁵⁹ Helmut KRÖLL, *Beiträge zur Geschichte der Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Wien und Niederösterreich*, nevydaná dizertace uložena v NB Wien, Wien 1964. TÝŽ, *Die Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens in Wien und Niederösterreich*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 34 (1971), s. 547-617.

⁶⁰ Winfried MÜLLER, *Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung, Administrative Bewältigung*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 48 (1985), s. 285-352.

⁶¹ Hermann HOFFMANN, *Friedrich II. von Preußen und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu*. Roma 1969.

⁶² Hermann HABERZETTL, *Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Österreichs zu Ende des 18. Jahrhunderts*, Wien 1973.

po bojkot josefínských církevních nařízení, ale práce se nezbavila popisně slovníkového charakteru. O větší syntézu nad rámec souhrnu biografii se pokusil italský badatel Antonio Trampus knihou vydanou v roce 2000.⁶³ Hlavním objektem jeho zájmu je (ex)jezuitská identita a snahy o udržení alespoň elementárních forem komunity v konfrontaci s nástupem osvícenství. Heuristicky je práce založena na dosavadní literatuře, poměrně libovolném výseku písemných pramenů a na publicistice josefínského desetiletí; pozitivní roli hraje šťastný nálezný korespondence bývalého jezuita Michaela Painterera, uchovávané v benediktinském opatství Panonhama v Maďarsku.

Až donedávna byla historiografická produkce se zaměřením na zánik české provincie Tovaryšstva či bývalé jezuita (samozřejmě s výjimkou Josefa Dobrovského) u nás poměrně chudá. Pozornost byla věnována hlavně literárně či vědecky činným jezuitům, k zániku řádu se vyslovila pouze Ivana Čornejová.⁶⁴ Změna nastala až roku 2002 vydáním práce *The Eagle and the Cross* s podtitulem „Jezuité v pozdně barokní Praze“ amerického historika Paula Shore, který už v roce 1996 vydal článek o zrušení české provincie.⁶⁵ Převážná část knihy je založena na vytěžení ročních zpráv (*Litterae Annuae, Epitome*) z posledních let existence Tovaryšstva, problémem ovšem je, že tato pramenná základna není pro zhodnocení dané problematiky zdaleka dostačující. Největšími nedostatky trpí kapitola o následcích zrušení (s. 201-218), ve které je množství omylů a nepřesností; to je dáno naprosto nahodilým využíváním literatury a hlavně neznalostí základního archivního fondu (Exjezuitik), který je citován pouze jednou, a to v souvislosti s marginálním odkazem.⁶⁶

⁶³ Antonio TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Torino 2000.

⁶⁴ Ivana ČORNEJOVÁ, Zrušení Tovaryšstva Ježíšova a osudy jezuitů z pražské univerzity, in: *Acta Universitatis Carolinae - Historia Universitatis Carolinae Pragensis. Tomus XXVIII. Fasc. 1/1988; TĀŽ, Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995, s. 202-212. Zde došlo na s. 209 a 210 k mylnému přečtení pramenů a zmatku v uváděném počtu jezuitů v jednotlivých kolejkách.

⁶⁵ Paul SHORE, *The suppression of the Society of Jesus in Bohemia*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu 65* (1996), 139-156. TĀŽ, *The Eagle and the Cross. Jesuits in late baroque Prague*. St. Louis 2002.

⁶⁶ Není vůbec v možnostech této práce vyvracet všechny omyly a nepřesnosti, neúměrně by to zatížilo poznámkový aparát. Za všechny jmenuji pouze příklad, kdy Shore na s. 203 nesprávně interpretuje běžnou skutečnost, že obnosy z exjezuitského fondu byly zapůjčovány aristokracii (pochopitelně s úrokem, takže to byla forma bankovního vkladu), jako svědectví nezodpovědného a „k soukromým osobám“ štědrého hospodaření státu.

Pokud se Shore snaží odkrýt „různé a často nešťastné“ osudy bývalých jezuitů, činí to naprosto nekonceptním způsobem, totiž narativním výčtem faktů odlišného stupně závažnosti, vytržených z kontextu a prakticky bez jakékoli snahy o utřídění. Strach ze zbytečné generalizace, či naopak její zbrklé provedení na základě snadno dosažitelného, ale nereprezentativního vzorku informací, je neduhem dosavadních prací či zmínek o bývalých jezuitech.⁶⁷ Např. Hermann Haberzettl se odvolával na to, že do své práce zahrnul „všechny rakouské exjezuity, kteří měli nějaký význam“,⁶⁸ ale toto ryze subjektivní měřítko se může těžko stát klíčovým kritériem výběru a předpokladem ke zdařilé interpretaci. Tento problém se ovšem netýká zdaleka jenom projednávané problematiky, ale jakýchkoli příkladů, kdy je na základě několika biografii usuzováno na sociální status celé skupiny či na kolektivní chování.⁶⁹

Prakticky jedinou možností, která se nabízí pro vyřešení této situace, je využití metody prosopografie, tedy zpracování kolektivních minibiografií koherentní skupiny lidí, pro které je vzhledem k jednotnému zpracování třeba najít předem vymezenou množinu údajů.⁷⁰ Prosopografie je účinným nástrojem pro zpracování pramenného materiálu a pro jeho přípravu ke kladení takových otázek, které se týkají skupinového chování a na které často nenabízí prameny narativní povahy (a to včetně ego-dokumentů) uspokojivé odpovědi. Zároveň ale vytvořením kontextu umožňuje analýzu individuálních, často z průměru vymykajících se osudů; výjimečnost už ale nepodléhá libovolnému výběru a manipulaci badatele, ale je prostou výslednicí zpracovávaných dat. Získaný empirický materiál také umožňuje zkoumání (celo)společenských změn na

⁶⁷ Ve svém článku o zrušení řádu na s. 149 Shore překvapivě konstatuje, že v rámci bádání o různých zkušenostech jednotlivých exjezuitů je „unwise to make too many generalizations about their careers and interests.“ Má ale vlastně pravdu v tom, že bez znalosti odpovídajících pramenů to opravdu nesnadné je.

⁶⁸ HABERZETTL, Die Stellung der Exjesuiten, s. 6.

⁶⁹ Jasně formuloval tuto námitku Aleš STEJSKAL ve své studii o rožmberské byrokracii, když konstatoval: „Zobecnování uvedených (tj. životních drah známých a úspěšných úředníků) personálních ilustrací je metodickým nonsense a bude nutné posuzovat je spíše z mikrohistorického zřetele než jako převzaté „interpretace“ starších autorů, které mají konkretizovat ve skutečnosti neprovedený rozbor, jež by autora opravňoval k vyřčení pracovních hypotéz.“ Prosopografická analýza rožmberského a švaberského úřednictva (1550-1616). Model a jeho fungování, in: Sborník archivních prací 54 (2004), s. 323-458, citace s. 343, podobně i na s. 334.

⁷⁰ Bližší charakteristiku prosopografie a jejího vývoje viz tamtéž, s. 328-330.

základě informací o chování specifické skupiny v čase.⁷¹ Vším tím kolektivní biografie umožňuje účinné propojení makro- a mikropohledu, o jaké se pokouší teorie praxe, lépe řečeno je pro provedení analýzy habitusu teprve nutným předpokladem. Výsledek této časově náročné práce k více než tisícovce bývalých exjezuitů tvoří hlavní část přílohy, kde se zároveň nacházejí bližší informace ke způsobu a kritériím zpracování.

Primární prameny

Archivní prameny využití v této práci se dají podle původu rozčlenit do čtyř skupin: jezuitské, státní, (arci)biskupské a ostatní (městské a klášterní). Řádové archiválie jsou důležité především jako východisko k prosopografické analýze, takže byly využívány především soupisy z posledních let před zánikem řádu. Nejdůležitější roli hraje triennální katalog (*Catalogus triennalis*) z roku 1770, uložený v římském archivu Tovaryšstva. Tato písemnost, vypracovávaná v tříletých intervalech, přináší nejkomplexnější informace ke všem členům provincie, uváděné podle jednotného vzoru. Další rukopisy byly studovány ve vídeňské národní knihovně (*Examen candidatorum* vídeňské koleje), pražském ústředním archivu (diárium litoměřické koleje) a v brněnském zemském archivu (diária, katalog noviců a *Examen candidatorum* olomoucké koleje).

Procentuálně největší podíl náleží pramenům vzniklým v souvislosti s činností rušících komisí, jejichž úlohu později převzaly nadřízené dvorské či zemské instance. Na centrální rovině byly studovány fondy dvorské rušící komise (z pozůstalosti jejího předsedy barona Kressla) a duchovní komise při česko-rakouské dvorské kanceláři.⁷² V rámci jednotlivých zemí byly vzhledem k osudům bývalých řeholníků kompletně vytěženy písemnosti českého a moravského gubernia a slezského královského úřadu. Pro prosopografickou analýzu mají hlavní význam soupisy exjezuitů, z nichž první z přelomu let 1773/74 zachytil téměř všechny bývalé řádové členy, kdežto pozdější se

⁷¹ Wilhelm Heinz SCHRÖDER, *Kollektive Biographien in der historischen Sozialforschung: Eine Einführung*, in: týž (Hg.): *Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung*, Stuttgart 1985, s. 10. Tam na s. 8 se také nachází definice kolektivní biografie, jako „theoretisch und methodisch reflektierte, empirische, besonders auch quantitativ gestützte Erforschung eines historischen Personenkollektivs in seinem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext anhand einer vergleichenden Analyse der individuell Lebensläufe der Kollektivmitglieder“.

⁷² Archiválie vzniklé činností komise pro zrušení jezuitského řádu v rámci česko-rakouské dvorské kanceláře byly bohužel zničeny požárem archivu ve dvacátých letech 20. století.

soustředil jen na ty, kteří pobírali státní penzi. Z hlediska studovaného aktového materiálu tkví význam zemské roviny v tom, že vytvářela hlavní referenční místo pro zprávy z konkrétních lokalit (krajští hejtmani, magistráty, faráři) a pro korespondenci s jednotlivými exjezuity. Zvláště ve fondu moravského gubernia jsou uchovány originály žádostí i s častými přílohami, což nabízí výbornou příležitost k hlubšímu vhledu do projednávaných případů.

Fondy biskupských kanceláří a konzistorií překvapivě nenabízí takové zdroje informací, jaké by bylo možné očekávat. Velká část pramenů navíc vznikla v návaznosti na státní nařízení, takže mnohé řady pramenů jsou obsaženy paralelně ve dvou řadách. Větší „výnosnost“ skýtají diecézní archiválie vzhledem k možnosti komparace postavení exjezuitů se světským klérem (např. v rámci soupisů pozůstalostí). Fondy měst a klášterů byly využity zvláště při pokusu nalézt reakce na událost zrušení jezuitského řádu. V tomto případě měl výzkum spíše charakter sond (okresní archiv v Hradci Králové, Jičíně a Jihlavě).

Z tištěných pramenů zahraniční provenience bylo nahlédnuto do početných německých tisků, které se vyjadřovaly z různých pozicí k zániku řádu a které je možné nalézt i v knihovnách na našem území. Pro dohledání působení exjezuitů v řadách světských kněží měly nenahraditelnou roli katalogy kléru jednotlivých diecézí.

Rozvržení práce a metodický postup

V návaznosti na koncept Pierra Bourdieu je zánik jezuitského řádu vnímán jako změna v sociálním prostoru, která se zásadním způsobem dotkla koherentní skupiny historických aktérů. Tím, že tato změna byla způsobena externími faktory (politika bourbonských dvorů a antijezuitismus v západní Evropě) je situace jednodušší, protože úkolem práce není vysvětlit její příčiny.⁷³ Tím více je možné věnovat prostor rozboru možností jednání a

⁷³ Jako obtížné mi připadá i obecné zhodnocení následků zániku Tovaryšstva Ježíšova pro habsburskou monarchii či rodící se moderní českou společnost, které by možná čtenář v této práci hledal. Pro poznání významu určité události totiž musíme podle Maxe WEBERA (*Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 75) konstruovat neuskutečněné jevy, jako např. pro pochopení významu bitvy u Marathónu pro řecké dějiny si musí být schopen historik představit, co by se stalo, pokud by Peršané vyhráli. Tento spekulativní druh historické práce nepovažuji sám o sobě za příliš šťastný a hlavně, v zemích habsburské monarchie byla událost roku 1773 překryta radikální josefinských

horizontu představ lidí, kteří se touto událostí dostali do naprosto nové životní role. Habitus bývalých řeholníků, který zde bude zrekonstruován, tak byl podroben výzvě, na kterou bylo možné zareagovat buď lpěním na tradičních formách myšlení a jednání či inovací.

S tímto problémem souvisí druhý soubor otázek, který je zaměřen na konstitutivní rys sociálního prostoru, kterým je vzájemná relace sociálních skupin a způsob, jakým se navzájem vnímají. Cílem je tedy zjistit, jakým způsobem přistupoval k bývalým členům jezuitského řádu státní aparát a církevní struktury; v souvislosti se sociálními skupinami v celém sociálním prostoru je otázkou, zda a jak se vztah k (ex)jezuitům po vyhlášení papežského rozhodnutí proměnil a kolik sociálního a symbolického kapitálu tak mohli nově se integrující jedinci ve svůj prospěch mobilizovat.

Prostorem zkoumání je území bývalé české provincie Tovaryšstva, v zásadě (až na misii v Sasku) kopírující tehdejší rozsah českých zemí. Předmětem zájmu jsou pouze ti členové této provincie, kteří byli roku 1773 členy řádu a nikoli ti, kteří z něho vystoupili či byli vyloučeni dříve, ačkoli se pro ně také někdy označení *exjezuité* používá.⁷⁴ Výrazné místo v analýze hraje i prostředí habsburského dvora a vídeňských byrokratů. Časové vymezení představují léta 1773-1800, ovšem s některými přesahy před i po uvedené období.

Tématem první kapitoly je jezuitský habitus, tedy dispozice k určitému skupinově specifickému jednání a vnímání v období před zánikem řádu. Operacionalizace pojmu habitus vychází z potřeb zkoumání a částečně neodpovídá pojetí Pierra Bourdieu, protože je zde zvolena cesta vnitřní diferenciacie habituálních dispozic. Tato korekce vychází z výše zmíněných námitek (Hans-Peter Müller), na základě kterých byla konstatována potřeba vícevrstevnatého chápání habitusu. Základní východisko ovšem kopíruje koncept teorie praxe, podle kterého se dá místo sociální skupiny (či jednotlivce) v sociálním prostoru, a tedy strukturující podmínka habitusu, určit

refořem, takže je prakticky nemožné predikovat vývoj za hypotetické situace, že by jezuitský řád existoval dále. Vedle toho je oblast školství, v rámci které bývá zánik řádu nejčastěji hodnocen, specifickým badatelským polem.

⁷⁴ Tyto bývalé řeholníky do své práce zahrnuje např. HABERZETTL, Die Stellung der Exjesuiten, s. 8.

a zkoumat ze tří hledisek: z hlediska celkového součtu vlastněného ekonomického a kulturního kapitálu, dále pak z jeho vnitřní struktury a nakonec z časové dimenze získávání mobilizovatelných zdrojů (tzv. sociální dráha).⁷⁵ Z hlediska historie, ale i z hlediska perspektivy této práce mi připadá poslední kritérium velmi zajímavé - tato „biografická dimenze“ v sobě totiž spojuje minulé zkušenosti s očekáváními do budoucna. Z toho důvodu je třeba běžný záběr dosavadní historiografické produkce, zabývající se řádem, rozšířit do šířky i do hloubky, tedy zohlednit sociální původ řeholníků a pokusit se rekonstruovat „kariérní“ dráhy v řádové struktuře, která umožňovala konkrétním jedincům projektovat svá očekávání do budoucna. To je v případě zániku popisované organizace klíčové, protože za její existence bylo o postavení a činnostech jejich členů rozhodováno, kdežto rokem 1773 se před každým, ač nedobrovolně, otevřel mnohem větší prostor možností jednání. Předpokladem je, že habituální dispozice i v této situaci, a to zvláště u starších jedinců, vedly k očekáváním a snahám, které se dají pochopit pouze na základě znalosti řádové struktury.

Uvedená kritéria by samozřejmě nemohla poskytnout ucelený obraz instituce, která hrála významnou roli v náboženské, vědecké a vzdělávací sféře. Z tohoto důvodu zde bude načrtnuta konstelace v jednotlivých sociálních polích (náboženské pole a rodící se pole intelektuální).

Druhá kapitola bude věnována hlavně opatřením státního aparátu habsburské monarchie po vyhlášení zákazu jezuitského řádu. Důležitou roli zde hraje otázka transferu antijezuitských diskurzivních schémat ze západoevropského prostředí a jejich vliv na konkrétní politiku. Státní aparát zde není chápán jako jedolité ústrojí, prodloužená paže osvíceného monarchy, poslušně vykonávající jeho rozkazy. V návaznosti na Pierra Bourdieu chápu sféru moci jako byrokratické pole, ve kterém permanentně probíhá boj různých klik a lobbystických skupin o moc, a to pod rouškou plnění státních zájmů či obecného blaha. V rámci tohoto pole je ovšem nutné myslet ještě jednu dimenzi, založenou na ose centrum-periférie. Interpretace nařízení a

⁷⁵ „Sociální aktéři jsou produktem dějin, dějin celého sociálního prostoru a zkušeností, akumulovaných v průběhu určité životní dráhy v určitém sociálním poli.“ BOURDIEU - WACQUANT, *Reflexive Anthropologie*, s. 170. Podobně též Pierre BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main¹⁰ 1998, s. 187n.

jejich aplikace je vždy v rukou (sice mocensky níže postavených) úředníků, kteří ovšem disponují mocí, kterou zasahují do lokálních podmínek.

Ve třetí kapitole půjde o postoj společnosti k jezuitskému řádu, přičemž jeho zrušení je heuristicky unikátní možností, jak tento postoj blíže odkrýt. V její první části bude cílem ukázat a vysvětlit reakce členů duchovního stavu na události roku 1773. Hlavním problémem je vztah jezuitů k hierarchické struktuře církve. V druhé části pak bude pozornost zaměřena vztah laické společnosti k Tovaryšstvu. Východisko bude tvořit koncept sociálního prostoru, členěného do tří vrstev podle relace k řádu, který v něm zaujímá určitou pozici. Právě rozdělení na skupiny s větším objemem kapitálu (šlechta), podobným (měšťané) a menším (ekonomicky závislé obyvatelstvo) umožní lepší analýzu postojů k jezuitům, protože právě druh relace byl naprosto konstitutivní pro podobu vzájemné interakce. Vzhledem k výrazné angažovanosti řádu v měšťanském prostředí bude nejvíce prostoru věnováno očekáváním kladeným na členy řádu právě měšťany.

Poslední kapitola bude věnována vyhodnocení výsledků prosopografické analýzy a úřední korespondence. Cílem je poukázat na propojení sebepochopení exjezuitů a jejich nového sociálního etablování jako skupiny ve společnosti. To znamená, že při analýze se zohledňují jak objektivní, tak subjektivní faktory jejich nového místa v sociálním prostoru. Objektivní je možné doložit na základě sociální mobility (zastávané úřady), příjmů a dají se na základě srovnání s jinými sociálními skupinami přezkoušet. Subjektivní faktor je doložitelný na základě strategií, které exjezuité vyvíjeli sice na základě svého habitusu, který ovšem mohl generovat jak inovativní, tak tradiční typy jednání. Důvody pro odlišné jednání je možno vysvětlit pouze díky analýze provedené v první kapitole, kde je poukázáno na vnitřní diferenciaci, ba přímo pnutí v jezuitském habitusu. Toto analytické ukotvení tak umožní v posledku překonat zažité rozlišování na „pokrokové“ a „konzervativní“, neřku-li „fanatické“ (ex)jezuity.

Na závěr bych chtěl vysvětlit používání některých netradičních slov (hlavně v rámci popisu struktury Tovaryšstva), jako např. *management*, *post*, *řádová kariéra*, které má možná trochu provokativní nádech, ale není samoučelné. Stojím za tezí Pierra Bourdieu, že badatel si musí vybudovat

pojmový aparát, který z části nekopíruje slovník používaný sledovanými (historickými) aktéry. Používáním těchto pojmů, které možná v daném kontextu zarazí, sleduji zostření hermeneutického porozumění a zvýšení reflexivity u badatele i čtenáře. Vedle toho poukazuji na používání vlastních jmen (ex)jezuitů v textu. Vzhledem k tomu, že disponujeme údaji k jejich jazykovým schopnostem, není důvodu, proč u jedinců, kteří neovládali český jazyk a pocházeli z jazykově německého prostředí, počest'ovat jejich jména.⁷⁶ Latinizace nemá vzhledem ke zrušení řádu smysl, navíc není důsledně využívána ani v dosavadní česky psané historiografické produkci.

⁷⁶ Výjimkou je používání jmen u (ex)jezuitů, kteří sice češtinu neovládali, jejichž jména již ale v odborné literatuře zdomácněla: Ignác Cornova, Josef Stepling.

I. Jezuitský habitus

Sociální prostor

Jezuity je možné chápat jako uzavřenou, primární a zároveň formální sociální skupinu v rámci raně novověké společnosti. Tovaryšstvo splňuje základní požadavky na výzkum sociálních skupin, jak je definoval německý historik Otto Gerhard Oexle: (1) Vykazuje kontinuitu v čase a její členové jsou konfrontováni s existencí explicitních pravidel a norem, (2) díky tomuto specifickému vymezení je tak možné zkoumat relace k ostatním skupinám, které předcházejí jakoukoli individuální interakci a (3) vykazuje vnitřní organizaci, založenou na diferenciaci funkcí a navzájem vztažených sociálních rolích.¹ S ostatními řeholními formacemi sdílí jezuitský řád své hlavní důležité charakteristiky: Společné vlastnictví statků a členství na základě slibu, přičemž další setrvávání ve skupině je vázáno na jeho plnění.²

Obecnější sociální skupina, do které jezuité náleželi - katolický klérus, byl v raně novověkých českých zemích samostatným stavem, díky předchozímu vývoji výrazně vyděleným (přinejmenším normativním způsobem) od zbytku společnosti, tedy od laiků. Zároveň je ovšem možné doložit několik faktorů, které svědčí o potřebě analýzy celého sociálního prostoru a o potřebě přesáhnout běžnou perspektivu církevních dějin, z nichž nejdůležitější jsou tyto dva: Na rozdíl od ostatních sociálních skupin se katolické duchovenstvo kvůli povinnému celibátu nemohlo doplňovat přirozeným způsobem, ale bylo odkázáno na dorost z ostatních vrstev společnosti. Tato skutečnost vede k otázce, jakou roli tato vazba hrála, tedy jakým způsobem se projevoval habitus kandidátů kněžství, daný jejich primární socializací v jejich rodném prostředí, při jejich pozdější dráze, v případě exjezuitů po zániku řádu. Na další faktor je též často upozorňováno v literatuře a týká se výrazné vnitřní diferenciacie katolického kléru, a to na vyšší duchovenstvo (preláti zasedající na zemském sněmu) a na dále příjmově i hodnostně diferencované duchovenstvo nižší. Zde se vnučuje otázka, zda je vůbec možné v rámci takto

¹ Otto Gerhard OEXLE, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Otto Gerhard Oexle - Andrea von Huelsen-Esch (Hg.): Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte, Göttingen 1998, s. 9-44, zde s. 17. Sociální skupiny z pohledu sociologie viz Jan KELLER, Úvod do sociologie, Praha 2001, s. 188n.

² OEXLE, Soziale Gruppen, s. 29n a 39.

různorodé skupiny najít společné znaky, které by opravňovaly konstruovat specifický habitus.

Důležitost obou jmenovaných faktorů podtrhuje fakt, že představují zároveň jedny ze základních indikátorů, používaných při konstruování kolektivních biografii - tedy sociální původ, určovaný na základě povolání otce a výše příjmů.³ Plné postižení těchto fenoménů by tak mohlo poukázat na nové, na základě běžné prvoplánové interpretace převážně normativních pramenů nepostižitelné souvislosti. Vyjádřeno v termínech teorie praxe Pierra Bourdieu je třeba na základě takto získaných a komparovaných údajů analyzovat, jak vypadala síť objektivních relací v sociálním prostoru, ve kterých byl jezuitský řád „zavěšen“. Tyto relace pak tvoří základní složku jezuitského habitusu, jehož rekonstrukce je cílem této kapitoly.

Sociální původ

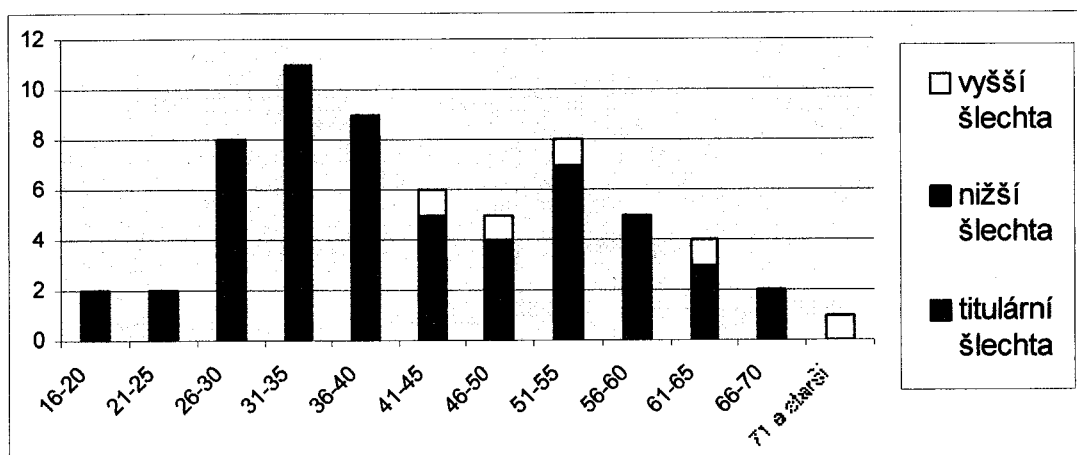
Sociální původ je prvním ukazatelem, který je nutné při kontextualizaci dispozic k jednání ozřejmit. Představuje nejen startovní pozici v sociálním prostoru s případnými výhodami nakumulovaných zdrojů vlastních rodičů či příbuzných, ale mnohem důležitější jsou kognitivní schémata, která jsou socializovanému jedinci díky pobytu a výchově v rodině vtištěna. Sociální původ u katolického duchovenstva má navíc význam pro zjištění případné sociální mobility a prestiže samotného duchovního povolání.

Komplexní analýza není bohužel na základě daného pramenného materiálu možná, alespoň fragmentární data se podařilo získat pro 151 jezuitů (tedy necelých 20% všech kněží, scholastiků a noviců scholastiků), tento vzorek je ovšem velmi nerovnoměrný a není možné provést kvantifikaci. Nejjistěji je možné odpovědět v případě privilegovaných špiček společnosti: V roce 1773 bylo 63 členů Tovařstva šlechtického původu, nebo lépe řečeno, mohlo se

³ SCHRÖDER, Kollektive Biographien, s. 11. Povolání zkoumaných jedinců je další využívaný indikátor, který většinou slouží pro vymezení popisované skupiny, jak je tomu i v této práci. Určení sekvence pozic v rámci vykonávané činnosti, které vyžaduje výrazné zmenšení badatelské optiky, je námětem až další podkapitoly. Podobným způsobem vymezuje pro středověký klérus v českých zemích Zdeňka HLEDÍKOVÁ ve svém článku Struktura duchovenstva ve středověkých Čechách, in: Ján Čierny – František Hejl – Antonín Verbík (ed.): Struktura feudální společnosti na území Československa a Polska do přelomu 15. a 16. století. Praha 1984, s. 343-392, zde s. 346.

vykázat šlechtickým predikátem. Ve skupině kněží tvořili aristokraté a nobilitovaní 9,2% všech, u scholastiků a noviců to bylo pouhých 2,5%; prudký úbytek atraktivitu řádu pro šlechtické kruhy je markantní zvláště po roce 1763. Je otevřenou otázkou, nakolik to souvisí s likvidací řádu ve Francii a dalších zemích ve stejném období. Zároveň je totiž možno jmenovat jiný fenomén se staršími kořeny, a to dlouhodobý nezájem vyšší aristokracie o vstup do řádu. Poslední šlechtic z rodu s pozemkovým vlastnictvím vstoupil do Tovaryšstva v roce 1746, ale mezi šlechtici v řádu starších 50 let (tedy vstupy do roku 1740) tvořili potomci majitelů panství plnou třetinu všech.⁴

Graf 1. Věková a stavovská struktura šlechticů v rámci české provincie Tovaryšstva Ježíšova v r. 1773



Z panských rodů bylo tedy mezi urozenými v řádu 5 zástupců, konkrétně čtyři hrabata a jeden svobodný pán (8%), z rytířských 14 (23%). Původ z pozemkové aristokracie mohlo vykázat pouze osm řeholníků. Tyto závěry ostatně korespondují s tvrzeními v dosavadní literatuře.⁵ Daleko největší skupinu (69%) tvořila titulární šlechta. U zhruba čtvrtiny není možné blíže důvody užívání šlechtického predikátu zjistit, takže je velmi pravděpodobné, že se jednalo o příslušníky erbovního měšťanstva, čímž by jejich zařazení do sociální skupiny šlechticů bylo problematické. Pro osmnácté století je ovšem charakteristické částečné smazávání rozdílů mezi erbovními či dříve

⁴ V roce 1756 vstoupil ještě do řádu potomek rodu s pozemkovým majetkem Jan Zňovský, rytíř z Korkyně a z Cholovic, v té době už ale bylo sídlo Zňovských, Klenová, prodáno.

⁵ Wolfgang REINHARD, Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: Winfried Schulze (Hg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988, s. 333-352, zde s. 341.

nobilitovanými měšťany a novou šlechtou, protože první skupina postupně přechází ve větší míře od výkonu řemesla či obchodu k výkonu byrokratických činností. Velký díl titulárních šlechticů v řadách jezuitského řádu v roce 1773 patřil mezi novou, převážně úřednickou šlechtu, která získala svůj predikát převážně v 18. století, tedy jednu či dvě generace před samotným členem řádu a nebyla výjimečná situace, kdy byl otec nobilitován v období po vstupu syna do Tovaryšstva, takže potomek mohl titul veřejně používat až po roce 1773. Pro tuto byrokratickou aristokracii byla naprosto klíčová rodinná akumulace kulturního kapitálu; s tím souvisí fakt, že mezi jezuitu téměř úplně chybí potomci šlechticů ve vojenských službách.

Pokud se dále zaměříme na většinu ostatních jezuitů, kteří neměli urozený původ, společensky nejbližší nové šlechtě stojí skupina, která se od nové šlechty lišila pouze tím, že nedisponovala šlechtickým predikátem, ovšem za svůj sociální vzestup vdělila také vlastnictví kulturního kapitálu, získanému díky univerzitnímu studiu. Jednalo se tedy převážně o právníky, nižší úředníky zemských či krajských úřadů, městské syndiky či lékaře, tedy hlavní jádro osvícenských funkcionálních elit, pro které se v české literatuře také používá pojem *honoratiore*.⁶ Vstup jezuitů, pocházejících z této sociální skupiny i z nové šlechty, nebyl pro Tovaryšstvo bez významu: V těchto rodinách bylo pravidlem, že bratr, který se nestal duchovním, pokračoval v povolání otce, takže řád byl prostřednictvím některých svých členů vázán k této vlivné společenské vrstvě příbuzenskými vztahy i obecně sítí kontaktů a známostí.⁷

Další významnou a pravděpodobně početně největší skupinu pro vokace (řádová povolání) v českých zemích tvořili příslušníci městských elit, kteří vdělili svému postavení akumulaci kapitálu ekonomického i sociálního;⁸

⁶ K pojmu viz Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost*, Brno 1987, s. 24n. Kroupa ovšem ve svém výkladu příliš klade důraz na obchodní kapitál, ačkoli se sám později soustředí na otázku vzdělání a podpory osvícenství, což je hlavním znakem jím vymezených *honoratiore*.

⁷ Tak je tomu například v případě bratrů jezuitů (Trottmann, Azzoni) či otců (Gersch, von Boll). Více konkrétních informací se nachází v příloze věnované sociálnímu původu řádových členů (s. 102-109 v tabulkových přílohách).

⁸ Na základě sondy do knih Fondu města Jihlavy (SokA Jihlava) bylo možné u 11 z 21 jezuitů (kněží a scholastiků) doložit sociální původ, přičemž všichni náleželi měšťanským elitám či dobře situovaným řemeslníkům. Otcové čtyř (bratři Budínští, Czepani, Juckert) byli v městské radě, dalších dvou byli přísežní měšťané (Noe, Ziulack von Lilienfels). Otec čtyř bratří Faschangů byl obchodník s pivem a Lorenze Matze řezník. Podrobnosti jsou uvedeny v příloze, kde se nachází i odkaz na příslušné prameny.

v průběhu 18. století se ovšem z této vrstvy rekrutovalo nejvíce studentů právnických fakult, protože ve správě města i podnikání hrálo vzdělání stále větší roli.⁹ Městské elity tvořily převážně rodiny kupců, várečných měšťanů, soukenických mistrů či specializovaných řemeslníků. Tato procentuálně malá skupina obyvatelstva měst měla ve svých rukou jeho správu a hlavně z jejích členů se obsazovaly městské rady. Tato skutečnost je velmi významná při posuzování postoje společnosti v rámci jednotlivých lokalit k Tovaryšstvu - jezuité měli totiž pravděpodobně v každé městské radě v místě svého působení otce, bratra či jiného mužského příbuzného člena svého řádu; například v městské radě Hradce Králové zasedali při zániku řádu z pěti členů tři, kteří měli své bratry či syny u jezuitů, a to včetně primátora.¹⁰ Bylo by třeba podrobnějšího studia (spíše nejezuitských) pramenů, aby bylo možné odhalit povahu této vazby mezi řádem a představiteli města.

Původ z řemeslnických rodin se dá předpokládat ve velké míře pro kněze a pravděpodobně též pro laické bratry. Přitom je nutno vzít v potaz velkou vnitřní diferenciaci této skupiny a potenciál k sociální mobilitě. Navíc řemeslníci byli sociálním statutem měšťana, který byl založen na soběstačné ekonomické produkci, vlastnictví nemovitosti a příslušnosti k cechu, výrazně odlišeni od většiny neplnoprávného a výdělečně závislého městského obyvatelstva (nádeníci, služebnictvo apod.).

Naprostou záhadou zůstává v dosavadní literatuře otázka celkem častého původu z vesnic či velmi malých poddanských městeček (z vesnic v českých zemích pocházelo 12% jezuitských kněží a scholastiků). V rámci této otázky u světských kněží byla dokonce zveřejněna teze o původu ze skupiny svobodných sedláků. To svědčí o naprostém nepochopení reality sociální diferenciaci

⁹ Jiří KLABOUCH, *Osvícenské právní nauky v českých zemích*, Praha 1958, s. 38; údaj o 75% nešlechtických studentů pochází z konce 17. století, pro dobu následující se ovšem nedá předpokládat výraznější změna, maximálně nárůst procentuálního zastoupení nové šlechty. Doklady o kariéřním vzestupu synů z městského patriciátu jsou rozestry v dalších kapitolách, např. s. 123, 141, 229 a přímo 236, přičemž další generace nachází své zaopatření v byrokratických či právnických službách.

¹⁰ Na svém zasedání 17. 9. 1773 schválili žádost dvou ze svých řad, vyslat „pro své bratry v Tovaryšstvu Ježíšovem pozůstávající čtyřspřežnou příležitost do Prahy“ a do Brna, protože se dozvěděli o zrušení řádu a o tom, že se jejich sourozenci nyní mají odebrat do svého rodiště. Žádosti bylo pro „zásluhy otců jezuitů“ i samotných pánů radních vyhověno. Soka Hradec Králové, Archiv města, kniha č. 22, fol. 142.

venkova.¹¹ Onou „tajemnou“ vrstvou, ze které pocházeli „vesniční“ jezuité i světští kněží, byli totiž panští úředníci - hejtmani, panští důchodní, písaři apod.¹² Tato sociální skupina (resp. v jejím rámci vyšší úředníci), se svým statutem velmi blížili právnicky vzdělaným či městským elitám - a to jak svými příjmy a pravomocemi, tak důrazem na předávání kulturního kapitálu (a to nejen v podobě hospodářských znalostí či finančnictví).¹³ Absolvování latinských škol bylo pro syny z těchto rodin samozřejmostí. Nezřídka se pak stávalo, že na panství působil jeden člen rodiny jako panský úředník, druhý jako farář.¹⁴ Kněží s největší pravděpodobností z poddanských poměrů nepocházeli, protože tuto skutečnost je možné doložit pouze u třech laických bratří, kteří byli nuceni po zániku řádu žádat u své vrchnosti o nový propouštěcí list.¹⁵

Jestliže není možné pro českou provincii provést kvantifikaci sociálního původu jezuitských kněží, která by blíže dokumentovala výše zmíněné předpoklady, totéž je možné provést na základě rukopisu *Examen candidatorum* vídeňské akademické koleje z doby po polovině 18. století.¹⁶ Jakkoli představuje prostředí hlavního města monarchie exkluzivní prostředí, které se odráželo v sociální skladbě uchazečů o vstup do řádu, neztrácí získaná data pro další úvahy na důležitosti.

¹¹ Marie RYANTOVÁ, Příspěvek k poznání struktury jihočeského světského kléru v období vrcholící rekatolizace, in: Jihočeský sborník historický 57 (1988), s. 61–74, zde s. 72. Udivující je tento omyl u jinak pečlivého Rudolfa ZUBERA, když mluví bez jakékoli opory v pramenech o sociálním původu moravských kněží: „Rodáci z měst patřili k vrstvě zámožnějších řemeslníků a obchodníků, venkované zase k zámožnějším sedlákům, kteří úplatkem přiměli vrchnostenské úředníky k povolení studia pro jejich syny.“ Jakoby nemohli vrchnostenští úředníci posílat na studia své vlastní potomky! Osudy moravské církve v 18. století II., Olomouc 2003, s. 141.

¹² Pro mou tezi svědčí krom několika nahodilých zmínek uvedených v příloze skutečnost, že téměř všichni kněží a scholastici pocházejí z takových vsí či městeček, kde bylo sídlo panství. Geografický původ nehraje pro odhad sociálního postavení rodičů kněze téměř žádnou roli.

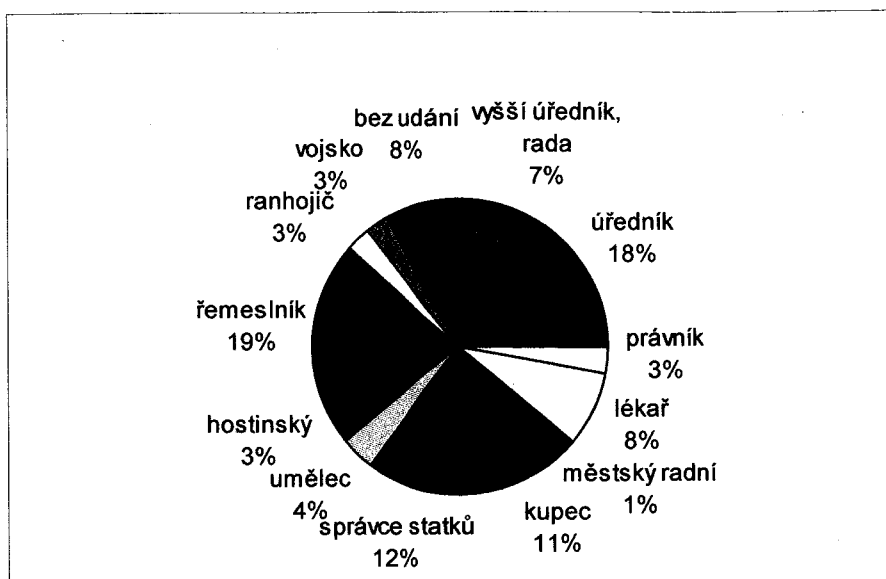
¹³ Zhodnocení postavení této sociální skupiny v rámci pozdního osvícenství přináší Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí*, s. 38–54.

¹⁴ To se dá doložit na příkladu jezuity Johanna Neudeckera, jehož otec byl vrchnostenský úředník v lichtenštejnské Moravské Třebové a jeho bratr farář tamtéž.

¹⁵ Jednalo se o známého malíře Ignáce Raaba ze Sadové a Franze Passe z panství Mimoň. SÚAr, EJ, kart. 48, i. č. 195 a o Antona Kamella z Liběšic, *tamt.*, kart 65, i. č. 375.

¹⁶ WNB, Handschriftensammlung, sign. 12 409. Pro analýzu mohly být využity pouze roky 1735–36 a 1744–51 týkající se 75 jezuitů, protože v ostatních letech bylo uváděno povolání otce sporadicky.

Graf 2. Sociální původ jezuitů přijatých ve vídeňské akademické koleji v letech 1735-51



Trend, který se zde ukazuje, je jasný: Z hlediska sociálního postavení dominuje skupina otců s právnickým vzděláním (vyšší úředníci zároveň disponují šlechtickým predikátem, ovšem pouze jeden z nich je baron) a s lukrativními místy v centrálních úřadech monarchie. Podíl akademicky vzdělaných činí celých 36%. Městské elity zastupuje menší skupina obchodního kapitálu, většina mimovídeňských rodáků pocházela z rodin správců panství. Druhá nejvýraznější skupina - řemeslníci - byla vnitřně výrazně diferencována a i v ní se objevovali jedinci s výjimečným postavením (kuchař v císařských službách, tiskař apod.). Na základě této pestré sociální skladby je možné učinit dva předběžné závěry. Členové jezuitského řádu až na výjimky nepocházeli z vrstev ekonomicky a sociálně závislého obyvatelstva. Nedá se mluvit o nějaké nepropustné sociální bariéře, ale samostatná výdělečná činnost otce v řemesle, obchodu či správě byla pro budoucího řeholníka jednou z důležitých dispozic. Druhým závěrem je pak teze o atraktivitě vstupu do jezuitského řádu pro syny otců s univerzitním vzděláním, kteří zároveň díky absenci pozemkové aristokracie v řádu v něm tvořili špičku sociální pyramidy.

Řádové vokace

Pro pochopení skladby sociálního původu jedinců přijímaných do řádu je nutné se věnovat mechanismům jejich přijímání. Při tom je nutné zdůraznit

jednu skutečnost: počet uchazečů o vstup do řádu několikanásobně převyšoval počet přijatých do noviciátu.¹⁷ Je tedy zřejmé, že budoucí jezuité procházeli náročným výběrem. Otázkou tedy je, jaká byla hlavní kritéria, která byla při výběru aplikována. Je signifikantní, že pravidla uváděná v Konstitucích i v jejich speciální příloze věnované právě charakteristice ideálního uchazeče (*Examen candidatorum*), nedávají jasnou odpověď.¹⁸ Tu je nutné hledat spíše v řádové praxi. V případě scholastiků (tedy budoucích kněží) platila v raném novověku jedna naprosto hlavní zásada: ten, kdo se chtěl ucházet o přijetí do Tovaryšstva, musel vykazovat vynikající studijní výsledky na gymnáziu či na univerzitě.¹⁹ Jediná výjimka z tohoto pravidla byla myslitelná pouze při žádosti o vstup jedince s vysokým sociálním statusem.²⁰ Vůči tomuto hlavnímu požadavku vystupují ostatní kritéria vstupního pohovoru jako spíše formálního rázu (např. dobrý zdravotní stav, souhlas s budoucí poslušností vůči představeným či skutečnost, že není ke vstupu nikým nucen apod.).²¹

Skutečnost, že jezuité vybírali ty nejnadanější studenty, byla dobově velmi dobře známá a samozřejmě kritizovaná.²² Hlavním předpokladem byl fakt, že mohli kandidáty na doplnění řádového dorostu dlouhodobě pozorovat při studiu na vlastních školních ústavech, což platilo pro ostatní řády spíše výjimečně: hodnověrnost uchazeče o přijetí tak musela být většinou řešena garancí třetí osoby.²³ Ono pozorování potencionálního řeholního dorostu v sobě

¹⁷ SÚAr, JS, i. č. 460, kart. 170, *Informatio de candidatis*.

¹⁸ *Examen candidatorum* obsahoval 9-18 otázek týkajících se hl. původu (i když povolání otce není uváděno vždy), zdravotního stavu a okolností povolání do řádu. Pro českou provincii je zachován *Examen olomoucké koleje z let 1639-1711* v MZA, G 12, sign. II 149. Jednotlivé otázky jsou publikovány L. Szilasem, *Jesuitenprovinz*, s. 103n.

¹⁹ CORNOVA, s. 15. Cornova zároveň připouští, že se do řádu dostali jedinci s menšími intelektovými schopnostmi, a to proto, že se osobně buď zalíbili provinciálovi či představené zaujala jejich askeze a zbožnost. Důraz na intelektuální zdatnost uchazečů o vstup do řádu nebyl žádným tajemstvím a dá se vyčíst i z různých biografii jednotlivých ex(jezuitů), např. u Josepha Langa (SM 86) je v jeho životopise uvedeno, že se „při studiích tak vyznamenal, že byl u jezuitů přátelsky přijat“. Viz DBA I 734, 393.

²⁰ Konkrétně lze doložit podobný příklad, kdy byl v roce 1711 přijat do řádu baron Oppersdorf, jehož otec zemřel na dnu, ačkoli u jiných uchazečů muselo být dokázáno, že jejich rodiče netrpěli závažnými nemocemi, mezi něž patřila dna v prvé řadě. MZA, Cerroni, II 149, fol. 178.

²¹ Podle Cornovy byla vedle nadání pro přijetí do řádu ještě rozhodující příjemná vizáž uchazeče, podle které jednak představení usuzovali na jeho nitro, jednak hrála důležitou roli při pozdějším působení v pastoraci a na školách. *Jesuiten*, s. 16n.

²² PELCL, *Gelehrte*, předmluva – odkaz na Harracha. Totéž CORNOVA, s. 20.

²³ Výjimku tvořili u řádů s pozemkovým vlastnictvím chóroví zpěváci, kteří měli cestu do řádu usnadněnou, a kteří mohli být již od útlého věku formováni podle řádových zvyklostí. Tímto způsobem se stal premonstrátem v Louce konstruktér hromosvodu Prokop Diviš. Josef HAUBELT, *Život a dílo Václava Prokopa Divíše*, Vysoké Mýto 1982, s. 10.

navíc neobnášelo pouze důraz na intelekt studenta, ale širěji viděno i na jeho sociální kompetence, nutné pro pozdější řádové působení (účast při divadelních hrách, členství v sodalitách, pravidelná zpověď').²⁴

V důrazu na vynikající intelektuální předpoklady je také ukryt klíč pro pochopení sociálního postavení přijímaných uchazečů. Jezuitské školy sice byly principiálně otevřeny všem, problémem tradiční společnosti bylo ovšem to, že jen málokdo si mohl dovolit financovat nákladné studium svých potomků. Ve výhodě byli měšťané, kteří bydleli přímo v místě jezuitské koleje a gymnázia. Z těchto měst pocházelo také nejvíce budoucích jezuitů, celkem 55,5% kněží a scholastiků. Jedinou reálnou možností, jak zajistit vzdělání synům z méně majetných rodin (což je relativní měřítko, svou roli hrálo to, zda student musel opustit rodné město), bylo přijetí do jezuitského semináře. Ten existoval v české provincii až na Cheb při každé koleji, což bylo v kontextu jezuitského řádu unikátní. Podmínky pro přijetí chudšího žáka do semináře byly v naprosté většině stejné - žadatel o přijetí musel být výborný hudebník či zpěvák a většinu času posléze trávil cvičením a hudební produkcí na kůru (v horším případě posluhováním spolustudujícími z lépe situovaných rodin). Podobná místa pro zpěváky a hudebníky byla zřizována při klášterech s pozemkovým vlastnictvím a na významných poutních místech, včetně jezuitských. Nadační místa v jezuitských seminářích, která nebyla vázána na hudební schopnosti uchazeče, byla určena pro syny ze zchudlých šlechtických rodin či byla vyhrazena pro příbuzné donátora (nejčastěji faráře).

Jedinečné svědectví o pobytu v jezuitském semináři, který byl důležitým faktorem sociálního vzestupu pro chudší vrstvy, je možné nalézt v rozsáhlé autobiografii švýcarského osvícence a historika Franze Xavera Bronnera (1758-1850).²⁵ Bronner pocházel z rodiny chudého nádeníka z městečka Höchstadt na Dunaji a měl to štěstí, že si jeho nadání všiml místní farář a vyučoval ho soukromě hudbě. V jeho jedenácti letech ho vzal ještě s jedním hochem k jezuitům do Dillingen, kde měl ukázat svůj hudební talent - musel přímo

²⁴ Zisk vynikajícího studenta pro řád představoval pro profesory rétoriky a filosofie podstatný díl jejich osobní prestiže, protože jejich angažovanost hrála roli v případě přijímání noviců důležitou roli. Cornova zaznamenává příhodu, kdy za jeho pobytu v brněnské koleji její rektor v kruhu ostatních jezuitů ventiloval uspokojení nad tím, že řádu získal samotného Steplinga. Jesuiten, s. 21.

z listu zazpívat árii z Brixiho (!) litaníí. Regent semináře se po tomto „konkurzu“ rozhodl pro Bronnera a tím došlo k radikální proměně jeho života. Byl tehdy tak chudý, že veškeré oblečení i prádlo mu jezuité museli obstarat, což bylo mezi seminaristy naprostou výjimkou; z kvalitní masité stravy v semináři onemocněl, takže regent sám pro něho musel vyjednat dietu, při které by si postupně zvykal stravovacím standardům vyšších vrstev. Sociální vzestup tak Bronner mimo jiné pocítil v naprosto materiální, až fyziologické podobě. Na gymnáziu se ocitl ve společnosti synů z předních rodin, kteří se netajili svým pohrdáním vůči nemajetnému spolustudujícímu. Své postavení a stipendium mohl obhájit jen mimořádnými studijními výsledky.

Brzký úspěch jezuitského chovance se projevil i v rodném městě. Jelikož se stal po dlouhé době prvním, kdo z rodáků získal medaili (tedy první až třetí místo mezi studenty v ročníku) na gymnáziu, byl vnímán jako ten, kdo posiluje prestiž města. Purkmistr zařídil, aby se o prázdninách stravoval u městské elity a „nekazil si žaludek ubohou stravou u svého otce“.²⁶ Bronner popisuje ve vzpomínkách sebe sama jako ctižádostivého studenta, který byl jezuitským systémem odměn veden k tomu, aby zisk prémie (medaile) byl hlavním cílem jeho snažení. Tím by si také otevřel cestu ke vstupu do jezuitského řádu, což bylo tehdy jeho největším snem. Tovaryšstvo bylo ale mezitím zrušeno a jemu pro chybějící prostředky k dalšímu studiu nezbylo nic jiného, než vstoupit do benediktinského kláštera, jehož opat ho přijal bez ohledu na jeho nízký původ právě díky vynikajícím studijním výsledkům.

Na F. X. Bronnera se mimořádně usmálo štěstí v podobě vstřícného faráře, který se nadaného hochu ujal, ve většině případů ovšem faráři věnovali pozornost hlavně členům vlastní rodiny. To se dá dokumentovat na příkladu Josepha Preislera, českého exjezuity a pozdějšího zpovědníka saské královny. Preisler se narodil v roce 1748 chudým rodičům v Duchcově a brzy byl poslán ke svému prastrýci z matčiny strany, který byl farářem v rakouské vsi Zuggers (dnes Krabonoš v Čechách). Ten mu zajistil nejen výuku základů latiny, ale i hry na violu a zpěvu. Dále se opakuje stejné schéma, jaké jsme viděli výše:

²⁵ Franz Xaver BRONNER, *Leben von ihm selbst beschrieben I.*, Zürich 1795, s. 106-290. Bronnerova práce je v německém prostředí využívána k historicko-antropologickému pohledu na dětství či život nejnižších vrstev raně novověké společnosti.

²⁶ Tamtéž, s. 131.

Preisler roku 1762 nastoupil díky hudebním schopnostem na uprázdněné místo v jindřihohradeckém semináři a po pěti letech studia mohl být díky prokázanému talentu přijat do Tovaryšstva.²⁷

Ekonomický kapitál

Tématem dalších úvah bude již samotné Tovaryšstvo v kontextu sociálního prostoru. Jedním z hlavních ukazatelů pozice jakékoli skupiny v jeho rámci je vlastnictví ekonomického kapitálu, které se v symbolickém vyjádření projevuje distinktivním životním stylem, tedy něčím, co zakládá odlišnost sociální skupiny od ostatních. Množství ekonomického kapitálu je důležitým činitelem ve dvou ohledech. Jednak spoluurčuje blízkost či naopak vzdálenost různých skupin v sociálním prostoru; v této souvislosti má význam se tázat na relace mezi životním standardem sociálních skupin, ze kterých pocházeli jezuité, samotných jezuitů a také různých uskupení v rámci tehdejší katolické církve. Tato vzájemná komparace je velmi důležitá i z toho důvodu, že dostatečné životní zajištění mohlo představovat výrazný motivační faktor pro řeholní dráhu. Za druhé, množství ekonomického kapitálu spoluformuje habitus, tedy internalizované struktury vnímání, hodnocení a jednání.

Hlavním indikátorem množství ekonomického kapitálu není majetek členů dané sociální skupiny, ale jejich příjem. Pro řeholní řády to znamená, že na sociální status není možné usuzovat na základě majetku celého kláštera, ale je třeba vycházet z ročních výnosů klášterního hospodářství či nadací, dělených počtem obyvatel řádového domu. Zároveň je tím možné překonat naivní rozumění slibu chudoby a nemajetnosti řeholníků - ani rezignací na dispozici s vlastním majetkem se členové církevních řádů nevyvázali ze sociálního univerza, ve kterém hraje ekonomický kapitál nezastupitelnou roli. Následující tabulka představuje pokus přehledným způsobem, ovšem za cenu velkého zjednodušení, sumarizovat kontext životního standartu jezuitského řádu. Údaje obsažené v tabulce je nutné brát pouze za orientační:²⁸

²⁷ ADB I 976, 221.

²⁸ Příjmy světského kléru dokládá R. ZUBER, *Osudy moravské církve I.*, s. 192 a 201, ovšem interpretuje je špatně („životní úroveň kněží nezaručovala ani takový standart, jaký slibovaly obchod i řemesla“, s. 193n). Pro Čechy přinesla srovnatelné údaje Pavla STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676-1750. Vybrané otázky církevní správy*, Praha 2004, s. 81n. Pro kláštery středověkých řádů

Tabulka 1. Příjmová struktura katolického kléru a měšťanů v 70. letech 18. století

příjmy (zl./rok)	<i>světský klérus</i>	<i>řádový klérus</i>	<i>světská povolání</i>
300-600/900	bohatší fary	řády s pozemkovým vlastnictvím	úředníci, právníci, lékaři, panští správci, radní, kupci
200-300	základní kongrua	jezuité	nižší úředníci, bohatší řemeslníci
100-200	pomocní kněží	žebравé řády, piaristé	pomocný úřední personál, řemeslníci, učitelé

K tabulce je nutné připojit několik základních vysvětlení. Je samozřejmé, že je velmi problematické srovnávat příjmy kněží žijících v komunitě či na farech, o světských osobách nemluvě. Jelikož požitky duchovních byly určeny pouze pro jednu osobu, ale „laici“ museli žít také své rodiny a zajistit vzdělání svým potomkům, jejich skutečný příjem na osobu byl nižší. Proto jsou graficky odděleni a ve skutečnosti by měl být pravý sloupek tabulky vůči údajům u kleriků o něco níže. Dalším problémem je poměr věku a výše příjmů, která je u řeholních formací spíše neměnná, kdežto světských kněží a úředníků

s pozemkovým vlastnictvím plně přiznává vysoký standart například poslední analista třeboňského kláštera, podle kterého byly vysoké náklady na život způsobeny stravou, rozhojněnou zvláště o svátcích, pohostinstvím kláštera, četným služebnictvem a také náklady na světský oděv, kleriku a oblečení do chóru. Jaroslav KADLEC, Klášter augustiniánských kanovníků v Třeboni, Praha 2004, s. 291n. Základní výdaje na jednoho člena jezuitského řádu byly v řádových dokumentech počítány na 200 zl. (třetí díl posledního trienálního katalogu, zabývající se hospodářskými záležitostmi kolejí, AHSI, Boh. 88, např. fol. 24r). V této průměrné částce byli ovšem započítáni četní scholastici, novici a laičtí bratři, takže skutečné výdaje na výživu kněží byly vyšší. Navíc v této částce nejsou zahrnuty výdaje na údržbu staveb, knihovnu a služebnictvo, které by bylo také třeba připočíst k příjmům řeholníků. Na jednoho piaristu koleje ve Staré Vodě připadalo podle účtů z let 1771, 1775 a 1784 naproti tomu průměrně pouze 148 zl. (nejvíce na stravu, 89 zl.). ZA, pob. Olomouc, CO, kniha č.633, s. 309, 337 a sine pag. Platy lékařů se pohybovaly ve větších městech mezi 500-600 zl., viz Johannes WIMMER, Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung. Fallstudien aus den habsburgischen Erbländern, Wien - Köln 1991, s. 39 a podobný obnos brali i světské profesory univerzit. Po josefinské reformě magistrátů bylo vyměřeno purkmistrům královských měst 600 zl., členům rady 400-500 zl., sekretářovi a protokolistovi 250 zl. František ŠVENDA, Čtvrtý hliněný obraz historie království českého a paměti města Králové Hradce nad Labem (...), rozdíl IV. 1780-1790, Hradec Králové 1814, s. 90. Správce klášterních statků třeboňských augustiniánů pobíral ročně bez deputátu 600 zl., účetní téhož kláštera 400 zl. KADLEC, Klášter, s. 287. Pomocný úřední personál jihlavského hejtmana pobíral v roce 1773 mezi 120-160 zl., hejtman sám měl roční příjem ve výši 1060 zl. MZA, B 1, kart. 762 dopis z 29. 10. 73. Tesařský či zednický mistr si mohl ročně vydělat kolem 100-120 zl. (denně 20-24 krejcarů). Jiří SEJBAL, Základy peněžního vývoje, Brno 1997, s. 259.

postupovali v průběhu své profesní dráhy skrze jednotlivé příjmové vrstvy (např. od kaplana přes faráře po děkana). Vzájemné srovnávání jako takové tím ovšem není metodologicky vyřazeno ze hry: Životní standart se velmi výrazně odrážel v materiální stránce života popisovaných vrstev a při podrobnějším studiu by se dal na základě inventářů, účtů či korespondence poměrně přesně zdokumentovat a bylo by možné provést preciznější komparaci.

Hledisko ekonomického kapitálu nám umožňuje odhalit strukturní souvislost mezi postavením měšťanstva a nižšího kléru.²⁹ Ta se týkala nejen shodného životního standartu, ale vychází i ze sociálního původu většiny kněží. Z toho důvodu je možné u nižšího duchovenstva mluvit o měšťanském habitusu, nebo lépe řečeno o habitusu středního stavu. Hranice příjmových skupin, které byly prezentovány v uvedené tabulce, směrem nahoru i dolů totiž představují zároveň vymezení měšťanské vrstvy jako takové. Menší příjmy než sto zlatých vykazovali poddaní (možná s výjimkou nejbohatších sedláků) a městská chudina, tedy naprostá většina společnosti. Naopak roční příjmy vyjadřované v tisících zlatých se týkaly převážně šlechty, a to jak světského, tak duchovního stavu (biskupové a nejvýnosnější kanovnické prebendy). Tato prostřední pozice byla pro životní praxi středních vrstev naprosto klíčová: Na jedné straně bylo cílem vymežit se hospodářsky, ale i morálně vůči vesnickému prostředí a ekonomicky nesoběstačným vrstvám, tedy obecně vůči světu hmotného nedostatku a omezené možnosti sociální mobility. Ke světu luxusu a rozmařilosti panoval naproti tomu ambivalentní vztah; vůči privilegiím na základě urozeného původu se člen středního stavu vymezoval svým vlastním výkonem či vzděláním, ale velmi výrazná byla též snaha po napodobování distinktivních rysů životního stylu šlechty.³⁰

²⁹ Na tuto skutečnost poukázala např. P. STUHLÁ: „Do jisté míry existovala souvislost mezi prostředím, z něhož farní duchovenstvo vycházelo, a stupněm úrovně materiálního zajištění – hodnoty pozůstalostí se pohybovaly v obdobných relacích jako u majetnějších měšťanů.“ Prachatický vikariát, s. 231.

³⁰ Analýzu středního postavení v sociálním prostoru moderní společnosti je možné najít u Pierra BOURDIEU v jeho slavné *Distinkci*, přičemž strukturní efekty vyplývající z této pozice jsou v zásadě podobné jako v případě stavovské společnosti. Maloburžoazie se snaží vymežit od dělnické třídy a dosáhnout lepšího společenského postavení, vůči nenucenému a na primátu formy oproti na funkčnosti založenému životnímu stylu (vyžadujícím určitý objem ekonomického a kulturního kapitálu) však vykazuje řadu deficitů. Tento fakt je zakrýván vyznáváním hodnot jako pílě, šetrnost a orientací na budoucnost místo okamžitého požitku. *Die feinen Unterschiede, především s. 519-530.*

Vázanost nižšího duchovenstva na pozice měšťanstva s sebou neslo vícero strukturálních efektů. Jedním z nich byla mocenská klasifikace (rovnost či nerovnost) jakýchkoli vztahů mezi kleriky a laiky, která předcházela sociální interakci. Duchovní tedy pouze při jednání s měšťanem jednal se sobě rovným.³¹ A dále, ono v pramenech často zmiňované „kněžskému stavu přiměřené zaopatření“, tedy suma stravovacích, oděvních a obecně spotřebních zvyklostí byl model životního stylu, založený na předobrazu měšťanstva. Pouze rámci tohoto středního stavu bylo konstruováno specifické rozumnění bohatství a chudobě: Žebravý řeholník či chudý klerik byli chudí pouze z hlediska této sociální skupiny - ale jejich zdroje, nebo alespoň možnost si je opatřit, představovaly stále nadbytek ve srovnání s životní úrovní a sociálními jistotami velké části nejnižších vrstev.³² Pouze z hlediska stavovsky specifického vnímání ekonomického kapitálu je tak nutné vnímat výpověď Ignáce Cornovy, podle kterého nebyl mezi jeho devadesáti spolunovici (ročníky 1755-57) až na jednoho žádný boháč, takže by si museli všichni mimo řád na své živobytí vydělávat, tedy byli „v pravém smyslu slova chudí“ (*buchstäblich arm*).³³

Dále zde bude pozornost zaměřena na vnitřní relace ve skupině středního stavu, konstruované s ohledem na příslušníky jezuitského řádu. V kontextu světského kléru představovaly roční výdaje na udržování jednoho jezuitského kněze, dosahující 300 zlatých, předepsaný minimální příjem pro držitele farního obročí. Jezuitský duchovní měl tedy bez starostí o hospodářský chod vlastního hospodářství od počátku zajištěn takový životní standard, který musel jeho vrstevník ve farní správě teprve postupně dosáhnout, což se ovšem v průběhu 18. století dařilo čím dál tím méně duchovním. Na druhou stranu je i v řádu vidět možné paralely mezi postupem v řádové hierarchii (od výkonu

³¹ STUHLÁ, Prachatický vikariát s. 231.

³² Když popsal olomoucký syndik Florián Loucký v polovině 18. století pamětihodnosti svého města, zmínil se u klášterů žebravých řádů o jejich hospodářské situaci. O františkánech konstatoval, že „ačkoliv sami žijí pouze z almužny, přesto almužnu soucitně rozdělují“ a o kapucínech: „Ač sami žijí pouze z almužen, přesto se u nich denně stravuje mnoho chudých.“ Libuše SPÁČILOVÁ– Vladimír SPÁČIL (ed.): Popis královského hlavního města Olomouce sepsaný syndikem Floriánem Josefem Louckým roku 1746. Olomouc 1991, s. 56n. Tyto zdánlivě paradoxní výpovědi je možné pochopit pouze na základě rozdílného chápání hmotného nedostatku pro různé sociální vrstvy. To je také patrné při jakémkoli bližším pohledu na platy, které byly určeny pro služebnictvo, čeled' či obyvatele špitálů a které se pohybovaly v řádu několika málo zlatých ročně.

³³ CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 17n. Mezi jeho spolunovici přitom bylo několik šlechticů i rodáků z městských *honoratiões*.

namáhavějších činností k prestižnějším) s kariérní dráhou běžného světského kněze.

V rámci řeholních institucí zaujímalo Tovaryšstvo z příjmového hlediska prostřední postavení.³⁴ Opět poukazuji na nutnost rozlišovat mezi majetkovým a příjmovým kritériem - cena panství nejbohatších premonstrátských kanonií dosahovala stejných hodnot jako majetek klementinské koleje, ale v případě jezuitů byl vyživován z podobného pozemkového vlastnictví dvojnásobný počet řeholníků. Příjmové kritérium také umožňuje vysvětlit oblibu piaristů a vlnu zakládání nových kolejí i v 18. století, tedy v době, kdy Tovaryšstvo nové fundace nezískávalo. Pro měšťany, kteří většinou měli největší zájem na otevření latinské školy představovali piaristé s téměř polovičními náklady na výživu jednoho profesora o mnoho výhodnější alternativu než konkurenční společenství řeholních kleriků. Existují také případy, kdy jezuité nadaci odmítli z jako nedostatečnou a tu posléze přijal žebrový řád.³⁵ Ale zpět ke střední pozici mezi ostatními řeholními formacemi: Podle mého názoru právě toto postavení umožňovalo jezuitům spojit výhody vyplývající z krajních pozic, ale zároveň s eliminací s nimi spojených nevýhod.

Středověké řády s rozsáhlým pozemkovým vlastnictvím byly sice hospodářsky soběstačné, ale z tohoto důvodu nemohly jako jiné náboženské instituce fungovat jako příjemci darů věřících, respektive nechtěly: pro preláty zasedající na zemském sněmu byla jejich finanční samostatnost prestižní věcí. Ekonomická situace žebrových řádů naproti tomu závisela na nadacích a darech elit, ale i ostatních vrstev obyvatelstva. Za to ovšem jejich konventy zaplatily částečnou ztrátou své autonomie a byly pokaždé odkázány na dobrou vůli zakladatele a jeho potomků, se kterým musely být udržovány dobré vztahy za cenu mnohých ústupků; opakování darů nebylo jakýmkoli způsobem právně vymahatelné.³⁶ Raně novověké Tovaryšstvo disponovalo v českých zemích sítí

³⁴ Rozdíly ve výši životních nákladů byly u jezuitů dány především množstvím bohaté stravy včetně dražších vín, která se lišila od skromnějšího jídelníčku příslušníků žebrových řádů. Na druhou stranu byly zvýšené náklady u „starých řádů“ (a movitějších farářů) způsobeny důrazem na reprezentaci, nákladnější oblečení i vybavení klášterů a far, a na pohostinství. Uvedené rozdíly v životním standartu jsou ostatně dodnes patrné na rozdílných dimenzích staveb náležejících jednotlivým řádům.

³⁵ Příklad Hostinného. Blíže viz: Pavel VLČEK – Petr SOMMER – Dušan FOLTÝN, Encyklopedie českých klášterů, Praha 1997, s. 232.

³⁶ Velice dobře na tuto skutečnost poukázal Martin ELBEL, Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. 18. století, Olomouc 2001, s. 65-67.

panství a dvorů, srovnatelnou s rozsahem pozemkových majetků mnišských řádů a řádů řeholních kanovníků. Zároveň ovšem existovala možnost mobilizovat potenciální dárce (a to nejen v případě mimořádných příležitostí jako byla stavba či obnova kostela či zbožná fundace) a tím vystoupit jako konkurence žebravých řádů na „trhu milodarů“.³⁷ Tato dvojakost, na kterou nebylo dosud v historiografii upozorněno, byla pravděpodobně jedním z důvodů úspěchu jezuitů; hrála ovšem pravděpodobně také roli v negativním stereotypu jezuity snažícím se jakýmkoli způsobem a pod pláštíkem zájmu o spásu bližního získat hmotné prostředky.

Na základě relace postavení jezuitů a měšťanů je možné se blíže zaměřit na otázku případného sociálního vzestupu, který mohl řád uchazečům o vstup nabídnout. Pokud ovšem vycházíme z toho, že největší díl jezuitů pocházel z vrstev *honoratiore*s a dobře zajištěného měšťanstva, je nutné konstatovat, že z ekonomického hlediska si vstupem do řádu syn z těchto vrstev nijak výrazně nepolepšil. K podobnému závěru ostatně došel Wolfgang Reinhard ve svém článku o církvi jako prostoru pro zvýšenou sociální mobilitu, kde kritizuje zažitou představu o možnostech církevní kariéry jako nejčastějšího sociálního vzestupu v rámci raně novověké společnosti. Ve skutečnosti ve většině případů nedocházelo u vstupu mladých mužů ke zlepšení sociálního statusu, ale pouze k potvrzení statusu, kterým disponovali na základě sociálního původu. K vysvětlení tohoto stavu Reinhard opakuje v literatuře běžnou tezi o důležitosti stavovsky přiměřeného zaopatření pro syny z početnějších rodin.³⁸

Jezuité sice mohli zajistit pro členy svého řádu poměrně slušný životní standard a tato skutečnost mohla být jedním z výrazných motivačních faktorů pro souhlas rodičů s řeholní dráhou syna, ale bylo by ovšem chybou jednostranně interpretovat vstup do řádu jako snadné řešení pro zaopatření „nadpočetných“ mužských potomků; nemalá část jezuitů neměla mužské sourozence či všichni nastoupili duchovní dráhu - u kandidátů akademické koleje ve Vídni to bylo celých 19%! Motivace jednání se v tomto případě nedají

³⁷ To se týkalo např. testamentů měšťanů, ve kterých se mohly jako příjemci prostředků objevit vedle sebe jak konventy žebravých řádů, tak jezuitské koleje (i když třeba ve formě kostelní nadace či odkazu pro bratrstvo), ale středověký řád s pozemkovým vlastnictvím bychom vedle nich asi hledali marně.

redukovat na ekonomický kalkul; vždyť rodina platila řádu za zajištění svého člena v naprosté většině případů podílem na dědictví. A hlavní nevýhoda řádového kléru vůči světskému spočívala v tomto kontextu v tom, že takto vložený majetek nemohla rodina po smrti svého člena nijak získat zpět. Navíc řeholník nemohl žádným způsobem přispět na rozdíl od držitele farního benefícia k podpoře svých příbuzných, např. ve formě přímé finanční podpory, zaměstnání příbuzných ženského pohlaví na faře či výchovou synovců. Je tedy evidentní, že za motivací ke vstupu do řádu musel stát jiný faktor, neboť není možné předpokládat, že by se větší množství sociálních aktérů dobrovolně rozhodlo snížit svůj sociální status.

Kulturní kapitál

Podle Pierra Bourdieu představuje kulturní kapitál vedle příjmu a majetku druhý základní princip diferenciací v moderní společnosti. Z hlediska vědeckého uchopení je však problémem kvantifikovat či jinak doložit možnost jeho směny s ostatními druhy zdrojů. To je možné snad jen u institucionalizované formy kulturního kapitálu, tedy vysvědčení a vysokoškolských titulů, podle toho, jaké výhody v konkurenci s ostatními jejich držitelům umožňují.³⁹ Vzhledem k ranému novověku je situace ještě komplikovanější, protože více než vzdělání strukturovala sociální prostor stavovská příslušnost, nicméně zvláště v 18. století hrálo vlastnictví různých druhů informačního kapitálu, což je jiný název pro popisovaný zdroj, postupně stále významnější roli.

Jednoduché přenesení na soudobou společnost zaměřeného sociologického modelu na vzdálenější minulost s sebou přináší ovšem více problémů. Role samotné institucionalizované formy kulturního kapitálu pro sociální status jedince je pro předmoderní období velmi nejasná. Pevná vazba absolvování studia na udělení titulu prakticky neexistovala a není jasná také jeho role ve společnosti - málokdy byl pro získání nějakého postu vysokoškolský titul vyžadován. A pokud, byla to z dnešního pohledu spíše formalita, například

³⁸ Wolfgang REINHARD, Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: Winfried Schulze (Hg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988, s. 333-352, zde hl. s. 342, 345 a 349.

jako v případě nutnosti doktorského titulu pro získání místa v kapitule, pro které ovšem hrály mnohem větší roli šlechtický původ a sociální kapitál. Přes obtížnou roli měření jeho role byla akumulace kulturního kapitálu nezbytným předpokladem pro kněžské svěcení a tedy i získání benefícia, byť obojí nebylo vázáno na zisk nějakého titulu, ba ani na kompletní absolvování teologických studií. Kandidáti byli pouze formálně prozkoušeni z několika disciplín a přes vzrůstající tlak na institucionalizaci celého univerzitního provozu bylo pouze na nich, jakým způsobem si potřebné znalosti opatří (znalost latiny, církevního práva, ritu a dalších praktických dovedností).

Pro doložení zásadního významu kulturního kapitálu pro pochopení pozice členů Tovaryšstva v sociálním prostoru je třeba poukázat na atraktivitu úřadů vázaných na vzdělání a jejich společenské prestiži, kterou žádný jiný řád v českých zemích nabídnout nemohl. Jedná se o posty profesorů na univerzitě a gymnáziu či správců konviktů a seminářů. Pro srovnání - v protestantských částech Německa se při dělení obyvatelstva měst podle společenského postavení (*Rangordnung*) do 4 kategorií ocitli hned v první vedle radních a syndika právě nositelé akademických titulů, ve druhé vedle kupců a členů vnější městské rady učitelé na latinské škole.⁴⁰ Podobně bylo po zrušení řádu roku 1777 v Brně stanoveno, že regenti šlechtické akademie (která se vyvinula z konviktu v Olomouci) mají při procesí Božího těla místo za šlechtou a důstojníky, ale před magistrátem.⁴¹ Za existence Tovaryšstva nebyla sice tímto explicitním způsobem prestiž zmíněných úřadů na veřejnosti manifestována, bylo by ovšem naivní si myslet, že z toho důvodu nebyla vnímána.

Dokladem výše postulované teze o roli vykonávaných úřadů jsou i důvody ke vstupu uváděné samotnými (ex)jezuiti. Z jejich hlediska hrála největší roli vedle možnosti působení v zámořských misiích právě vědecká a pedagogická činnost. Ignác Cornova sám přiznává, že vstoupil do řádu, protože se mu to „zdálo jedinou možnou cestou k podobnému učitelskému místu“, jaké zastával jeho obdivovaný profesor na malostranském gymnáziu, a podobných vyjádření je možno po zániku řádu doložit více.⁴² Vstup do jezuitského řádu znamenal

³⁹ JURT, Pierre Bourdieu, s. 101.

⁴⁰ Horst MÖLLER, Fürstenstaat oder Bürgernation. Deutschland 1763-1815, Berlin 1998, s. 129.

⁴¹ MZA, B 1, kart. 773, i. č. 12, nařízení z 15. 3. 1777.

⁴² CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 26.

jedinečnou možností věnovat se pedagogické či vědecké práci při současném celoživotním zajištění a oproštění od existenčních starostí, které se nevyhýbaly ani bohatším vrstvám společnosti. Nesmíme zapomínat, že institucionální oporu měla věda v polovině 18. století v českých zemích stále převážně v církevních řádech. Tato opora byla zrušením Tovaryšstva zlikvidována, což se projevovalo lítostí mladých členů řádů, kterým tím byla podstatně ztížena či přímo znemožněna jejich případná dráha univerzitního profesora.⁴³

Právě monopolní postavení ve vzdělávacích institucích bohatě vyrovnávalo nižší ekonomické zajištění pro členy Tovaryšstva ve srovnání se středověkými řády s pozemkovým vlastnictvím. Právě důraz na trvalou akumulaci kulturního kapitálu u všech jeho členů je umožňuje posunout výše v kapitálové hierarchii sociálního prostoru. Právě tento element se podle mého názoru zásadním způsobem podepsal na zájmu o vstup do řádu, který několikanásobně převyšoval nabídku. Viděno širěji, vstupem do prestižní organizace, která své členy pečlivě vybírala, zúročili synové často pracně nashromážděný sociální, kulturní a symbolický kapitál svých otců či předků a - co je klíčové - zároveň ho v rámci svých vlastních životů pojistili před výkyvy nejisté světské kariéry.⁴⁴ Ovšem syn nebo bratr jezuita (či obecně kněz v dobrém postavení) zároveň fungoval jako trvalé potvrzení nejen svého sociálního statusu, ale i celé rodiny. Ta totiž působením rodinného příslušníka v církevní instituci „inkasovala“ symbolický zisk v podobě garance intenzivnější participace na posvátném.

Pokud se nyní vrátíme k otázce pozice jezuitů v sociálním prostoru a z ní vyplývajících strukturních jevů, musíme zohlednit roli právě kulturního kapitálu. Protože tento zdroj stál ve velké míře za prestiží řádu, je možné jeho členy zařadit mezi funkcionální elity raně novověké Evropy. Tento pojem je sociální historiografií v rámci pozdního středověku a novověku užíván pro ty

⁴³ Jedinečným příkladem je Leopold Šeršník, který se musel poté, co marně hledal v Praze dva roky nějaké místo, vrátit proti své vůli do svého rodného, ale provinčního Těšína. Milan KUDĚLKA, Leopold Jan Šeršník (1747-1814). Život a dílo. Ostrava 1957, s. 56-58. Výhody či nevýhody řeholníků jako učitelů shrnuje CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 226-232.

⁴⁴ Vztah mezi sociálním vzestupem, rolí kulturního kapitálu a řeholní dráhou v bohatších řádech se dá doložit na příkladu rodiny Dientzenhoferů, kdy se v první generaci, tedy u dětí úspěšného stavitele Kryštofa, klade důraz na dosažení vzdělání, takže Kilián Ignác je absolventem pražské filosofické fakulty. V druhé generaci vstupují nejméně čtyři z jeho synů z celkem 15 dětí (!) do duchovních řádů

sociální skupiny, které za svůj vysoký společenský status nevděčily ani rodovému původu, ani kumulaci ekonomického kapitálu, ale vzdělání a na základě něho získaných kompetencí. V pozdním středověku se jednalo především o kleriky, pro které byla činnost duchovního pouze jednou z možností živobytí. Absolvent latinské školy či artistické fakulty mohl před přijetím svěcení vykonávat funkce písaře, notáře, sekretáře, učitele atd.⁴⁵ Výhodou jejich postavení byl zvláštní právní status, který je vyčleňoval z pravomocí patrimoniální, ale i městské správy. V průběhu raného novověku částečně na místo kleriků nastoupili absolventi právnických fakult množících se univerzit, protože pro vykonávání činnosti v rámci rozrůstajícího se správního aparátu státu, měst a panství byla vyžadována specializace.⁴⁶ Funkcionálním elitám přináší důležitý podíl na procesu vzniku moderního státu, ze sociálního hlediska se skupina graduovaných stala v 18. století jádrem „nového měšťanstva“ (kam ovšem zároveň náleží nově nobilitovaní), které se postupně začíná vymaňovat z rámce tradiční stavovské společnosti. Místo na rodovém původu je založeno sebevědomí této skupiny na výkonu a získaných zásluhách, které zároveň slouží jako vymezení vůči světu dvorské šlechty a na druhou stranu vůči nižším sociálním skupinám. Vzájemná propojenost existovala mezi stavem učených a městskými elitami, ze kterých se většina příslušníků funkcionálních elit rekrutovala. Ke kumulaci potřebného množství kulturního kapitálu je totiž nutná investice v podobě času, a tedy potřeba oproštění ekonomických tlaků a od nutnosti zajistit své živobytí. To bylo možné pouze v lépe situovaných rodinách a z toho důvodu se funkcionální elity vyznačovaly určitou uzavřeností.

Vedle úředníků, právníků, profesorů a lékařů náleželo k funkcionálním elitám v protestantských částech Německa i evangelické duchovenstvo. To si nárokovalo v rámci společnosti univerzální sociální kompetenci, která přesahovala úzký rámeček pastoračních povinností. Duchovní vystupovali jako

(dva benediktini, augustinián a jezuita), což přináší jak možnost jejich zajištění, tak potvrzení prestiže rodiny. WURZBACH, Lexikon, sv. 6, s. 308.

⁴⁵ V kontextu sociální mobility kleriků o této otázce viz Dieter SCHELLER, Patronage und Aufstieg im Niederkirchenwesen, in: Günther Schulz (Hg.): Sozialer Aufstieg. Funktionselitens im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, München 2002, s. 321n. V ostatních příspěvcích sborníku je též možné najít informace k různým podskupinám v rámci funkcionálních elit.

spisovatelé, publicisté, reformátoři či vychovatelé. Klíčová byla role duchovních na venkově, kde působili jako „misionáři“ měšťanských hodnot a racionálního vedení hospodaření.⁴⁷ Německá historička Luise Schorn-Schütte vyvrátila představu o pouze „farním“ původu evangelických pastorů tím, že nejméně polovina duchovních pocházela z rodin úředníků, právníků, radních či lékařů, v menší míře pak kupců a řemeslníků.⁴⁸ Přes specifické vědomí svého vlastního úřadu tvořili pastoři s těmito vrstvami sociální propletenec, který se realizoval hlavně sňatkovou politikou.

Podobný způsob upevňování sociálních vazeb kléru v rámci funkcionálních elit není možné samozřejmě pro katolické duchovenstvo předpokládat. Na druhou stranu, tato vazba byla v katolickém prostředí vytvářena vokacemi a původem jezuitů z funkcionálních elit, jak jsme viděli výše u noviců přijatých ve Vídni. Pro tuto vazbu platí stejné hledisko jako u hledání nevěsty pro evangelické pastory v rámci sociálně blízkých či alespoň rovnocenných skupin - řeholní společenství muselo být dostatečně atraktivní, muselo tedy nabídnout lepší nebo stejný sociální status, jaký zaručovala skupina výchozí. Překonání úzkého stavovského hlediska duchovenstva, daného historiograficky např. vymezením předmětu u církevních dějin, může pomoci poukázat na dosud opomínané souvislosti.⁴⁹ Zde bude poukázáno na dvě následující.

Blížkost jezuitů a ostatních skupin funkcionálních elit v rámci sociálního prostoru je možné dokumentovat na příkladu kulturních praktik a distinktivního životního stylu, což jsou základní projevy habitusu. Pro proměnu funkcionálních elit v rámci ranného novověku byl klíčový proces profesionalizace. Ta byla založena na dvou pilířích - jednak na (převážně univerzitním) vzdělání, jednak na racionalizaci výkonu úředních činností.

⁴⁶ Zároveň se stal požadavek vzdělání platným i pro šlechtu a v některých oblastech je možné naopak pozorovat rearistokratizaci a uzavírání vůči vzdělaným měšťanského původu (nejvyšší úřady, důstojnický sbor a vyšší duchovenstvo).

⁴⁷ Michael MAURER, *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815)*, Göttingen 1996, s. 18, 35, 208-212.

⁴⁸ Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*, Gütersloh 1996, ve shrnutí hlavně s. 19, 97 a 150n.

⁴⁹ Podobným způsobem je v německé historiografii velmi rozšířená dichotomie mezi protestantským duchovenstvem, které se zařadilo díky své desakralizaci do měšťanské společnosti a katolickým klérem, který se štepí na vyšší, aristokratický, zatímco „jednoduší faráři a mniši se rekrutovali z vesnického prostředí“, což samozřejmě není pravda. MAURER, *Die Biographie des Bürgers*, s. 36. Katolickému kléru je tak implicitně upřen podíl na procesech, vedoucích k proměnám nového měšťanstva.

V rámci byrokratického provozu byl postupně prosazován systém s jasně stanovenými pravidly vyřizování normativ i žádostí, spolu s důrazem na důkladně vedená a archivovaná akta. Tento proces vyžadoval hierarchickou strukturu úřadů s jasně stanovenými kompetencemi. Jako základní motivační faktor výkonnosti celého aparátu fungovalo povyšování v rámci stanovených kariérních cest na základě spolehlivosti a odbornosti, přičemž vše bylo „korunováno“ sociální jistotou doživotního zajištění ve formě penze. Profesionalizace vedla u dotčených skupin k vytvoření specifické skupinové identity a prosazovaných hodnot a norem, který se dá označit jako úřednický étos (*Beamtenethos*).⁵⁰

Prakticky všechny tyto aspekty je možné najít i u jezuitského řádu už od jeho počátků. Důraz na univerzitní vzdělání řádových kněží, o to i v teologii, byl velmi radikální v době, kdy k vysvěcení stačilo absolvování latinské školy. Také propracovaným systémem hierarchie a kompetencí jednotlivých úřadů se Tovaryšstvo odlišovalo od ostatních řeholních formací; níže bude prezentován systém „kariérního postupu“ v rámci řádové struktury. Určitá byrokratizace je dodnes patrná při srovnávání archivních fondů, zvláště vzhledem k zachovaným písemnostem žebrevých řádů.⁵¹ Domnívám se, že právě tato podoba profesionalizace, v zásadě určitého pragmatismu, vedla k úspěchu a prosazení řádu v rámci konfesionalizace. Ovšem i později hrál tento způsob fungování řádu roli. Rezignace na některé v mnohých očích „neracionální“ aspekty klášterního života, jako např. chórovou modlitbu, mohla být hlavně v 18. století vysloveně populární a Tovaryšstvo tak mohlo těžit ze své image užitečné a době přiměřené instituce.⁵²

Základními ctnostmi vyznávanými novým měšťanstvem byla píle, pracovitost a s ní spojené vedlejší pozitivně konotované vlastnosti jako schopnost plánovat a využít čas či pořádkumilovnost. Fixace na využití času a pracovitost je v této souvislosti logická, protože pouze díky těmto vlastnostem bylo možné kumulovat kulturní kapitál, který není možné od stavovských

⁵⁰ Michael STOLLEIS, *Staat und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, kapitola *Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)*, Frankfurt am Main 1990, s. 197-231.

⁵¹ Josef SVÁTEK, *Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy*, in: *Sborník archivních prací* 20 (1970), s. 505-624.

privilegií či majetku dědit, a tak právě na těchto vlastnostech stál sociální vzestup funkcionálních elit. Vysoké hodnocení práce bylo spojeno s vymezením se vůči způsobu života dvorské šlechty, který byl ze strany středních vrstev vnímán a kritizován jako plný plýtvání. Vůči aristokratickému pohrdání prací bylo postaveno vnímání práce jako ctnosti, které vedlo k důrazu na zásluhy o povznesení státu, společnosti apod.⁵³

Podobným způsobem se vůči luxusu a životnímu stylu nejbohatších vrstev společnosti vymezovali i jezuité, kteří ve svých vlastních očích vyznačovali uměřeností v konzumu.⁵⁴ Důraz na píli, hlavně při studiu, a racionální využití času byl členům řádu též vlastní. V této souvislosti je možné citovat z dopisu bývalého provinciála české provincie vídeňským úřadům, ve kterém mimoděk prezentuje specifickou stupnici hodnot, v zásadě podobných těm, které vyznávalo nové měšťanstvo:

„Sice mě mrzí, že Tovaryšstvo zaniklo, přesto se podřizují božské Prozřetelnosti, jejíž soudy jsou nevyzkoumatelné. Moje největší bolest je nyní pouze v tom, na co musím pomýšlet; totiž že pokud nebude (řádový) dorost udržován skrze léta zkoušení a vyučování, a tím tedy zkoušeny a posilovány ctnosti a vědy, je nutné se již nyní obávat nedostatku schopných mužů, protože ctnosti i užitečné vědy musí být dlouhodobou námahou a prací získávány a stálou pílí a cvičením zachovávány a rozmnožovány.“⁵⁵

Jak bude dále ukázáno, v sebevědomí jezuitů hrálo, podobně jako u úředníků či jiných příslušníků funkcionálních elit, klíčovou roli vnímání vlastní vykonávané činnosti (pastorace i výchovy) jako něčeho užitečného pro veřejné blaho. V této souvislosti je klíčové používání slova *zásluhy* (*Verdienste*, *merita*), tedy určité morální hodnoty, která je výsledkem nezištné práce pro celek, a která si zaslouží veřejně viditelnou odměnu.

⁵² F. X. Bronner popisuje ve své zmiňované autobiografii své otřesné zážitky z chórové modlitby v benediktinském klášteře, kam vstoupil s přemlouváním, že pokud se bude věnovat profesorské dráze, nebude se muset chórového zpěvu účastnit. *Leben von ihm selbst beschrieben*, s. 290.

⁵³ Mentalitu nového měšťanstva rekonstruuje ve své výše citované práci *Die Biographie des Bürgers* německý historik Michael MAURER. Zde čerpáno hlavně z textu na s. 17-22, 234-46 (měšťánské ctnosti) a 378-426 (hodnocení práce).

⁵⁴ Například v anonymní obhajobě jezuitského řádu kladl na toto vymezení důraz člen hornoněmecké provincie hrabě Friedrich von REIFFENBERG (*Critische Jesuiten-Geschichte ...*, Franckfurt am Mayn und Maynz 1765), když například popisuje „chudou“ stravu, oblečení a vybavení cel, což se mělo týkat i představených; zdůraznil že i v pokojích samotného řádového generála by se marně hledaly zrcadla či tapety, tedy výrazné atributy šlechtického luxusu; s. 516-534.

⁵⁵ AVA, *Alter Kultus, Jesuiten in genere*, kart. 843, dopis provinciála z 24. 9. 1773.

Zařazením členů jezuitského řádu do funkcionálních elit je možné poukázat ještě na druhou souvislost. Funkcionální elity, byť rozdílným způsobem podle konfesijního prostředí, hrály v druhé polovině 18. století zásadní roli při rozvoji nových forem společenského kontaktu (salón, učená společnost), založeném na odbourávání stavovských přehrad, a tím hlavními nositeli a propagátory osvícenství. Senzibilita pro nové ideje, šířená ve vrstvách, které zároveň do určité míry tvořily základnu pro vokace jezuitského řádu, se tedy dotýkala těch, kdo hodlali vstoupit do řádu, už v rámci primární socializace, v rodině. To se také plně projevilo u generace jezuitských noviců a scholastiků v období po zrušení řádu, hlavně v 80. letech 18. století. Právě tento netypický pohled umožní překonat dosavadní vnímání osvícenství a jezuitského řádu jako něčeho protikladného a vytvoří předpoklady pro komplexnější rozumění jinak obtížně vysvětlitelných ambivalentních jevů.

Struktura jezuitského řádu

V sociálních dějinách zaměřených na vytváření kolektivních biografii má pro určení sociální mobility ústřední místo zpracování sekvence zastávaných profesních pozic, tedy podoba profesního růstu.⁵⁶ To koresponduje s významem, jaký přikládá Pierre Bourdieu studiu kolektivních i individuálních životních drah v rámci sociálního prostoru. K pochopení skutečného postavení zkoumané entity je totiž nutné vzít v úvahu historickou dimenzi, tedy způsob, jak byla daná pozice dosažena. Ve své práci o moderní francouzské společnosti tak například Bourdieu u maloburžoazní třídy rozlišuje dvě frakce, totiž stoupající (např. zaměstnanci ve službách) a sestupující (řemeslníci a maloobchodníci) maloburžoazii, a to podle toho, v jaké pozici jejich sociální trajektorie jsou v okamžiku zkoumání zachyceny.⁵⁷ „Biografická dimenze“, jak Bourdieu historii nabývání různých kapitálových sort u jednotlivců či sociálních skupin nazývá, hraje zásadní význam ve zkoumání získaných dispozic: právě souhrn minulých zkušeností, tedy úspěchů či zklamání tvoří rámec, ve kterém habitus produkuje očekávání do budoucna, a tím i strategie jednání.

⁵⁶ SCHRÖDER, Lebenslauf und Gesellschaft, s. 11.

⁵⁷ BOURDIEU, Die feinen Unterschiede, k sociální dráze s. 187-192, k maloburžoazii s. 531-572.

Na první pohled se zdá, že pro Tovaryšstvo Ježíšovo, či pro jakékoli řeholní řády nemůže tento přístup fungovat. Je sice možné z pramenů vyčíst, jaké úřady či hierarchická struktura byla dané organizaci vlastní, ale v zásadě chybí hlavní předpoklad: boj o kapitál. Jezuitský řád není možné vnímat jako hrací pole, ve kterém se utkávali konkrétní jedinci, podobně jako tomu může být v různých profesních, politických či zájmových organizacích. Naopak, základním principem úspěšného fungování řádu musela být neustálá kooperace a zaměření se na prospěch celku; lidem, kteří podle této maximy nejednali, hrozilo vyloučení.

Ovšem i na tuto nepopíratelnou skutečnost nabízí Pierre Bourdieu odpověď, kterou vypracoval na základě svého studia vztahů uvnitř tradičních společností, a která podle něho umožňuje mimo jiné vysvětlit janusovskou povahu fungování náboženských institucí. Podle něho je nevhodnějším nástrojem analýzy neekonomického jednání, nepochopitelného zvláště v rámci současné kapitalistické společnosti, teorie symbolických statků. Podle ní můžou určité instituce (rodina, církve, některé zájmové spolky) fungovat pouze díky tomu, že v nich existuje dvojí pravda, a to explicitní, která má svůj základ v „ekonomii“ oběti a nezištnosti, a implicitní, fungující podle běžných měřítek hodnoty statků a služeb, která je ovšem zároveň neustále popírána.⁵⁸ Žádná náboženská instituce explicitně nefunguje v modu účelnosti a maximalizace zisku, a to i třeba v podobě prestiže u věřících, protože by tím popřela své proklamované zásady. Pro historika tím vzniká nutnost vytvořit s co největší opatrností takový popis sociálních mechanismů, které by vysvětlily chování historických aktérů, ovšem s tím, že samotní aktéři by pravděpodobně takto nikdy situaci nepopsali. Pozornost musí být ovšem věnována stejným způsobem oné první, explicitní a v pramenech obsažené pravdě náboženských kategorií, metafor a modu nezištného působení. Při tom je nutné se obezřetně vyhnout takovému úhlu pohledu, jaký je dnes běžný v obecném povědomí či některých médiích s ohledem na náboženské instituce (který se ovšem částečně objevoval v dobové publicistice, a v souvislosti s jezuitou v prvé řadě): Totiž že něco je jejími představiteli říkáno a zastáváno,

⁵⁸ Podrobnosti viz BOURDIEU, *Teorie jednání*, s. 121-151, a zvláště s. 145; reakce nejmenovaného francouzského biskupského sekretariátu na dotaz, zda přesun biskupa na jiné místo (pravděpodobně do

ale ve skutečnosti je to přetvářka, která má za cíl zakrýt jejich pravé snahy o maximalizaci moci a bohatství. Badatel musí přijmout, že dvojkolejnost či dvojnáčnost je základním znakem habitusu představitelů náboženských institucí.

Pokud se tedy vrátíme k biografické dimenzi struktury jezuitského řádu, nabízí se dvě základní otázky, na které dosavadní bádání nenabízí žádnou odpověď; částečně proto, že tyto otázky ani nebyly položeny. Nejprve, zda je možné vysledovat v drahách konkrétních jezuitů nějaké pravidelnosti, které by umožnily rekonstruovat kolektivní biogramy řádových členů. Druhá otázka s předchozí úzce souvisí: Kdo a za jakých okolností měl naději na získání vrcholového řádového úřadu (managementu)?⁵⁹ Pokud nejde při analýze vnitřní struktury řeholních institucí uvažovat v rozměrech ekonomického kapitálu, pak v rámci řídicích funkcí je možné bezesporu identifikovat dimenzi kapitálu symbolického (prokazovaná úcta), ale hlavně mocenskou dimenzi. Jezuitský představený nemohl shromažďovat materiální zdroje a prezentovat je v symbolické podobě, ale měl možnost rozhodovat o svých podřízených. Moc nad druhými je velmi významným sociálním zdrojem. V centru pozornosti tedy stojí otázka implicitního fungování řádu, otázka reprodukce jeho struktury.

Odpověď na uvedené otázky nenajdeme z logiky fungování náboženské instituce v normativních pramenech, jako např. v Konstitucích; tím nechci popírat jejich význam pro historikovu práci. Samotné implicitní fungování nám může odhalit spolehlivě pouze empirie, zachycená v pramenech. Těch je k problematice vykonávaných úřadů a činností jednotlivými členy pozhnaně, což umožňuje rekonstruovat dráhu každého jezuita. Pro zodpovězení výše položených otázek je nutné se vyhnout pouhému přepisování údajů z řádových katalogů či apologeticky laděných elogií, získat relevantní data a ty uvést ve vzájemnou souvislost. Řádovou strukturu a její fungování je možné odhalit pouze tak, že analyzujeme veškeré pozice všech řádových členů v jednom momentě a do této sítě promítneme biografickou dimenzi, tedy dosavadní dráhy jednotlivců.

větší diecéze) znamenal jeho povýšení: „Dá se to tak samozřejmě říct, my ale slovo povýšení příliš nemilujeme. Řekněme spíš uznání.“

⁵⁹ Slovo *management* považuji z dnešního hlediska za výstižný překlad spojení, které mělo vystihnout, že dotyčný člen řádu je schopen řídit řádové domy, a které se používalo v řádových katalogích (*ad gubernandum* či *ad regendum nostrorum et externorum*).

Ideálním pramenem pro tuto analýzu je triennální katalog, vypracovávaný představenými kolejí v intervalu tří let; poslední pochází z roku 1770.⁶⁰ Tento soupis obsahuje veškeré podstatné informace o členech řádu. V jeho první části (*catalogus primus*) přináší základní data o dotyčné osobě a její dosavadní činnosti a úřady. Druhý díl přináší charakteristiku osob v podobě intelektových a morálních vlastností a talentu pro další funkce, kterou sestavili přímí nadřízení, rektora popsal jeho zástupce. Tento jedinečný pramen nebyl v dosavadní historiografii využit, a to platí hlavně pro jezuitské historiky. Jeden z nich, László Szilas, jeho možnost využití pro statistické účely odmítá a konstatuje, že tento dokument „v sobě nemá nic zraňujícího“ a že „obsahuje jenom to, co každý o druhém po několika měsících společného života stejně věděl“.⁶¹ Naprosto ovšem pomíjí skutečnost, že údaje zvláště v této druhé části je třeba číst jako posudky kvalit jednotlivce, které ukazují na vnímání ze strany nadřízených, kteří rozhodovali o dalším osudu dotyčného. Údaje v katalogu jsou často schematické, svědčí o různé míře znalostí podřízených (to se týká zvláště velkých kolejí), ale dokazují existenci implicitních mechanismů obsazování řádových úřadů. Jedná se pravděpodobně o první pokus popisu jezuitského řádu tímto způsobem, z toho důvodu je nutné počítat s otevřeností vůči korekturám, případně falzifikacím. Je ještě nutné zdůraznit, že načrtnutý obraz ovšem platí primárně pro českou provincii na konci její existence, situace v dřívějším období a v ostatních územních celcích řádu mohla být v jednotlivých bodech odlišná.

Pro strukturální analýzu je nejprve nutné vyčlenit z množství činností uváděného u každého kněze ty klíčové, jinak se nedá s údaji smysluplně pracovat. U každého jedince je tak třeba klasifikovat jeho primární úřad, který zakládal jeho pozici ve struktuře. Sekundárně vykonávané činnosti většinou tuto situaci nijak neměnily a v naprosté většině byly standardním doprovodným znakem primárních úřadů. Tak bylo běžné, že profesor rétoriky byl zároveň vedoucím mariánského bratrstva studentů, ministr prefektem kostela, prefekt

⁶⁰ *Catalogus triennalis*, AHSI, Boh. 86-88. Velkou část údajů tohoto katalogu přináší příloha. V dalším textu je z praktických důvodů rezignováno na konkrétní citace, katalog sám obsahuje jmenný rejstřík, který umožňuje ihned hledanou osobu nalézt. Komplexní rozbor řádových katalogů, včetně triennálního, přináší L. SZILAS, Die österreichische Jesuitenprovinz, s. 98-104.

gymnázia historikem koleje apod. Pokud je u některého řeholníka uváděn pouze sekundární úřad (např. odpolední kazatel, zpovědník spolubratří) je to jasný signál, že dotyčný byl pro stáří či nemoc neschopen vykonávat náročnější činnosti.⁶²

Pro pohyb jednotlivých jezuitů v rámci struktury se dají vystopovat určité zákonitosti, které se dají zobecnit. Každé místo v ní bylo tvořeno kombinací věku a schopností jednotlivce, které se podle toho, jak je doposud hodnotili představení, mohly projevit v dosavadní dráze. Každý prvek mřížky tak v sobě obsahoval nejen normativy týkající se realizace konkrétních úkolů, ale byl „nabit“ souhrnem očekávání dalšího postupu. Obecně totiž platilo, že starší jezuité měli nárok na činnosti méně fyzicky náročné, které byly ovšem vnímány jako prestižnější a byly často spojeny s rozhodovacími pravomocemi či alespoň širšími kompetencemi.

První období kněžské kariéry (od ukončení tercionátu zhruba po slavné sliby, tedy 35 let) tak bylo naplněno množstvím rozmanitých úkolů. V rámci pastorační práce měli za úkol exhortační (ranní kazatelé) kromě zpovídání vykonávat nedělní katechezi, a ve všední dny navštěvovat špitály, věznice a městské školy. Neméně bylo pracovní vytížení novokněží, kteří vyučovali na gymnáziích; k samotné výuce a přípravu na ni přicházelo organizování divadelních her, vedení bratrstva studentů, jejich zpovídání a jeden z profesorů většinou působil jako vedoucí kůru a pomocník regenta semináře, což znamenalo povinnost prakticky neustálého dohledu nad svěřenými stipendisty.⁶³ Nejmladší kněží se také museli zhostit ne příliš příjemného úkolu sběru almužen pro profesní dům, které probíhaly v určitou dobu při všech kolejích.⁶⁴

⁶¹ Tamtéž, s. 101.

⁶² Podobným způsobem klasifikoval činnosti na primární a sekundární (*hauptamtlich a nebenamtlich*) L. SZILAS, tamtéž, s. 140-143, a to s cílem vypočítat, kolik *patres* rakouské provincie náleželo k třem hlavním skupinám řádové činnosti: školství, pastorační a interní řádové práci.

⁶³ Kriticky o vytížení gymnaziálních profesorů divadlem a dohledem v semináři u I. CORNOVY, *Jesuiten als Gymnasiallehrer*, s. 119 a 143, přičemž svědectví je o to cennější, že dotčené činnosti a úřady znal tento exjezuita z autopsie. Pomocník regenta (*preses*) tak musel např. ráno v šest hodin dohlédnout na to, zda už všichni seminaristé vstali, musel kontrolovat jejich přípravu do školy, doprovázel je na vycházkách. Pokud se večer *preses* chtěl zabrat do vlastního studia, často byl při tom seminaristy rušen.

⁶⁴ Při profesním domu měl na starosti hlavně sběr almužen hlavně jeho prokurátor, přičemž tato funkce nebyla vnímána jako prestižní a zastávali ji buď novokněží nebo kněží, kteří jinak funkci prokurátora nevykonávali a neměli tedy s hospodářstvím potřebné zkušenosti. Zmínku o sběru

V následujícím období (mezi 35 a 45 lety) prožívali jezuitští kněží akmé své veřejné činnosti. V tomto věku mohli působit jako univerzitní profesori, prefekti gymnázií, v rámci pastorace pak jako misionáři či jako hlavní kazatelé jezuitských či farních chrámů s rozsáhlým obecnstvem. Ve věku mezi 45 a 50 už je obvyklé, s výjimkou stálých misii a vedení zbožných bratrstev, stáhnutí se z veřejného působení a činnost starších jezuitů se tak soustřeďuje na řízení řádových domů, duchovní doprovázení mladších spolubratrů či v případě zdravotních problémů je možné zproštění jakýchkoli povinností. Podrobnosti věkového rozvržení přináší následující tabulka:

Tabulka 2. Věkové zastoupení jednotlivých úřadů v české provincii Tovaryšstva Ježíšova v roce 1773

úřad	věkový průměr	věkový rozsah	počet
exhortátor	33	30-40	38
profesor na gymnáziu	35	30-44	52
sváteční kazatel	36	32-45	40
výchova (seminář, hofmistr)	38	31-50	19
nedělní kazatel	42	36-52	43
prokurátor	43	31-57	32
univerzitní profesor	44	33-52	31
misionář	45	30-63	34
polní kaplan	50	36-69	23
prefekt gymnázia	50	40-57	16
ministr koleje a rezidence	52	38-69	26
preses bratrstva	53	40-69	22
superior rezidence a misie	55	41-69	13
zповědník a sekundární funkce	56	46-74	27
regent semináře a konviktu	58	48-65	20
rektor	62	52-78	20
nemocen, bez úřadu	69	56-78	11

Kategorie profesní dráhy

Cílem personálního managementu jakékoli organizace je maximálně využít potenciál svých členů. Základním předpokladem k tomu je prozkoušení

almužen jinde obsahuje diárium rektora litoměřické koleje od r. 1757, SÚAr, JS, rkp. 24, záznam k 11. 8. 1773. O nepopularitě výběru almužen, který byl delegován mladším řádovým členům a hlavně

v různých činnostech a zjištění jejich schopnosti. Podobně bylo pro jezuitský řád důležité zajistit u každého člena přijetí skupinové identity, ale i rozpoznat nadání ke konkrétním řádovým funkcím.⁶⁵ K tomu sloužil téměř dvacetiletý proces vedoucí od noviciátu až ke slavným slibům, který v sobě zahrnoval nejen studium, ale v období krátce po přijetí kněžství velmi časté střídání různých činností a míst. Po složení těchto slibů se již dá u každého kněze rozeznat tendence ke stabilizaci a specializaci na specifickou činnost. Její vykonávání bylo realizováno v určitých úřadech jdoucích po sobě, což se dá označit jako „profesní růst“. Okruhů činností, vykonávaných mezi 30-50 rokem života každého kněze, bylo zhruba pět: dráha univerzitního profesora, kazatele, gymnaziálního učitele, misionáře (a polního kaplana) a hospodářského správce (prokurátora); pokud se podíváme na výše uvedenou tabulku, tak zjistíme, že zdaleka nejvíce bylo v provincii kazatelů (121 kněží).

Rozdělení na profesní dráhy v sobě ovšem skrývá výraznou hodnotovou nerovnost. Pokud vezmeme za cíl jakékoli kariéry zisk manažerského postu a tento předpoklad aplikujeme s opatrností na raně novověké Tovaryšstvo, tak vychází jednoznačně, že tato možnost byla vyhrazena především pro bývalé univerzitní profesory a v mnohem menší míře pro dřívější kazatele, ale pro zbylé tři okruhy řádových funkcí prakticky přicházela v úvahu pouze za výjimečných okolností.⁶⁶

laickým bratrům viz ELBEL, *Bohemia Franciscana*, s. 61.

⁶⁵ Kriticky se v tomto bodě vyslovuje Ignác Cornova, podle kterého někdy byli jeho spolubratři delegováni k činnostem, na které nestačili, nebo které neodpovídaly jejich zaměření a klade si otázku, proč tomu tak bylo. Záměr to byl podle něho pouze v několika případech před zánikem řádu, kdy si tak chtěl řádový management zajistit podporu u vlivných osob tím, že na určitá místa dosadí oněmi osobami protěžované řeholníky. Jinak přehmaty přičítá spíše neznalosti jednotlivých jezuitů u provinciála, který o jejich dráze rozhodoval. Cornova sám vypráví, že provinciál, když blíže poznal jeho schopnosti, se mu omluvil za to, že stále ještě vyučuje poezii, když jeho schopnosti odpovídají prestižnějšímu postu profesora repetentů a slíbil mu nápravu, ke které ovšem pro známé události nedošlo. *Jesuiten als Gymnasiallehrer*, s.156-159. Uvedená skutečnost je pochopitelná - provinciál rozhodoval o umístění více než tisíce lidí, které měl možnost poznat (hlavně mladší ročníky) pouze při svých každoročních krátkých vizitacích řádových domů.

⁶⁶ Tabulka byla sestavena na základě rozboru zastávaných postů u lidí, kteří v r. 1773 vykonávali řídicí funkce. Tři z nich nemohli být zařazeni do žádné dráhy, protože začali vykonávat řídicí funkce téměř bezprostředně po skončení terciónátu. Do skupiny *řízení provincie* byli zařazeni: Provinciál, jeho sekretář, prokurátor provincie, novicmistr, oba právní zástupci české provincie (*agens causarum*), teologický poradce pražského arcibiskupa a královhradeckého biskupa, direktor biskupského semináře v Hradci Králové, superior polních kaplanů, asistent představitele asistence Germánie, penitenciář v Římě a Loretě. Mezi superiorie rezidencí byli započítáni i superiorie saské misie v Drážďanech a Lipsku. Koefficient kariérní šance je nutné brát pouze jako orientační; byl vypočítán tak, že počet jezuitů, vykonávajících manažerské funkce, byl vztažen k aktuálnímu počtu kněží v jednotlivých profesních drahách. Metodologicky správné by bylo vyjít z kohort přijímaných noviců.

Tabulka 3. Šance na získání manažerského postu v rámci jednotlivých profesních drah v české provincii Tovaryšstva Ježíšova v roce 1773

dosavadní dráha/ druh managementu	univ. profesor	kazatel	gymnaz. profesor	misionář	prokurátor
řízení provincie	10	2	-	1	-
rektor	9	6	2	1	-
regent semináře	6	7	1	2	2
superior rezidence	1	7	1	1	3
ministr koleje	1	12	3	1	2
celkem	27	34	7	6	7
kariérní šance	až 90%	nad 30%	do 10%	do 10%	do 20%

Diferenciace, způsobená vykonáváním různých úřadů, je v tabulce velmi dobře zřetelná. Bývalí univerzitní profesori měli nejen téměř 90% šanci na zastávání nějakého manažerského postu, ale pokaždé se jednalo o úřady s většími pravomocemi než u ostatních. Z toho důvodu téměř vůbec nezastávali pozice superiora rezidence či ministra koleje (zástupce rektora) a pokud, tak za specifických podmínek. Jediný z ministrů s universitním působením vykonával svůj úřad v Klementinu, jediný z graduovaných superiorů byl představený v Bohosudovské rezidenci, která byla personálně silněji obsazená než některé koleje. Naopak pro dlouholeté kazatele či gymnaziální profesory, kteří zastávali nejvyšší řádové úřady, je možné doložit výkon takových činností, které je teprve pro zastávání manažerských pozic opravňovaly: byl to například post dvorského kazatele či zповědníka v Drážďanech, instruktora v tercionátu či správce klementinské tiskárny.⁶⁷ Kněžím bez vysokoškolské pedagogické zkušenosti byly v mnohem větší míře vyhrazeny posty v menších řádových domech a doba jejich zastávání byla výrazně kratší než u graduovaných - často to bylo pouze jedno období mezi přesunem na jiné místo (např. tři roky ve funkci ministra koleje).

Je tedy možné konstatovat, že základním diferenciačním principem v rámci Tovaryšstva bylo vlastnictví specifického kulturního kapitálu. Stejně

⁶⁷ V prvním případě se jednalo o rektory v Brně a na Novém Městě v Praze, v druhém o představené domů v Jindřichově Hradci, Chebu a Uherském Hradišti; dlouholetým správcem klementinské tiskárny byl chomutovský rektor.

tomu tak bylo ovšem i u jiných řádů. Například u premonstrátů měli absolventi univerzitního studia vyšší naději na zisk vedoucího či prestižního postu oproti těm, kteří studovali pouze pod vedením domácích lektorů.⁶⁸ Podobně zpravuje výše již citovaný F. X. Bronner o situaci v benediktinském klášteře Donauwerd, do kterého vstoupil. Prelát lákal nadaného mladíka na to, že mu po noviciátu rád zaplatí studia v Salcburku, po kterých může být v klášteře profesorem, neboť klášter si váží těch, kteří přispívají k jeho lesku: „A pokud se (ze studií) vrátíte domů, tak budete učiněný pán, nebudete muset chodit do chóru, budete požívat zvláštní příjmy a všichni ostatní vás budou mít v úctě.“⁶⁹

Odhalením principu diferenciacie ještě ale není objasněno, jakým způsobem probíhal výběr na místa univerzitních profesorů. Kritérium vzdělání hrálo svou roli už krátce od vstupu do řádu, kdy byli vybíráni ti nejnadanější, kteří absolvovali roční či dvouleté kurzy matematiky nebo hebrejštiny, řečtiny a církevních dějin (tzv. *repetitio*), zatímco jejich vrstevníci působili jako magistři na nižších stupních latinských škol. Tato selekce probíhala od padesátých let 18. století po dvouletém studiu filosofie, takže pravděpodobně profesori této fakulty měli na výběr největší vliv. Ovšem i v rámci absolventů těchto kurzů probíhal později další výběr. Pro potencionální univerzitní profesory pak bylo důležité, aby později po kněžském svěcení neopustili Olomouc či Prahu, kde byl přístup k potřebné literatuře a kde se mohli pod vedením stávajících profesorů dále dovzdělávat. Proto působili několik let jako pedagogové na akademických gymnáziích či jako presesové studentů v konviktu nebo semináři a zároveň vedle těchto činností mohli získat doktorát z filosofie.⁷⁰

⁶⁸ MZA, E 80, kart. 609, sign. S 59, Catalogus Canoniorum Regularium S. Ordinis praemonstratensis, Lucae ad Tajam in Moravia professorum ...; podle soupisu měl prior kláštera (40 let) absolvovat univerzitní studia (příčemž takových byla menšina) a jako jeden ze třech měl doktorát z teologie. Děkan ve Znojmě, což bylo nejprestižnější obročí z klášterem obsazených, studoval jako jediný loucký premonstrát ve Vídni. Naproti tomu řeholník, který absolvoval studia v samotné kanonii s horší známkou než ostatní (2), vyučoval rétoriku chórové zpěváky.

⁶⁹ BRONNER, *Leben von ihm selbst beschrieben*, s. 262.

⁷⁰ Tato skutečnost je doložitelná pro všechny univerzitní profesory na základě řádových katalogů. Ovšem i zde docházelo k selekci – ne všichni z těch, kteří působili jako novokněží na akademických gymnáziích či v seminářích a konviktech v Praze a v Olomouci a zároveň získali doktorský titul, byli připuštěni k výuce na univerzitě. V rámci této selekce nebylo hleděno pouze na intelektuální kvality, ale také na sociální kompetence, potřebné zvláště později při případném zastávání manažerských pozic. O tom by svědčilo toto ohodnocení schopností u profesora rétoriky na malostranském gymnáziu, Jakoba Wissingera, v trienálním katalogu: „Má talent ke kázání a mohl by učit i na univerzitě, pokud by byl mírnějšího úsudku“ (*si docilioris esset iudicii*). Vazba sociálních kompetencí

Samotná akademická dráha netrvala déle než deset, patnáct let a málokdo pak zůstal v akademické koleji - 25leté působení Josefa Steplinga v Klementinu je v tomto ohledu výjimkou. Pro další úřady bývalých akademických pedagogů je pak možné hledat paralely vzhledem k dráze světských kněží a zvyklostem u mnišských řádů či řádů řeholních kanovníků. Určitou „prebendou“ která byla zamýšlena pro ty, kteří mezitím přispěli k „lesku“ Tovaryšstva, bylo vedle funkce ministra (zástupce rektora) hlavně místo regenta semináře či konviktu, což vysvětluje fakt, že část z nich byla graduovaných. Ač to není z jezuitských pramenů na první pohled zřejmé, tento post byl hned po důstojnosti rektorského úřadu tím nejprestižnějším, co mohl řád nabídnout. Představený semináře byl rektorovi koleje podřízen jen formálně, byl pánem ve svém vlastním domě a zastupoval vedenou instituci navenek.⁷¹ Jak jsme viděli výše, rozhodoval o přijímání většiny stipendistů. V této pozici bylo možné se dále věnovat vědecké práci, protože hlavní tíhu dohledu nad seminaristy nesl regentův pomocník (preses alumnů, humanistů apod.) u velkých institutů existovalo místo subregenta, který měl na starosti hospodaření. Ovšem zde je nutné mít na paměti velké rozdíly mezi semináři - od domů s několika málo nadačními místy či s finančními problémy k ústavům se sto i více chovanci.⁷²

Druhá činnost obvyklá v případě bývalých univerzitních profesorů, která jen podtrhovala určitou uzavřenost řádové elity, bylo působení mimo území českých zemí, a to v Římě (sekretář asistenta Germánie, zpovědník u sv. Petra), v Loretě (zpovědník), ve Vídni (*agens causarum*, tedy právní zástupce provincie u dvora) či jinde, např. v postu dvorních zpovědníků (Sasko, Neapol).

na výkon jakéhokoliv úřadu se ovšem týkala i negraduovaných: Leopold z Petrovic, který obdržel jeden z nejpříkrejších odsudků v trienálním katalogu vůbec, neměl podle nadřízeného žádnou rozvážnost (*prudencia*) a jen střední stupeň soudnosti (*judicium*) a byl schopen vykonávat pouze úřad misionáře v malé misii, vedoucího bratrstva či kontrolovat řád mší (*operationes ordinandos simplex*), ale nikdy mu neměla být svěřena manažerská funkce (*sed nullum gubernium*).

⁷¹ Na základě těchto indicií je pak pochopitelné, proč si roku 1659 nechal regent olomouckého konviktu zhotovit takový kočár ke čtyřspřeží, který měl svou krásou překonat vůz samotného provinciála; konkrétním důvodem bylo přiměřené vystupování jako pána Nového Jičína; jeho chování bylo provinciálem hodnoceno jako vážný přestupek řádových Konstitucí. Alois KROESS, *Geschichte der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu III.*, v rkp. podobě v držení autora, s. 209.

⁷² Právě na základě této diference je možné pochopit, že regenty se někdy stávali i lidé negraduovaní. Například v čele uherskohradištského semináře (k roku 1773) stál dvanáct let Jan Antl, dřívější kazatel a prefekt latinských škol. Místní seminář byl ovšem jedním z nejhudších v celé provincii a jeho několik málo chovanců z větší míry vydržovala kvůli hudbě sama kolej. Sám Antl navíc hudbu aktivně ovládal.

V tomto případě stála dokonce vysokoškolská činnost v pozadí vůči zahraničnímu angažmá. To se dá dokumentovat na příkladu Ferdinanda Heinricha (nar. 1707), který po devíti letech přerušil svou výuku na Karlo-Ferdinandově univerzitě a čtyři roky působil v Římě jako penitenciář pro poutníky v chrámu sv. Petra. Po návratu byl nastolen do klíčové funkce novicmistra v Brně, po třech letech začal působit jako sekretář provinciála, načež se stal ve svých padesáti letech jedním z nejmladších rektorů v provincii.⁷³

Jak pozice regenta semináře, tak zahraniční působení představovaly spolehlivý odrazový můstek k pozici rektora (v r. 1773 od 52 let), a pouze jezuita s manažerskými zkušenostmi ve vedení koleje býval jmenován provinciálem.⁷⁴ Koncentrace rozhodování do rukou kněží starších padesáti let, v dobovém pohledu vnímaných už jako starých, s sebou přinášelo zvýšené riziko zdravotních problémů, které mohly i výrazně zasahovat do výkonu jejich funkcí. Pozici rektora je tak nutné vnímat především jako vysoce prestižní pozici v rámci struktury a jako ocenění dosavadních intelektuálních výkonů než jako aktivní manažerskou funkci; ostatně pro všechny klíčové oblasti měl rektor své zástupce: ministra (kostel, zástupce rektora v době nepřítomnosti), prokurátora (statky a finance) a prefekta gymnázia (garant stavu školy). Část rektorů navíc ve svém úřadu či velmi brzy po jeho složení umírala.⁷⁵ Ti

⁷³ Samozřejmě že v rámci kariérních vzorců existují určité výchyly a výjimky, ale i ty se dají většinou vysvětlit. Např. dráha jezuita Bohumila Janovky byla do jeho 42 let vzhledem k výše řečenému přímo ukázková - tři roky ve Vídni na Tereziánu, získání doktorátu z filosofie, návrat do Čech a výuka na univerzitě a poté čtyřleté angažmá zpovědníka v Římě. Po návratu dostala jeho slibně rozvinutá kariéra nečekaný zlom poté, co byl nastolen jako prokurátor a misionář na statcích kutnohorské koleje. Působení bývalého univerzitního profesora ve správě statků bylo neobvyklé, ale v tomto případě mělo své opodstatnění – Janovka byl synem kutnohorského radního a je pravděpodobné, že ve svém úřadu měl splnit pro místní kolej důležitou misi (jednání s městem ve sporu o majetek?), pro jejíž úspěšné zvládnutí měl díky svému původu ty nejlepší předpoklady; více by ovšem ozřejmilo studium městských dokumentů.

⁷⁴ Stejný věkový práh je doložený i pro rakouskou provincii. SZILAS, Die österreichische Jesuitenprovinz, s. 123. Vysoký věk svědčí (podobně jako množství jiných jevů, jako např. geografická uzavřenost noviců Tovaryšstva) o výrazné stabilizaci poměrů v 18. století oproti situaci krátce po vzniku řádu, kdy se rektorem mohl stát i čerstvě vysvěcený kněz (29 let). MARTIN, The Jesuit Mind, s. 176. Prestižnost této funkce nebyla manifestována pouze na venek, ale projevovala se i v rámci samotného domu: Rektor měl vůči ostatním mnohem větší místnost a její vybavení a výzdoba radikálně překračovala skromný inventář ostatních spolubratří, viz např. inventář ze zrušené koleje v Brně, podle kterého hodnota věcí v rektorském pokoji dosáhla 67 zlatých (hlavně 12 cenných obrazů a 6 kožených křesel, ale i např. pozlacené klekátka), kdežto u ostatních se částky pohybovaly mezi 3-5 zlatými. MZA Brno, B 1, kart. 767, i. č. 6.

⁷⁵ Viz Anna FECHTNEROVÁ, Rectores collegiarum Societatis Iesu in Bohemia, Moravia ac Silesia usque ad annum MDCCLXXIII iacentum I-II, Pragae 1993, teze platí zvláště pro 18. století.

představení, kteří pro svůj špatný zdravotní stav přestali být definitivně schopni dále funkci vykonávat a stali se nejčastěji zpovědníky v koleji, se přesto dále skrze tuto prestižní funkci vymezovali a prezentovali navenek sami sebe jako bývalé rektory.⁷⁶

Zrušení řádu bylo příležitostí, kdy se otázka efektivnosti činnosti části bývalého managementu dostala na přetřes. Existuje více dokladů o tom, že regenti seminářů (u nich jediných se jednalo o ponechání v řídicích funkcích) nebyli v očích státních úředníků schopni adekvátně vykonávat svůj úřad. Tak např. o jindřichohradeckém regentovi, 64letém exjezuitovi, se krajský hejtman vyjádřil, že je to „starý, vetchý a dnou trpící muž, který, když se jen trochu rozhněvá, musí potom 14 dní i tři neděle ležet v posteli“.⁷⁷ Regenti podle relací úředníků přenechávali tíhu hlavně hospodářského vedení na svých pomocnících či subregentech, tedy mladých jezuitech.⁷⁸ Brzy po zániku řádu, kdy v rámci úsporných opatření měl v semináři působit pouze jeden představený, se jezuitský model vedení semináře jako čestné funkce a jakési obdoby prebendy v rámci světského kléru úplně zhroutil a bývalí regenti na své funkce raději rezignovali. Například regent jihlavského semináře, Anton Zuckmantel, poslal žádost o propuštění ze své funkce s odůvodněním, že jeho zdraví mu nedovoluje dozírat na celou instituci o čtyřiceti lidech a že se nutně potřebuje léčit v teplických lázních. Za největší problém označuje rekreační dny, ve kterých jsou předepsány několikahodinové procházky mládeže, na které ji ovšem není schopen doprovázet a při kterých hrozí nebezpečí, že „chovanci někam spadnou, nebo způsobí nějaké neštěstí při hrátkách se střelným prachem a pistolí“ (!).⁷⁹

Kazatelé a gymnaziální profesori

Pokud se vrátíme k otázce nastolování k řádovým úřadům, tak většinu jezuitů na začátku jejich aktivní dráhy čekalo buď místo kazatele

⁷⁶ Při zrušení řádu se např. zpovědník v Kutné Hoře Josef Pohl důsledně označoval jako někdejší jičínský rektor a nikoli jako bývalý zpovědník.

⁷⁷ SÚAr, EJ, kart 109, i. č. 34.

⁷⁸ MZA Brno, B 1, kart. 764, zprávy z kolejí Olomouc („regent nemá chuť se zabývat hospodářskými věcmi; není kvůli věku schopen“) a Telč („regent je nemohoucí“).

⁷⁹ MZA Brno, B 1, kart. 766, i. č. 3, žádost z 14. 8. 1779.

(exhortátora) nebo profesora na gymnáziu, přičemž podle Ignáce Cornovy nikdy nebylo jasné, podle čeho se nadřízení rozhodovali a často stalo, že schopný profesor byl poslán kázat.⁸⁰ To se odráží i v trienálním katalogu, kde je u novokněží stereotypně napsáno, že se hodí k výuce na latinských školách a ke kázání, konkrétní nadání bylo ve shodě s výše popsáním pravidlem selekce poznamenáno pouze v souvislosti se schopnostmi vyučovat na univerzitě či zastávat interní řádové úřady (pomocník novicmistra, subregent či archivář v Klementinu).⁸¹ Na druhou stranu z této masy jezuitů s nerozlišeným nadáním vyčnívalo několik málo těch, kteří nedosahovali požadavků na standardní schopnosti člena řádu, a to většinou z intelektuálních důvodů (zhruba 3-5% ze všech kněží). Jednalo se o ty, kteří absolvovali pouze dvouletý kurz teologie nebo o jezuitu, kteří nebyli připuštěni ke čtvrtému slavnému slibu, nestali se profesy a zůstali tak tzv. *coadjutores spirituales*.⁸² Jejich řádová dráha byla touto skutečností výrazně poznamenána - působili jako misionáři či kazatelé v menších kostelech, jako vyučující základů latiny pro seminaristy-zpěváky na poutních místech (Bohosudov, Svatá Hora, Tuřany) nebo jako prokurátoři.⁸³

Pozice kazatele, kterou zastávala pětina všech kněží (ale téměř polovina ze skupiny aktivně externě působících), byla vnitřně hierarchicky strukturovaná. Základní osu představoval výstup od méně významných, dalo by

⁸⁰ CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 155. Z pohledu pramenů je jediným doložitelným kritériem, které někdy rozhodlo pro dráhu učitele na gymnáziu, hudební nadání jezuitu, které bylo třeba pro vedení chóru, což byla činnost velmi často spojená s výukou.

⁸¹ Příkladem takového „exkluzivního posudku“ může být seznam údajů, ke kterým se hodil 33letý Veit Berger: kazatel na dvoře, právní zástupce či prokurátor provincie „a jakékoli výjimečné úřady Tovaryšstva“. Je otázkou, do jaké míry souvisí jeho schopnosti s původem - jeho rodiště bylo totiž Kuks, takže je pravděpodobné, že jeho otec působil v nějaké funkci ve Šporkově rezidenci, o čemž by svědčila i částečná znalost francouzštiny a italštiny.

⁸² Pro komplexní obraz provincie je zkreslujícím nedopatřením, pokud měla Anna Fechtnerová pro období 1556-1773 dojit k počtu jedenáct pro tyto duchovní koadjutory (ČORNEJOVÁ, Tovaryšstvo Ježíšovo, s. 53); pro rok 1773 je jich 24, což znamená, že za celou dobu existence řádu jich bylo několikanásobně více. Kněží s dvouletým kurzem teologie bylo šest, a pokud složili sliby, nemohli skládat slib čtvrtý. Hodnocení jejich schopností nadřízenými bylo velice příkré, např. Jakob Raab, který jako kněz učil roku 1770 základy latiny bohosudovské seminaristy, tedy vykonával činnost vyhrazenou obvykle scholastikům, se vyznačoval slabou soudností i rozvážností a nevykazoval žádný pokrok ve vědách (což je mezi psychicky zdravými jezuitu v negacním smyslu naprosto výjimečné ohodnocení). Podle představeného mohl vykonávat pouze úřad prefekta kostela (tedy dozírat na chod bohoslužeb) a katechety.

⁸³ Doložit se to dá na příkladu Václava Schmidtbauera (pouze dvouleté studium teologie), který jako kněz vyučoval nejprve šest let základy latiny v rezidencích, poté tamtéž působil tři roky jako exhortátor, načež byl přeřazen ke správě hospodářství, kterou vykonával většinu času své aktivní kariéry (z toho 7 let jako prokurátor domu profesů, tedy zajišťoval sběr almužen!) a mezitím působil krátce jako ministr svatohorské rezidence.

se říci cvičných postů (i když jezuité se učili na veřejnosti deklamovat už jako magistři humanitních škol pro žáky), po více prestižní, přičemž ne všichni byli představenými shledáni schopni těch „nejdůstojnějších“ kazatelen dosáhnout. I v rámci této diferenciaci hrálo dostatečné vlastnictví kulturního kapitálu významnou roli. Například u Františka Hladkého (r. 1770 55 let, spirituální koadjutor), jehož intelektuální schopnosti byly nadřizenými hodnoceny jako slabé, a který delší dobu působil jako misionář na statcích kolejí, bylo v trienálním katalogu uvedeno, že stačí pouze na „nevýznamný kostel, který navštěvuje málo lidí a s malým vzděláním“.⁸⁴ Obecně tedy platilo, že čím větší kostel a tedy více posluchačů, pokud možno sociálně výše postavených, tím významnější kazatelské místo. Jelikož jezuité kázali i ve farních chrámech, mezi nejprestižnější patřily Týnský chrám v Praze, sv. Mořic v Olomouci či Nanebevzetí Panny Marie v Opavě. Hierarchie jednotlivých míst byla zřejmá jednak představeným, kteří se snažili do nejvíce navštěvovaných kostelů poslat nejlepší řádové kazatele, tak samotným kázajícím, kteří v případě výčtu svých zásluh udávali pouze ty nejvýznamnější posty.⁸⁵ To vše hrálo roli i v možném zisku manažerských míst, neboť takto byli podobně jako univerzitní profesori odměňováni především ti, co působili na nejvíce exponovaných kazatelkách, před „vzdělaným a zkušeným posluchačstvem“ či publikovali svá kázání. Svou roli hrálo pravděpodobně především to, že výjimeční kazatelé přispěli k dobré prezentaci Tovaryšstva v rámci měšťanské veřejnosti, a to více, než univerzitní profesori.⁸⁶

Dále bylo zásadně rozlišováno mezi kázáním pro služebnictvo a venkovany brzy ráno (po první mši, kolem 8 hodin, tzv. exhorta, krátká ranní promluva) a

⁸⁴ „Ad officium concionatoris in cathedra viliore ad populum minus doctum et non frequentem.“ Hladký v roce 1773 působil ve své rodné Kutné Hoře pouze jako preses bratrstva smrtelných úzkostí (dobré smrti), ale zde hrál roli i jeho špatný zdravotní stav.

⁸⁵ Například v soupisu z roku 1780 je u exjezuity Antona Teise uvedeno, že je to emeritní kazatel (tento pojem se u ostatních vyskytuje výjimečně) v Drážďanech, Olomouci a Praze, ačkoli působil v téže funkci i v Českém Krumlově. Navíc jeho schopnosti ohodnotil představený v trienálním katalogu tak, že se hodí k významnějším kazatelkám i manažerským postům (*catedras majores et ad gubernandum*).

⁸⁶ Leopold Wolawka, nedělní kazatel v Jičíně se podle trienálního katalogu hodil pro úřad kazatele „*ad doctos et expertos auditores*“ s čímž souvisí bezprostředně fakt, že měl kvalifikaci i na post rektora; podobně byl Antonín Födisch, kazatel v Brně a v roce 1773 ve sv. Barboře v Kutné Hoře (tedy největším kostele patřícím Tovaryšstvu) kompetentní pro kázání „*in frequenti et docto auditorio*“ a zároveň „*etiam ad gubernandum*“. Explicitně je možné vnímat roli manažerského postu jako odměny v rámci zápisu u Vavřince Lipského, který působil 28 let jako kazatel: „*post multos annos concionum ad gubernandum*“.

hlavním kázáním (kolem 10. hodiny) pro měšťany; většímu uznání se těšili kazatelé v neděli než ve svátcích. „Služební postup“ jezuitských kazatelů tak začínal od místa svátečního a pak nedělního exhortátora (ranního kazatele), kdy bylo cílem procvičit a zdokonalit si své rétorické schopnosti.⁸⁷ Po získání potřebných zkušeností pak daný jedinec vykonával úřad kazatele ve svátky a nakonec dosáhl místa nedělního kazatele, na které byli kněží nastoleni zhruba po deseti letech praxe; řeholníci v této funkci také často zastávali úřad jednoho z konzultorů domu, tedy poradce rektora. Vědomí přiměřeného postu odpovídajícímu dosavadní praxi zůstalo zafixováno v jezuitech i po zrušení řádu a státní úřady se snažily hodnotovou hierarchii respektovat. Proto gubernium například přijalo vysvětlení exjezuity Josepha von Wadl (v době zrušení mu bylo 38 let), že nemůže převzít místo exhortátora (ranního kazatele) na poutním místě Bohosudov, protože již v řádu působil na významných kazatelkách (*auf höheren Kanzeln*) v Praze a při zrušení zastával post kazatele v litoměřickém dómu, a že očekává nějaký důležitý úřad.⁸⁸

Kázání samotné bylo považováno za velmi náročnou a namáhavou činnost, která má za následek zdravotní problémy, nejčastěji se o nich hovoří v souvislosti s chrlením krve či jinými symptomy plicních chorob.⁸⁹ To není nic překvapujícího, uvědomíme-li si, že hlavní kázání mohlo trvat až hodinu, což při výrazné námaze a chladném prostředí muselo zanechat stopy. V jezuitských diářích se objevují zmínky, že pro churavost musel být daný kazatel nahrazen spolubratrem; profesní dráha závisela někdy také na zdravotním stavu. Pokud nebyl jedinec shledán představenými z různých důvodů jako schopný vykonávat důležité funkce, zůstal pouze u vedení měšťanských náboženských bratrstev, které mohl zastávat již dříve, nebo se úplně stáhl do ústraní řádového domu jako domácí zpovědník či spirituál, který byl zároveň *admonitorem*, tedy

⁸⁷ Joseph Schneider po zrušení řádu (1782) výslovně uvádí, že je teprve třetím rokem exhortátorem pro služebnictvo a chudinu (*Domestiquen und mindesten Pöbel*), a tedy začátečníkem. MZA, B 1, kart. 772, dopis z 15. 8. 1782.

⁸⁸ SÚAr, EJ, kart 11, i. č. 36, dopis z 24. 6. 1775. Jeho sebevědomí pozoruhodně konvenuje s tím, co o něm napsali nadřizení do trienálního katalogu, totiž se hodí „pro concionibus, etiam in majoribus cathedris“.

⁸⁹ V roce 1775 tak Roch Ellinger, zpovědník alžbětinek v Praze uvádí, že již není schopen kázání ani jiných namáhavých (*laboriosum*) prací. SÚAr, APA, kart. 3517, (soupis exjezuitů pražské arcidiecéze z roku 1775), bývalý jezuité v pražské farnosti sv. Apolináře.

někým, kdo měl napomínat, dohlížet na rektora.⁹⁰ V opačném případě zastávali bývalí kazatelé nejčastěji post ministra koleje či rezidence, kde mohli plně využít svých znalostí, protože při této funkci šlo hlavně o zajištění chodu mší a ostatních bohoslužebných aktivit. V případě dalšího postupu se mohli stát představenými rezidence, v některých případech pak i koleje, ale většinou se jednalo o méně významné lokality.⁹¹

O životním světě jezuitských gymnaziálních profesorů máme jedinečné svědectví z pera Ignáce Cornovy, který s třicetiletou retrospekcí mimo jiné hodnotil jejich postavení v řádové struktuře. Podle něho měli vyučující latinských škol velmi malou šanci zaujmout později nějaké vyšší místo v řádové hierarchii. On sám podle svých slov ani žádnou chuť zaujmout nějaké úřady neměl a plně mu vyučování rétoriky vyhovovalo.⁹² S tím souvisela skutečnost, že kněží na většině gymnázií vyučovali pouze dva poslední ročníky, rétoriku a poezii, kdežto čtyři nižší třídy byly vyhrazeny pro scholastiky-magistry. Práce pedagoga v těchto dvou posledních ročnících byla mnohem více oprostěna od mechanického opakování gramatických pravidel a tak vnímána jako hodnotnější.⁹³ V případě obou akademických gymnázií, kde vyučovali kněží ve všech ročnících, postupovali kněží každý rok výše a navíc měli šanci, že posléze budou vyučovat na univerzitě.

Naprostá většina středoškolských pedagogů přestala s výukou do 40 let věku; pedagogická činnost v latinských školách byla vnímána jako nejzátěžovější poslání vůbec. V tomto bodě se ovšem dají nalézt pozoruhodné paralely i u evangelických církví, kde byla výuka na těchto ústavech v rámci kariéry duchovního chápána jako něco méně hodnotného a přechodného, tedy

⁹⁰ V jediném případě, a to u dlouholetého kazatele Franze Kniebandla, je možnost vykonávat pouze úřad spirituála (v malé rezidenci) vztažena přímo na problém jeho komunikace s veřejností, pravděpodobně pro jeho cholerickou náuru; další setrvávání v úřadu presesa bratrstva nebylo doporučeno (*non vero pro officium praesidis congregationis*).

⁹¹ U Leopolda Calderara, který kázal 11 let na saském dvoře je v trienálním katalogu explicitně poznamenáno, že se hodí „ad regendum minora collegia et seminaria externorum“. Calderar působil jako rektor v Chomutově, ale po 3 letech skončil na místě regenta opavského semináře. František Czepani pobýval 14 let jako kazatel v Praze, kde zároveň dával exercicie anglickým pannám a benediktinkám u sv. Jiří, posléze působil jako ministr, regent semináře, krátce jako rektor a zrušení řádu ho zastihlo ve funkci superiora svatohorské rezidence.

⁹² CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 201.

⁹³ Po zániku řádu (1776) konstatoval Dominik Dittmann bývalý profesor v Březnici, který byl toho času bez úřadu, že by byl schopen učit rétoriku, poezii a filosofii. SÚAr, APA, kart. 3518, exjezuité v mirovickém vikariátu.

konkrétně jako praxe po absolvování univerzity, po které následuje stálé místo faráře či kazatele a která trvala maximálně do 35 let věku budoucího pastora; piarističtí kněží ovšem také nevyučovali po čtyřicátém roce života.⁹⁴ Tuto hodnotovou optiku implicitně obsahují i elogia zemřelých členů řádu, kteří déle než bylo obvyklé zastávali úřad gymnaziálního profesora. Jako odůvodnění bylo někdy uvedeno, že dotyčnému „Bůh upřel talent ke spekulativním vědám a kazatelství“ a často byla v souvislosti s hodnocením kvalit gymnaziálních vyučujících řeč o výdrži, pokoře a poslušnosti vůči představeným.⁹⁵ Bývalí profesori zůstávali většinou po ukončení výuky blízko ke své dosavadní činnosti: Vyučovali řádový dorost v ročním kurzu *repetitio humaniorum*, a nebo, což byl nejčastější případ, zastávali funkci prefekta (ředitele) gymnázia. To měl být podle Cornovy post zatížený mnoha povinnostmi, který se mezi jezuity netěšil obzvláštní oblibě, protože prefekt měl u učitelů velmi malou autoritu, respektive dělil se o ni s rektorem koleje.⁹⁶ V každém případě musel být prefekt připraven v případě potřeby suplovat za nemocného profesora. Jiných postů mohli dosáhnout bývalí profesori *humanior* (tedy poezie a rétoriky) jen výjimečně, starší jedinci se zdravotními problémy působili jako knihovníci, což byl mimo Klementinum sekundární úřad.⁹⁷

Prokurátoři, misionáři a polní kaplani

Tyto tři funkce v Tovaryšstvu byly specifické hlavně tím, že jejich nositelé pobývali většinu času mimo společenství řádového domu a to na

⁹⁴ Tato skutečnost je doložitelná jak pro Německo, tak pro Uhry. Luise SCHORN SCHÜTTE, Zwischen 'Amt' und 'Beruf': Der Prediger als Wächter, 'Seelenhirt' oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert, s. 1-22, in: táž – Walter Sparr (Hg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 16. Viliam ČIČAJ, Predigerbibliotheken im Gebiet der oberungarischen Bergstädte im XVI-XVIII. Jahrhundert, s. 10-27, in: Istvan Monok – Peter Otvos (Hg.): Lesestoffe und kulturelles Niveau des niederen Klerus. Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse: Böhmen, Mähren und das Karpatenbecken im XVII. und XVIII. Jahrhundert, Szeged 2001, s. 12.

⁹⁵ KROESS, s. 172, P. Melchior Schlecht.

⁹⁶ CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 117.

⁹⁷ Jako ilustrativní se dá uvést případ řeholní dráhy Franze Brichau, který po dlouhém vyučování na gymnáziu (jako kněz 8 let) a prefektuře gymnázia začal působit na univerzitě, kde působil krátce v podružných funkcích (jako profesor etiky a ritu), později sepisoval dějiny provincie a byl správce matematického kabinetu. V jeho 54 letech mu nadřazení přisuzovali pouze možnost vykonávat funkci spirituála, prefekta gymnázia či dále vedení matematického kabinetu, přičemž on sám po zrušení řádu vyjádřil touhu moci působit na univerzitě.

jednom místě po delší dobu, než bylo běžné u ostatních; u některých misionářů a polních kaplanů to bylo dvacet i více let, takže jejich pozdější možnost působení v řádových domech měla spíše omezený charakter.

Prokurátoři dozírali na přísun finančních a jiných hmotných prostředků, tedy hlavně na fungování dominikálního hospodaření a tak trávili většinu času na panských rezidencích jednotlivých kolejí. Z toho důvodu měli vybudovánu vlastní síť kontaktů, která těmto specifickým podmínkám odpovídala. Šlo hlavně o faráře okolních far a správce okolních panství, což pro ně hrálo roli i po zrušení řádu. Vedle toho spojovali vrchnostenský dozor nad poddanými s pastorační, zvláště tam, kde se nekrylo sídlo farní správy se sídlem jejich a někteří jsou zároveň v katalozích označováni i za misionáře. I když přímou správu vykonávali vrchnostenští úředníci, je zajímavá otázka jejich kvalifikace, tedy jak mohl být člověk se vzděláním jezuitských *patres* schopný kontrolovat chod poměrně rozsáhlých hospodářských komplexů. Jen u menšiny můžeme předpokládat jednak schopnosti, jednak chuť úřad prokurátora vykonávat; po zrušení řádu se k výkonu činnosti explicitně přihlásili pouze dva exjezuité, nehledě na to, že v soudobé společnosti byl výkon této činnosti kněžími ostře odsuzován. Situace byla vyřešena tak, že prokurátorem se stal ten, kdo nemohl pro slabé zdraví kázat ani učit. Tak například exjezuita Jakub Finger píše, že byl v řádu 14 let kazatel, ale poté, co řádoví nadřízení viděli, že kázání nesvědčí jeho zdraví, se stal prokurátorem.⁹⁸ Horší zdravotní stav se dá doložit u většiny prokurátorů v české provincii. Pro získání dostatečné kvalifikace se mladší jezuité zaučovali v hospodářských záležitostech u svých starších a zkušenějších spolubratrů.⁹⁹ V rámci jednotlivých postů existovala hierarchie, přičemž nejschopnější prokurátoři byli posíláni do jezuitských domů s rozsáhlým pozemkovým majetkem.¹⁰⁰ Starší jezuité se znalostmi hospodářství mohli povýšit na funkci superiora rezidencí, které neměly pastorační význam (Čejkovice, Tuchoměřice, Liběšice), nebo regenta semináře v případě, že pro

⁹⁸ SÚAr, EJ, kart 11, i. č. 36, žádost z 25. 8. 1778.

⁹⁹ V době zrušení řádu je toto zaučování doložitelné u dvou mladých jezuitů, z nichž jeden byl připsán rezidenci Čejkovice a druhý klatovské koleji.

¹⁰⁰ Například u Jana Lhotského, který působil 26 let v řádu jako prokurátor a posléze řídil rezidenci v Čejkovicích (nacházející se na jednom z největších jezuitských panství), je v tříletém katalogu doslovně uvedeno, že se hodí pro řízení domů v rámci velkých panství (*superior in residentiae pinquis fortunae*).

vedení této instituce bylo třeba obrátit praktika, který by uvedl do pořádku její hospodaření.¹⁰¹

V literatuře již bylo poukázáno na to, že v rámci jezuitského řádu existovalo více druhů misijních prací.¹⁰² Nejznámější jsou, a to díky Antonínu Koniášovi, misie v jednotlivých krajích, zaměřené přímo na odhalování hereze a kontrolu čtené literatury. Vedle toho byly od třicátých let zavedeny putovní, kající mise, které byly zaměřeny spíše na oživení zbožnosti. Specifickou podobu měly misie stálé, které byly zřizovány biskupy, vrchností i samotným řádem v místech s nedostatečnou duchovní správou a případně i s podezřením na kacířství (to se týká hlavně Beskyd). Misie jakoby přímo ztělesňovaly apoštolský ideál řádu, který má být předkládán veřejnosti: životy misionářů se lišily od poměrně pohodlného pobývání v kolejích a také neexistovala věková hranice odchodu na odpočinek (běžně ve funkcích zůstávali muži padesátiletí), ačkoli námaha misionářské práce a její negativní vliv na zdraví byl obecně uznáván. O to více byly výsledky jejich činnosti využity v řádové propagandě.

Fakticky ale vedlo pobývání mimo řádové domy k postavení outsidera a misionáři tak dožívali jako zpovědníci či spirituálové kolejí, nebo přímo bez úřadu. S tím souvisí fakt, že kvalifikace misionáře byla občas negativně vymezena, tedy že dotyčný není schopen ani výuky, ani kázání a jeho schopnosti stačí pouze na pastorační nejnižších vrstev obyvatelstva. První z uvedených skutečností navíc platí i pro zámořské misionáře po jejich návratu do domovské provincie.¹⁰³ Většina z nich byla nastolena do často marginálních funkcí. Výjimku tvořili ti, kteří v zámoří dosáhli postů v řízení, jako například viceprovinciál provincie Quito a pozdější novicmistr František Azzoni, profesor teologie v indické Goi Karel Přikryl či prokurátor provincie Chile Johann Walter von Walthausen.

¹⁰¹ Regentem březnického semináře byl Franz Brzezowsky, dlouholetý prokurátor, který měl v trienálním katalogu ne příliš dobré hodnocení svých vlastností (střední stupeň soudnosti i rozumnosti), přičemž za normálních okolností by nemohl s tímto „posudkem“ žádnou řídicí funkci vykonávat. Svou roli v jeho specifických schopnostech možná hrál i fakt, že to byl šlechtic, protože po zrušení řádu působil jako zpovědník hraběnky Kolowratové. Podobně zastával František Kuhn úřad superiora rezidence v Těšíně, a to i přes střední stupeň „rozumnosti“; Kuhn působil 12 let jako prokurátor a rezidence se nacházela ve špatné ekonomické situaci.

¹⁰² STUČLÁ, Prachatický vikariát, s. 199n.

¹⁰³ Například kalifornský misionář Wenzl Linck se hodil podle nadřazených pouze na kázání v malém kostele.

Pro vojenské kaplany platí v otázce řádové kariéry podobné závěry, jako pro misionáře;¹⁰⁴ funkce polního kuráta byla navíc v interním řádovém hodnocení vnímána jako určitý druh misie.¹⁰⁵ Je zde ovšem zároveň jeden rozdíl: působení u vojska (tedy v době míru) bylo mnohem méně náročnější na fyzické síly jednotlivce, než tomu bylo při nasazení v kajících misiích či v horských misijních stanicích. Např. polní kaplan Tomáš Mehl byl v trienálním katalogu z roku 1770 označen za nemocného a podle představených se hodil k „příjemným misiím“ (*suaves misiones*), pod čímž je možné si představit pouze jím aktuálně zastávaný úřad. Pohodlí byl pravděpodobně jeden z hlavních důvodů popularity tohoto postu mezi jezuiti; žádný z nich totiž nežádal po zrušení řádu o zproštění z tohoto úřadu a naopak část novokněží projevila přání ho zastávat. Lákavá mohla být pravděpodobně vysoká míra samostatnosti, protože přímým nadřízeným byl superior polních kaplanů, který sídlil v hlavním městě země i slušný životní standart.

Hierarchie jednotlivých kolejí

Ve vnímání řádových členů existovala i hierarchie významnosti jednotlivých kolejí, zhruba podle klíče, čím větší (a bohatší), tím důstojnější. Rozdíly mezi řádovými domy měly pro pobyt řeholníků v nich velmi konkrétní implikace, na které dosavadní bádání vůbec neupozornilo. Na finančním stavu koleje jednak závisel životní standart jejich obyvatel. Například historik Metoděj Zemek ve svých dějinách uherskohradištské koleje úplně pominul fakt, že tento řádový dům byl v přepočtu příjmů na hlavu jedním z nejbohatších v provincii. Její členové dostávali k narozeninám či na cesty finanční obnosy, kolej prodávala vlastní a kupovala drahá rakouská vína, zároveň půjčovala na mírný úrok jiným kolejím a fakticky financovala seminář i provoz kostela ze svého, což bylo v rámci provincie unikátní.¹⁰⁶ Opačným extrémem byla beznadějně zadlužená kolej v Opavě, kde probíhal život ve

¹⁰⁴ Pokud byli výjimečně nastoleni k důležitějším úřadům, bylo to v malých řádových domech – např. Antonín Záluský z Helfenštejnu, který působil 11 let jako polní kaplan, byl ministrem nejprve v rezidenci v Košumberku a na Svaté Hoře, ale zrušení ho zastihlo v úřadě zповědlníka a knihovníka, ačkoli mu bylo „teprve“ 55 let a není zmiňován špatný zdravotní stav.

¹⁰⁵ V trienálním katalogu byly např. zhodnoceny vlastnosti všech polních kaplanů jako vhodné k misiím, aniž bylo rozlišeno, zda to má být konkrétně u vojska či v misionářských stanicích.

znamení největší šetrnosti a jejíž osazenstvo muselo být placeno z pokladny provincie.¹⁰⁷ Dalším důležitým odrazem finančního stavu koleje byla skutečnost, kolik řeholníků si může dovolit uživit. V případě menších kolejí tak velmi často docházelo ke spojování úřadů a pracovní vyčerpání tak bylo větší než bylo obvyklé, což nebylo vždy přijímáno s nadšením.¹⁰⁸ Bohatší koleje a rezidence zároveň sloužily jako útočiště pro nemocné a nemohoucí jezuity (Uherské Hradiště, Kutná Hora, Březnice, z rezidencí Bohosudov a nejvíce Liběšice, kde pobývala plná polovina kněží, označených v řádových katalozích za nemocné).

To vše se odrazilo v struktuře řádových úřadů a jejich pomyslné hodnotě. Na profesních drahách se dá například vysledovat, že post rektora v nejmenší koleji provincie, chebské, byl méně prestižnější než místo regenta většího semináře či ministra akademické koleje. Představení u svých podřízených rozlišovali, zda se hodí na určité funkce ve větších kolejích (*in majoris collegiis, exedras*), nebo pouze tam, kde není třeba tolik zodpovědnosti či schopností.¹⁰⁹ Hodnocení vlastností tedy ovlivnilo u jednotlivých řeholníků nejen možnou paletu vykonávaných úřadů, ale i příští lokalitu. Proto se dají vyčlenit zhruba tři okruhy, ve kterých se jezuitští kněží pohybovali. Prvním jsou tři největší koleje, tedy pražská, olomoucká a brněnská, kde působili hlavně akademičtí profesori, významní kazatelé a klíčoví řádoví funkcionáři. Kněží nastolovaní v těchto kolejích procházeli určitým výběrem, o čemž svědčí fakt, že všichni to byli profesové se čtyřmi sliby, zatímco v menších kolejích žili i *coadjutores spirituales*. Dále to byla síť „venkovských“ kolejí,¹¹⁰ kde působila většina řádových členů a nakonec síť rezidencí, jejichž členové byli

¹⁰⁶ Údaje čerpány z rukopisu *Rationes mensurnae collegii SJ Hradistii ab a 1750 usque ad mensem septembrem 1773*. WNB, Handschriftensammlung, sign. 11 990.

¹⁰⁷ Podle AHSI, Boh 88, fol. 20r kolej dlužila 148 tisíc zl. (!), a z této částky platila ročně svým věřitelům téměř šest tisíc zl. úroků, což činilo dvě třetiny příjmů koleje.

¹⁰⁸ Například v Chebu musel profesor poezie zároveň vykonávat funkci katechety a obecně vypomáhat ve farním kostele. Po zrušení řádu se ovšem soustředil pouze na pedagogickou práci, s vysvětlením, že v žádné jiné koleji nebyli profesori přetěžováni pastoračními povinnostmi. SÚAr, EJ, kart 9, relace krajského hejtmana z 20. 12. 1773. V téže koleji byl spojen úřad ministra a prefekta škol, funkci exhortátora pro svátky a neděle zastávala jedna osoba, ač ve většině ostatních kolejí pro ni byli vyhrazeni dva kněží.

¹⁰⁹ Zde je hlavním pramenem trienální katalog

¹¹⁰ Pojem „venkovský“ je dobový, protože Ignác Cornova mluví o svém klatovském působišti jako o výuce „auf dem Landgymnasium“. Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 158.

především misionáři a prokurátoři, u kterých byl kladen nejmenší důraz na intelektuální schopnosti.

Na tomto místě je nutné ovšem zmínit jeden zásadní hermeneutický problém. Analýza fungování řádu je zde provedena způsobem, jaký by se dal použít na řadu moderních institucí, jako jsou politické strany, firmy či úřady. Pro ty je, stejně jako byla (a je) pro jezuity, klíčová otázka získávání kvalitního dorostu, ověřování schopností svých členů a delegace nejspokojnějších do vedení celého podniku. Jenže jak bylo už výše poukázáno, žádná náboženská instituce explicitně tímto způsobem svůj chod a působení nevnímá a neprezentuje. V jezuitských pramenech proto slova jako „prestíž úřadu“, „odměna za dobře vykonanou práci a propagaci řádu“, „kariéra“ či „povýšení“ nenajdeme, a proto by zde měly být uváděny spíše v uvozovkách.¹¹¹ Vše mělo být konáno jako služba Pánu, oběť a nasazení pro bližního, touto rétorikou jsou nesené jak klíčové normativní prameny, tak interní dokumentace. Takto byly i explicitně formulovány požadavky na budoucího jezuitu či nositele všech řádových úřadů. Jakkoli je toto hledisko prakticky nepoužitelné pro analýzu řádové struktury a jejího fungování, byla to právě tato optika, která byla v Tovaryšstvu stejně jako v ostatních řádech všudypřítomná a internalizovaná. Jezuita sice možná hodnotil svůj úřad či místo pobytu jako více či méně prestižní, jako ponížení či povýšení, ale na základě řádového habitusu v novém úřadu spatřoval hlavně možnost sloužit dalším způsobem Bohu a svým bližním. Tato explicitní ekonomie symbolických statků byla navíc intenzivně podporována řádovými pravidly, podle kterých neměl mít přístup k řídicím postům ten, který po nich projevil přílišnou touhu.¹¹²

Není tedy možné si jezuity představit jako ty, kteří neustále baží po nejvyšších úřadech či pobytu v intelektuálním prostředí velkých kolejí. Z vyjádření po zrušení řádu vyplývá, že většina dotazovaných byla se svou pozicí, či s pobytem na „venkovském“ místě spokojena, někteří si přáli přímo

¹¹¹ Není náhoda, že je zde často využíváno názorů Ignáce Cornovy, publikované třicet let po zániku řádu. Je téměř jisté, že v rámci své řeholní „kariéry“ by takto nikdy své názory neformuloval.

¹¹² Konkrétní příklad aplikace tohoto nařízení je možné najít v trienálním katalogu, kde je u bývalého kazatele Johanna Maxe poznamenáno, že je schopen pouze úřadu spirituála, ale ne prefekta školy (což vykonával dva roky), ministra koleje „sive alia gubernia ob ingentem impetum“, tedy pro přílišnou touhu „dostat se nahoru“.

být nastoleni jako misionáři či polní kaplani. Naopak, úřad s rozhodovacími kompetencemi mohl být zvláště ve starším věku či při nemoci vnímán jako břemeno, přičemž zrušení řádu bylo využito k prosazení vlastních představ a k jeho opuštění.¹¹³ Joseph Asten, třiašedesátiletý regent jičínského semináře, žádal již 24. 10. 1773 pražské gubernium o zproštění z tohoto úřadu, neboť, jak prý mohou dosvědčit jeho nadřízení, na toto místo nastoupil proti své náklonnosti a pouze na základě poslušnosti, „která ovšem byla založena na duchovní útěše“. Nyní, když mu byla zrušením řádu proti jeho vůli vnucena svoboda, se chce rozhodnout.¹¹⁴

Jazyková otázka

Podobným způsobem reagoval po zániku Tovaryšstva Ignác Cornova, který v roce 1773 působil v Klatovech jako profesor poezie na tamním gymnáziu. Ve své žádosti státním úřadům uváděl, že není schopen pro malou znalost češtiny dělat dobře svou práci, jako například vysvětlovat latinskou gramatiku v jazyce studentů či kontrolovat kvalitu jejich překladů. Byl to závazek poslušnosti, který ho donutil vzít na sebe úkoly, které jsou nad jeho síly; zároveň toto s lhostejností (tedy nezaujatostí) oznámil představeným, kteří se rozhodli ho nastolit od nového školního roku v Jihlavě, k čemuž ovšem pro nastalé události nedošlo.¹¹⁵ Tento případ nás vede k otázce, jak to bylo v jezuitském řádu s otázkou jazykových kompetencí, a zda tyto hrály nějakou roli při pohybu v řádové struktuře.

Pokud se nejprve zaměříme na otázku ovládnutí obou řečí běžných v českých zemích řádovými členy, zjistíme výrazný nepoměr. Zatímco úplná znalost německého jazyka, potřebná pro aktivní působení ve šlechtických a měšťanských kruzích, se dá v roce 1773 doložit u 86% jezuitských kněží, u češtiny je to pouze 49%. Tato skutečnost se dá vysvětlit hlavně faktory

¹¹³ František Goldgraber (56 let), který zůstal přes zdravotní problémy i po zániku řádu regentem kutnohorského semináře prohlásil, že po „složení tohoto břemene“, tedy úřadu, se odebere do královehradecké diecéze. Dva roky nato zemřel. SÚAr, APA, kart. 3517, vikariát Kutná Hora. Vztah mezi zdravotním stavem a náročností zastávaného úřadu vnímali i představení za dob existence řádu, kdy navrhovali pro nemocné řeholníky úřady s přídavkem *suavis* či *mansuetus*, tedy *příjemný* či *mírný*, tedy ne tolik exponované. Tak je např. u bývalého zámořského misionáře Josepha Kleina uvedeno, že se pro nemoc hodí pouze k „příjemným“ misiím a kázáním, a také k úřadu ministra v menším řádovém domě.

¹¹⁴ SÚAr, EJ, kart. 26, i. č. 109.

geografického a sociálního původu členů i samozřejmě odlišným postavením obou jazyků v 18. století. Zvláště u starší generace duchovních je markantní vysoký podíl těch, kteří pocházejí z Rakouska, Slezska (vstup do řádu hlavně před 1750) a Německa, a kteří se během svého působení v řádu s češtinou prakticky nesetkali. Totéž se týká i pohraničních oblastí samotných českých zemí (např. častý případ u původu z Chomutova či Chebu), ovšem poměrně často je doložitelná neznalost češtiny i u rodáků z Prahy, Olomouce a Brna či její omezená znalost v případě původu z ostatních vnitrozemských lokalit. Zde hraje roli právě sociální původ z vrstev městských elit a vrchnostenské byrokracie, pro které bylo používání němčiny v 18. století naprosto dominantní. Geograficky tvoří výjimku z této skutečnosti oblast původu na jih od Prahy (pás od Rokycan, přes Příbram, Březnici, Sedlčany po Benešov, Tábor a Pelhřimov) a v některých městech východních Čech, kde se udržela čeština jako jazyk v komunikaci převážně celé sociální pyramidy. Například syn královehradeckého primátora František Švenda ovládal pouze základy němčiny, ačkoli do řádu vstoupil jako absolvent prvního ročníku právnické fakulty v Praze.¹¹⁶ Celkově tvoří podíl jezuitských kněží s němčinou jako mateřským jazykem 70%, i když tento údaj je nutné brát s rezervou.¹¹⁷ Údaje pro scholastiky a laické bratry vyplývají z tabulky.¹¹⁸

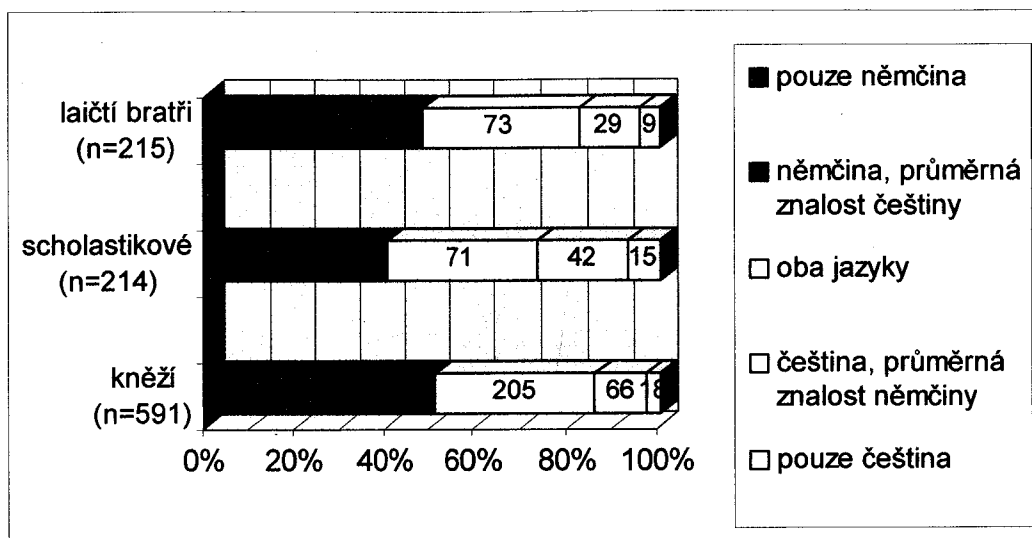
¹¹⁵ SÚAr, EJ, kart. 108, sign. 13, žádost z 5. 12. 1773.

¹¹⁶ S tím souvisí skutečnost, že se čeština udržela až do osmdesátých let jako úřední jazyk městské rady.

¹¹⁷ Tento údaj o „mateřském jazyku“ byl zjištěn na základě toho, který jazyk byl u jednotlivých členů uváděn jako první, což zvláště u skupiny bilingvistů činí nemalé potíže, protože údaj o rodném jazyku variuje podle toho, zda byl údaj zapsán v koleji v českém či v německém prostředí. Podle trienálního katalogu z roku 1770 by mělo být z 205 bilingvních kněží 108 primárně německy mluvících, 97 česky. Mezi těmi prvními se ovšem nachází i např. známý český vlastenec Stanislav Vydra.

¹¹⁸ Tabulka byla sestavena na základě údajů uváděných v trienálním katalogu z r. 1770 a katalogu noviců (pro léta 1771-73). Započítáni byli pouze jezuité, kteří ovládali v plné míře alespoň jeden ze zemských jazyků. Novici byli rozděleni do skupiny scholastiků či laických bratrů. Do skupiny ovládající pouze jeden z jazyků byli zařazeni ti, kteří ovládali pouze svůj rodný jazyk a druhou zemskou řeč vůbec či podprůměrně, tedy její základy (*inframediocriter*). Průměrná znalost druhého jazyka byla indikována na základě katalogového údaje „průměrně“ či „nadprůměrně“ (*mediocriter a supramediocriter*). Jedná se tedy o solidní znalost, která ovšem v naprosté většině případů neumožňuje aktivní pastorační působení v této řeči, v nejzažším případě pouze individuální rozhovor či zpověď. U bilingvních řeholníků nebyl rozlišován „mateřský jazyk“ z důvodu uvedeného v předchozí poznámce.

Graf 3. Znalost zemských jazyků u členů české provincie Tovaryšstva Ježišova v r. 1773

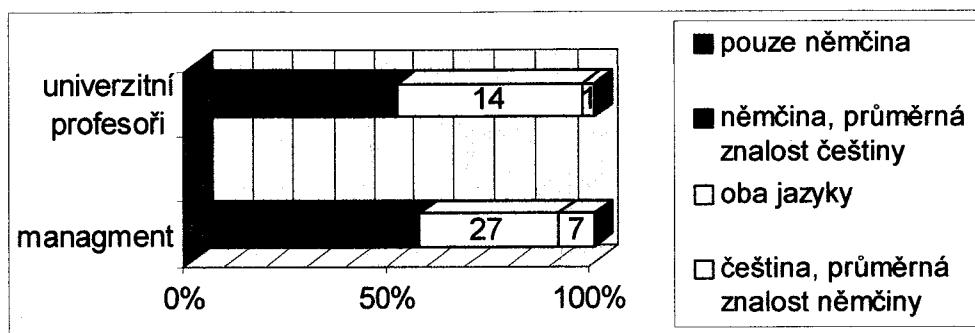


Zajímavým úkazem je nárůst podílu česky mluvících jedinců s češtinou jako mateřským jazykem u skupiny scholastiků a noviců-scholastiků; u posledně jmenované skupiny je to nejmarkantnější, protože češtinu plnohodnotně ovládalo 70% z nich, což představuje 20% nárůst oproti kněžím. Tento fakt se dá interpretovat různými způsoby: Třeba jako snahu řádového vedení zajistit větší podíl perfektně česky hovořících budoucích kněží, kteří byli potřební pro pastorační práci. Z obrácené perspektivy by byla možná teze o postupné ztrátě zájmu synů z německy mluvících úřednických vrstev o kariéru v duchovním řádu. Tyto diachronní hypotézy je ovšem nutné korigovat strukturálním zjištěním: Zatímco rodáci z vnitřních Čech, kteří vstupovali do noviciátu, vykazovali pouze částečnou či žádnou znalost němčiny, danou jejich dosavadním pobytem v monolingvním prostředí (to se týká i studia na jezuitském gymnáziu), vykazovali kněží po dlouholetém pobytu v řádu a pocházející z téhož prostředí již většinou dobrou či stoprocentní znalost německého jazyka. To znamená, že na původem české členy řádu, kteří neovládali němčinu, působil tlak, se tento jazyk alespoň do jistého stupně naučit.¹¹⁹ Tento „tlak“ je možné ale také vnímat jako snahu každého jednotlivce zhladit závažný handicap a dosáhnout stejných šancí, jako měli spolubratři s německým rodným jazykem. Zatímco

¹¹⁹ Ke skepsi v otázce učení se živých jazyků v řádu došel po srovnání údajů u jezuitů v noviciátu a v pozdějším období SZILAS, *Die österreichische Jesuitenprovinz*, s. 133. Totéž dokládá i Cornova, který lituje, že v noviciátu se novicové navzájem neučili oba zemské jazyky. *Jesuiten als Gymnasiallehrer*, s. 43n.

totiž pro zastávání prestižních řádových úřadů nehrála znalost češtiny roli, bylo perfektní ovládnání němčiny, jak vyplývá z následující tabulky, obligatorní:¹²⁰

Graf 4. Znalost zemských jazyků u řádové elity Tovaryšstva Ježíšova v r. 1773



U obou nejvýše postavených skupin v řádové hierarchii naprosto vymizela skupina těch, kteří neovládají alespoň průměrně němčinu. Těm, kteří nemluvili německy dokonale, byly vyhrazeny pouze méně významné posty (superioři v Opařanech, Těšíně, Tuchoměřicích, Košumberku a ministři kolejí v Březnici, Klatovech a Jičíně) a možnost jejich dalšího kariérního růstu byla prakticky nulová. Posty rektorů, a to i v ryze českých oblastech, zastávali jedinci bilingvní či s němčinou jako rodným jazykem. Tato „diskriminace“ pouze česky mluvících členů Tovaryšstva měla v dané sociální realitě naprosté oprávnění, protože představitel řádového domu, neřku-li celého řádu, musel být schopen komunikovat s nejvyššími vrstvami společnosti a s úřady jejich vlastním jazykem, v případě univerzitních profesorů hrála patrně klíčovou roli němčina v případě publikační činnosti.

Ti jezuité, kteří do svého svěcení nedosáhli přesvědčivé znalosti německého jazyka, byli predisponováni především pro dráhu kazatele a misionáře. Jak již bylo řečeno, měli velmi malou šanci na získání prestižnějšího úřadu a většinou se pohybovali v kolejích a rezidencích v jazykově českém prostředí, kde mohli působit mezi všemi vrstvami společnosti (Klatovy, Březnice, Kutná Hora, Jičín, Hradec Králové, Nové město pražské) či v jazykově smíšených městech, kde se věnovali pastoraci převážně nižších

¹²⁰ Tabulka byla vypracována podle stejných principů jako předchozí. Do skupiny manažerů byli započítáni významní řádoví funkcionáři, rektori, superioři, ministři a regenti seminářů.

vrstev obyvatelstva (Litoměřice, Opava, Olomouc, Brno, Znojmo).¹²¹ Jejich případný talent či nadání mělo mnohem menší naději na naplnění, než to bylo u jejich německých spolubratrů. Ignác Cornova ještě po čtyřiceti letech vzpomíná na svého spolubratra v noviciátu, Václava Haaka z Brandýsa nad Labem, který tehdy všechny udivoval svým talentem ke skládání latinské poezie. S rozhořčením poté konstatuje, že přes své schopnosti byl Haak určen ke dráze českého kazatele, což v jeho vrstevnicích vzbudilo nevoli, „postižený“ sám se ale věren řádovým předpisům podřídil a pokračoval v této funkci v Březnici „nezištně“ i po roce 1773 až do své smrti.¹²² Pokud nahlédneme do trienálního katalogu, zjistíme, že představeným nebyl Haakův talent neznám; jeho schopnosti byly ceněny vysoko a hodil by se i pro působení na univerzitě. Základní problém byl ovšem v tom, že tento jezuita vůbec neovládal německý jazyk, což je s největší pravděpodobností kritérium, které rozhodlo o jeho dalším osudu. Zrušení řádu v této situaci nepřineslo ovšem žádnou změnu, ačkoli se nyní Haak mohl odebrat jinam a ucházet se o jeho talentu více odpovídající místo; setrvání v jazykově čistě českém městečku bylo konsekvencí realistického ohodnocení situace. Je to jeden z názorných příkladů habituálního přizpůsobení subjektivních očekávání historického aktéra objektivním šancím.

Obraz handicapu jezuitů s češtinou jako mateřským jazykem bude ještě přesnější, pokud do jazykových kompetencí zahrneme francouzštinu, tedy nejvýznamnější živý jazyk Evropy 18. století. Jeho znalost byla v pasivní formě nutná pro participaci na obsahu dominantní francouzské kultury, v aktivní formě pro pohyb a komunikaci v aristokratickém prostředí střední Evropy, tedy v každém případě potřebná pro členy jezuitského řádu, pokud si chtěli udržet dosavadní postavení ve vzdělávání a kontakty k sociální špičce. Zatímco u jezuitů s českým rodným jazykem je její znalost v různém stupni doložitelná u pouhých 12 kněží (4%), u skupiny s německým mateřským jazykem je to plných 97 duchovních a scholastiků (18%). Česky mluvící jezuité se navíc k francouzštině mohli dostat až po úplném ovládnutí němčiny, protože se ji pravděpodobně učili na základě německých učebnic; v české provincii

¹²¹ Např. u Ignáce Burggraffa ze Sušice, který uměl pouze základy němčiny, je v trienálním katalogu poznamenáno, že se hodí pouze pro „officium missionarii inter plebeios“. Burggraff působil jako misionář v Jičíně a při zrušení řádu v Košumberku.

neexistoval jezuita, který by uměl lépe česky než německy a zároveň by se mohl prokázat znalostmi francouzštiny. Markantní je znatelný rozdíl zvláště u jezuitů, kteří vstoupili do řádu po roce 1750 a pocházejí z velkých měst (Vídeň, Praha, Brno) a pohraničí, u kterých je francouzština běžná, zatímco mezi scholastiky českého původu se znalost této řeči vůbec nevyskytuje. Vytvářel se zde nový „diskriminační“ potenciál, který by v případě pokračování existence řádu vedl k výrazné nerovnoměrnosti šancí.

V rámci řádové struktury disponovala znalost francouzštiny k činnosti ve vzdělávacích a výchovných institucích (prefekti urozených v seminářích a konviktech) a byla výraznou výhodou při působení v zahraničí, zvláště v misi na saském dvoře. V období po zrušení řádu mohli najít kněží se znalostí francouzštiny mnohem snáze místo hofmistra ve šlechtické domácnosti. Z neživých jazyků hrála pro univerzitní a tedy i celořádovou kariéru roli řečtina, stupeň jejího ovládnutí a konkrétní vliv se ovšem na základě nesourodého zaznamenání u jednotlivých členů v katalozích posoudit nedá.

Náboženské pole

I přes sebesilnější brýle sociálních dějin není možné nevidět, že postavení Tovaryšstva bylo dáno hlavně jeho charakterem náboženské instituce. Bez této skutečnosti by nebyl habitus jeho členů vůbec pochopitelný. Jezuité byli od prvního vkročení do noviciátu formováni celou řádovou tradicí, která jim na celý život měla vtisknout specifickou identitu. Ovšem i jakoukoli náboženskou instituci je možné popsat v strukturálních termínech *relací* a *konfigurací*, protože zaujímá určitou pozici v náboženském poli. Poznání této pozice umožňuje pochopit jejími členy vyznávané názory, strategie a dále také konkurenční boje uvnitř pole i postoj k vnějším aktérům a silám.

Pierre Bourdieu svou koncepci náboženského pole rozvinul na základě náboženské sociologie Maxe Webera. To hlavní, co k ní připojil, je právě jím i v jiných oblastech úspěšně aplikovaná strukturalistická metoda. Na jejím základě kritizoval Weberovo pojetí ideálních typů a jeho nominalistický

¹²² CORNOVA, Jesuiten als Gymnasiallehrer, s.41n.

interakcionismus.¹²³ Podle Pierra Bourdieu je typologizující myšlení pozůstatkem aristotelské filosofie, která spočívá na primátu substancí nad vztahy. Ve strukturalistickém myšlení není ovšem možné odvozovat vlastnosti věcí z nich samých, ale pouze z relací v prostoru, strukturovaném podle nějakého kritéria, tedy v případě společnosti podle moci, kapitálu. Weberovu rovinu intersubjektivních vztahů tedy předchází již pole se sítí relací, které určuje vzájemné vztahy aktérů.¹²⁴

Konstrukce náboženského pole umožní předejít redukcionistickým zjednodušením výkladu povahy náboženských jevů, které právě v podobě pole disponují autonomií v rámci sociálního prostoru. Na druhou stranu je jakékoli pole arénou bojů o změnu či uchování distribuci kapitálu, takže i zdánlivě neměřitelné hodnoty je možné analyzovat pomocí ekonomie symbolických statků. Hlavní hodnotou, o kterou v náboženském poli jde, je náboženský kapitál, či jinak označovaný jako *statky spásy* (*Heilsgüter*), což je zdroj, ke kterému mají různí lidé výrazně odlišný přístup. Autonomie náboženského pole, ale s ní i právě tato kapitálová nerovnost, je dána vývojem okcidentální civilizace, kdy se s postupnou diferenciací vyčleňuje skupina náboženských specialistů; tento vývoj je dovršen ve středověku, kdy proti sobě stojí úzká vyprofilovaná skupina kněží, kteří distribuují náboženský kapitál mase laiků, jimž byl postupně tento zdroj vyvlastněn.¹²⁵

„Konstituování náboženského pole je výsledkem monopolizace správy náboženských statků skupinou náboženských specialistů, kteří požívají společenského uznání jako výluční vlastníci nutné specifické kompetence k produkci či reprodukci organizovaného souboru ezoterního, tedy nedostatkového vědění.“¹²⁶

Předpoklady udržení jejich výjimečného postavení jsou dva: musí vytrvale hájit legitimitu svého monopolu na správu statků spásy před různými externími útoky (hereze, magie, intelektualismus laiků) a vedle toho uchovávat zájem laiků o samotné statky spásy. Jedním z důsledků této situace ovšem je, že samotní specialisté jsou vystaveni silovým efektům pole, které ovládli, a zápasí mezi sebou o správu onoho náboženského monopolu. Tak dochází k tomu, že

¹²³ K oběma metodologickým předpokladům viz WEBER, Sociologie náboženství, s. 64-76.

¹²⁴ Pierre BOURDIEU, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilgeschehens, Konstanz 2000, s. 14n a 118 (rozhovor s Pierrem Bourdieu o jeho vztahu k Weberovi).

¹²⁵ Výklad je redukován pouze na nejnужnější obrysy; více informací tamtéž, s. 15-32.

různým způsobem znevýhodněné skupiny duchovních hledají oporu v externích silách s cílem je využít ke změně mocenských pozic v poli, přičemž využívají toho, že každá sociální skupina laiků, jakožto klientů, má své speciální požadavky, které vyplývají z konfigurace celého sociálního prostoru; tak se např. nižší klérus stává mluvčím ovládaných skupin, vyšší naopak svůj monopol často hájí s pomocí politické moci, jejíž postavení vytrvale legitimizuje. Jak ovšem Bourdieu poznamenává, náboženští představitelé vynakládají velké množství energie na maskování těchto nevyhnutelných vnitřních pnutí a rozporů.¹²⁷

Řádový habitus je tedy možné cele rekonstruovat pouze tehdy, pokud bude vztažen k pozici Tovaryšstva v náboženském poli. Jelikož to je „stavem specificky náboženských poměrů sil k témuž okamžiku a tedy výsledkem předcházejících bojů o monopol legitimního vykonávání náboženské moci“, je pochopení možné pouze na základě zahrnutí historického vývoje do zkoumaných dispozic. Pokud se tedy obrátíme do 16. století, doby vzniku Tovaryšstva, je to období spojené pro katolickou církev se ztrátou legitimacy své moci v mnoha zemích Evropy. Úspěch jezuitského řádu spočíval v tom, že se mu podařilo stát se funkčním nástrojem církevních i politických elit v částečném znovuoobnovení náboženské moci. Zároveň si ovšem samotné Tovaryšstvo dokázalo vybudovat pevné, a v zásadě monopolní postavení v rámci samotných náboženských specialistů.

Monopolizace ovládnutí statků spásy řádem se projevila ve dvou hlavních ohledech. Zájmy kněžstva v náboženském poli a likvidaci konkurence podle Pierra Bourdieu umožňovalo hlavně vytvoření náboženské byrokracie se systémem úřadů, hierarchií a jednotnou praxí. Charisma, na kterém se moc kněžstva zakládá, je přesným opakem charismatu proroka: je to charisma nahraditelného úředníka kultu, který svou moc zakládá na úředním pověření a vykonávaném rituálu. Klíčovou rolí ve fungování náboženského monopolu má tak předávání specifického, systematizovaného vědění a tedy profesní kvalifikace, potřebné k výkonu úřadu a tomu odpovídajícímu jednání.¹²⁸ Přesně tomuto požadavku vyšla jezuitská představa jednotného a centralizovaného

¹²⁶ Tamtéž, s. 56.

¹²⁷ Tamtéž, s. 73-77.

¹²⁸ Tamtéž, s. 91-95.

vzdělávání vstříc. Oproti středověké univerzitě - samosprávné korporaci, která byla málo odolná proti působení odlišných denominací, byla postavena instituce, jejíž chod byl plánován, řízen a kontrolován členy jediného církevního řádu, kteří sami byli zavázáni slibem poslušnosti v rámci vlastní hierarchické struktury. Celý systém vzdělávání tak byl zaměřen na formaci duchovních, tedy „nahraditelných úředníků kultu“, ve střední Evropě zvláště s ohledem na jejich schopnost odolat při kontroverzích s protestantskými duchovními.¹²⁹ Výhody uzavřeného modelu vzdělání byly zřejmé reformním katolickým biskupům a tak již brzy po vzniku Tovaryšstva jeho členové přebírají gymnázia a fakulty filosofie a teologie, přičemž ne vždy se jim daří svůj požadavek na výlučný monopol prosadit (ve střední Evropě např. Kolín nad Rýnem či Krakov); v habsburských zemích měli ale jezuité obě fakulty obsazeny na všech devíti univerzitách, šest z nich ostatně vzniklo na popud řádu.¹³⁰ Obrácenou stranou mince ale byla po delegování pravomocí na jezuitu nemožnost biskupů výrazněji zasahovat do chodu institucí.

Druhý projev řádového monopolu také vyplývá z vlastností náboženského pole. Pro udržení legitimní náboženské moci je klíčové likvidovat jakékoli alternativní pokusy o narušení výhradního práva na distribuci statků spásy ze strany externích konkurentů - „heretiků“, „sektářů“, lidové magie. Udržení potřebného stavu je možné pouze ve spolupráci s politickou mocí a to kontrolou pravověrnosti, jako např. ve formě cenzury či misí. Obojí je možné v hojné míře doložit pro habsburské země. Během několika desetiletí 16. století se tak podařilo Tovaryšstvu dosáhnout výlučného postavení v katolickém náboženském poli. Své pozice dosáhlo díky výrazné podpoře interních (církevní hierarchie) i externích (panovnické dvory, šlechta) činitelů. Tolik zdůrazňovaná poslušnost papeži ovšem nesmí zakrýt jeden velmi důležitý rys, kterým bylo vysoce autonomní postavení Tovaryšstva. Jeho postupně získaná silná a samostatná pozice v náboženském poli byla zároveň v podobě privilegií institucionálně fixována.

¹²⁹ Výborný vhled do pokusu prosadit centralistické dvoufakultní univerzity ve střední Evropě přináší práce Karla HENGSTA, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn - Wien - München - Zürich 1981, zde zvl. 81-110.

¹³⁰ Praha, Vídeň, Freiburg in Br.; nově založené: Olomouc (1573), Štýrský Hradec (1585), Trnava (1635), Košice (1657), Innsbruck (1677) a Vratislav (1702). KOCH, *Jesuitenlexikon*.

Úspěch Tovaryšstva je možné připočíst důrazu na předávání kulturního kapitálu a také zvýšené dostupnosti jeho členů. Ta byla způsobena, jak je známo, určitou negací některých prvků dosavadní řádové tradice, a to zvláště klauzury, chórové modlitby a *stabilitas loci*, což umožnilo rozšířit paletu individuálních aktivit řádových členů s cílem zpřístupnit vlastnímu působení jakékoliv prostředí. Právě vymezení se vůči dosavadním řeholním formacím má pro pochopení řádového habitusu klíčovou roli.¹³¹

Krise monopolního postavení

Známý italský řádový historik Giulio Cordara (1704-1785) se ve svém díle o zániku Tovaryšstva zamýšlí nad příčinami, které k němu vedly. Mezi hlavní jmenuje touhu ministrů na panovnických dvorech podniknout revoluční kroky proti církvi. A protože podle něho byl jezuitský řád její hlavní bašta, museli se zaměřit nejprve na jeho odstranění. Druhou příčinou pak měl být francouzský jansenismus, pro který byli jezuité také hlavní „ideologičtí“ nepřátelé.¹³² Cordarovo vysvětlení se stalo po znovuoobnovení řádu základním interpretačním vzorem pro zpětný pohled na konec 18. století: obraz církve, která pod útoky jí nepřátelsky nakloněné politické moci a „heretiků“ ztratila jednu ze svých opor. Tento tendenční výkladový rámec, který se nám snaží vsugerovat jednoduchou binární optiku, se stal velmi účinný i v historiografickém diskurzu (tradiční katolické církevní dějiny). Představa církve jako jednotné instituce, která se snaží ochránit své (tedy obecně prospěšné) zájmy, je ovšem, jak bylo výše řečeno, produktem usilovné snahy jejích představitelů. Ve skutečnosti je hlavně silovým polem, ve které se snaží různé skupiny náboženských specialistů o zachování konfigurace kapitálové distribuce ve svůj prospěch; jezuité v tomto nebyli výjimkou. Boj je veden dvěma zbraněmi: ideologickými, např. když se konkurenční skupina prohlásí za neortodoxní a ohrožující jednotu církve a náboženství, v jejichž zájmu je nutné jednat. Vedle toho také mocenskými, když se pro prosazení vlastních zájmů hledá opora v externích

¹³¹ Přehled základních rozdílů vůči dosavadním řádům přehledně shrnuje Günter SWITEK, *Die Eigenart der Gesellschaft Jesu zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten*, in: Sievernich, Michael - Switek, Günter (Hg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg - Basel - Wien 1990, s. 204-235.

¹³² CORDARA, *The suppression*, s. 166-9.

silách. Pro pochopení situace v 18. století je tedy třeba vyjít ze dvou procesů. Prvním je boj o legitimitu vykonávání náboženské moci, druhým vztah politické moci k Tovaryšstvu.

Již od vzniku řádu se datují útoky vedené symbolickými zbraněmi na Tovaryšstvo, které pomocí „odhalení“ tajných předpisů či nemorálních praktik vytvořily síť vzájemně propojených negativních stereotypů; antijezuitismus není rozhodně pouze věcí 18. století.¹³³ Ve střední Evropě se kontroverze od počátku jeho působení symbolickými zbraněmi staly především doménou protestantů, kteří se oprávněně cítili jeho agilním působením ohroženi. Ale i v rámci katolických zemí došlo na kritiku a odmítnutí, dané především obavami z nevídané konkurence ve vzdělávání a pastoraci.¹³⁴

Situace ve střední Evropě se ovšem lišila od francouzského prostředí, kde od poloviny 17. století existovala skupina kleriků i laiků, která výrazně kritizovala tridentské pojetí víry a zbožnosti, takže se pochopitelně dostala do sporu s jezuitou, kteří se sami pasovali do role pravověrných; konkurenční skupina byla oceňována podle autora programového díla jako *jansenisté*.¹³⁵ Jezuitská teorie (učení o milosti a probabilismus) i praxe (časté přijímání, uctívání Panny Marie a svatých, důraz na vnější znamení zbožnosti) se tak staly hlavním terčem zsměšňování i kritiky jansenistů.¹³⁶ Kritika Blaise Pascala a dalších přívrženců jansenistického učení, proslulá dehonestováním řádu pomocí citací z děl jeho vlastních řádových autorů, představovala kvalitativně nový stupeň v kritice řádu. Její význam tkví především v systematizaci protijezuitských stereotypů a v jejich razantním šíření pomocí vlastní publicistiky. Názory jansenistické skupiny sdružené kolem kláštera Port Royal byly jezuitským řádem s pomocí státního aparátu i kurie označeny jako závadné a její představitelé byli tvrdě pronásledováni. Ani fyzická likvidace vlastního duchovního střediska nedokázala opoziční skupinu umlčet, spíše

¹³³ V únosném apologetickém duchu přináší podrobný přehled různých antijezuitských stereotypů Bernhard DUHR, *Bajky o jezuitách*, Praha 1902.

¹³⁴ Příkladem může být pro české země známý spor jezuitů s hrabětem Harrachem o dohled nad univerzitou i nevraživost „starých“ řádů vůči progresivnímu Tovaryšstvu.

¹³⁵ Je jasné, že samotné označení *jansenismus* či *jansenista* je silně zatíženo mnoha dobovými stereotypy a samotní přívrženci učení Port Royal jej odmítali a nazývali se „přátelé pravdy“ či přívrženci „zdravého učení“. Zmíněný pojem je již etablován v historickém bádání natolik, že je možné jej používat bez nebezpečí vedlejšího efektu negativních konotací.

naopak. V průběhu 18. století se názory v podstatě malé skupiny sdružené kolem časopisu *Nouvelles Ecclesiastiques*, vydávaného v pařížském podzemí a částečně v holandském exilu, díky využití médií a komunikační sítě rozšířily po celé Evropě, k čemuž přispěla i samozřejmě okolnost, že francouzština byla kulturním jazykem tehdejší západo- a středoevropské intelektuální a politické elity. Hlavním charakterem druhého či pozdního jansenismu 18. století je podle současného bádání jeho vzpomínková forma na vlastní „heroické“ počátky v rámci existence kláštera Port Royal a dlouholetého pronásledování jezuity a královským dvorem. Existence malé skupiny pravověrných byla zasazena do specificky interpretovaných dějin spásy, ve kterých jde o permanentní boj se zlem. To se v jejich současnosti dá identifikovat právě s jezuitským řádem, který je sídlem a šířitelem „nákazy“, která zachvátila celou katolickou církev. Toto myšlenkové schéma zároveň vykazuje rysy teorie spiknutí, která se projevuje právě jednoznačnou dualitou dobra a zla a snahou přesvědčit okolí o hrozícím nebezpečí, plynoucím z existence nepřátelské skupiny, která se snaží tajně získat kontrolu nad děním v církvi a společnosti. Jezuité tak nebyli chápáni jako různá individua, ale jako jedna forma, která působí podle stejných principů, které byly všem od noviciátu vštěpovány a pojištěny svazkem naprosté poslušnosti svým nadřízeným. Konsekvencí tak bylo přesvědčení o kolektivní vině.¹³⁷

Silný ohlas francouzského jansenismu v Itálii a ve střední Evropě se datuje hlavně po roce 1750. Působení dovážené literatury, postupně dostupné i v překladech, vedlo k šíření jansenistických myšlenek v Německu a habsburské monarchii, které spolu implicitně nesou nedůvěru vůči učení a praktikám jezuitského řádu. Nový ideový směr do sebe absorboval rozptýleně a implicitně přítomné ostrůvky kritiky vůči jezuitům i kuriální politice (febronianismus). Hlavní oslovovanou skupinou bylo vyšší duchovenstvo, preláti klášterů těch řádů, které měly blízko k augustiniánské teologické tradici a také mladí

¹³⁶ Shrnutí hlavních znaků raného i pozdního jansenismu přináší stále aktuální, leč v mnohém kritizovatelná práce Petera HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977, s. 25-43.

¹³⁷ Dvě třetiny publicistických děl s tematikou jezuitského řádu mezi léty 1758-73 vyšlo ve francouzštině. Viz Christine VOGEL, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-73)*. Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenklärung, rkp. disertace v držení autora, Mainz 2003, s. 24, k charakteru jansenismu 18. století tamtéž s. 40-49, kde i odkaz na nejnovější francouzskou literaturu, a to hlavně knihu Catharine MAIRE, *De la cause de Dieu á la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIIIe siecle*, Paris 1998.

studenti teologie.¹³⁸ Obecně měl ovšem pozdní jansenismus tohoto období ve střední Evropě silně receptivní charakter a pro jeho udržení a inspiraci byly životně důležité kontakty s Francií či Nizozemím.¹³⁹ Této skutečnosti vyšli jansenisté vstříc a jejich neformální hlava v tomto období, hrabě Gabriel Dupac de Bellegarde, udržoval rozsáhlou korespondenční síť a zásoboval hlavně jižní Německo a Rakousko v ohromné míře „správnou“ literaturou, která měla za cíl propagovat jansenistický program.¹⁴⁰ Od kroužků čtenářů dovážené (a zakázané) literatury nebylo daleko k zájmovým skupinám, které se snažily uvést opoziční a z vlastního pohledu reformní program do praxe.¹⁴¹

Řádu samotnému se jakékoli dřívější krize podařilo s pomocí politických konexí hlavně na panovnických dvorech překonat; v polovině 18. století se ale nedůvěra dostává i do těch mocenských míst, která byla dříve vůči ní převážně imunní.¹⁴² Monopolní postavení Tovaryšstva bylo možné udržet pouze v situaci jeho akceptace politickými špičkami země. V případě habsburské monarchie bylo založeno dosavadní tradiční a hodnotově pozitivní vnímání řádu politickými elitami na kritériu jeho užitečnosti pro zachování a podporu katolického náboženství a tudíž pro stabilitu celé země. Toto chápání mělo v době vlády Marie Terezie dvě svými kořeny odlišné, ale vzájemně kompatibilní verze: historickou a aktuálně církevně-politickou. V rámci první

¹³⁸ Vynikající svědectví antijeziuitských nálad mezi bavorskými augustiniány přináší edice Richarda van DÜLMEN (Hg.), *Aufklärung und Reform in Bayern. I. Das Tagebuch des Pollinger Prälaten Franz Töpsl. II. Die Korrespondenz des Pollinger Prälaten Franz Töpsl mit Gerhoh Steigenberger (1773-1787/90)*, *Zeitschrift für bayerische Geschichte, Beiheft 2, Reihe B*, 1969 a 1970. Pro vazbu na francouzské religiózní poměry bylo klíčové, že kanovník Steigenberger studoval 1763-6 v Paříži.

¹³⁹ Winfried MÜLLER, *Die Aufhebung des Jesuitenordens*, s. 294.

¹⁴⁰ HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 119 a 230nn.

¹⁴¹ Hlavní body programu byly podobné jako ve Francii, tedy kritika morálního učení probabilismu a velké části scholastiky, proti které bylo upřednostňováno studium Bible a patristické tradice. Morální učení jansenismu bylo v otázce křesťanské praxe rigoristické, tedy zdůrazňovalo důležitost pokání a vážnost hříchu. Důraz byl kladen na reformu lidové zbožnosti, kdy měla být odstraněna pověra a s křesťanskou vírou přímo nesouvisející kultovní praktiky. Jansenisté kladli velký důraz na šířené „pravého učení“ tištěným slovem, které mělo oslovit i nejširší vrstvy obyvatelstva. V církevně-politické rovině stáli jansenisté blízko febronianismu, tedy na antikuriálních pozicích. Tamtéž, s. 25-43, 60nn. Hlavní sémantické protiklady používané jansenisty byly zdravý vs. zkažený a pravý, pravdivý vs. falešný, lživý.

¹⁴² Přehled o stoupající kritice Tovaryšstva v rámci politických a funkcionálních elit přináší článek Richarda van DÜLMEN, *Antijeuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 89 (1969), s. 54-80; použitý koncept je ovšem schematický, pracuje s příliš černobílou optikou antijeuitismu po vzoru Eduarda Wintera a nerozlišuje nuance rozdílných pozic vůči řádu. Na některých místech jsou vyslovené omyly, jako např. tvrzení, že Josef II. a Leopold stáli na straně vídeňských antijeziuitů. V tomto případě je přání jansenistické strany, přejaté Winterem do historiografie, otcem myšlenky. Tamtéž, s. 57.

byl vnímán jezuitský řád jako organizace, která vykonala v rámci rekatolizace vládnoucímu rodu neocenitelné služby a kterou byla výrazně formována *pietas austriaca* jako důležitý identitotvorný prvek monarchie.¹⁴³ Tato perspektiva je pochopitelná pouze na základě konfesionálního paradigmatu. Druhá verze, v zásadě aktualizace předchozí, byla založena na stále intenzivněji vnímaném kontrastu jezuitů vůči ostatním, zvláště mnišským a žebravým řádům. Ze zachovaných přednášek o náboženském stavu monarchie pro dospívajícího císaře Josefa z let 1755 vysvítá, že korunní princ byl učen rozlišovat mezi řády, jejichž stav je třeba spíš omezovat a těmi, které si zaslouží obzvláštní úctu, protože slouží bezprostředně veřejnosti. Vedle milosrdných bratří, alžbětinek a piaristů se mezi nimi samozřejmě nacházeli jezuité.¹⁴⁴ Tovaryšstva se také netýkaly nebo na něho nebyly aplikovány pozdější omezující zákony (numerus clausus obyvatel kláštera, zvýšení věku pro slavné sliby, majetková omezení),¹⁴⁵ které postihly zvláště žebravé řády. Je téměř jisté, že pokud by řád existoval i po roce 1773, josefinské rušení řeholních domů by se ho na základě dané argumentace a rozlišení na užitečné a neužitečné konventy nemohlo dotknout.

Zároveň je možné pozorovat zhruba od nástupu Marie Terezie na trůn vzrůstající kritiku Tovaryšstva, které měla vliv na některá politická opatření. Nevedla ovšem k podobné situaci, jaká nastala v jednotlivých zemích západní Evropy, odkud byli jezuité postupně vyhnáni. V rámci habsburské monarchie se jednalo o komplexní dění, u kterého je s ohledem na proměnu vnímání jezuitského řádu nutné poukázat na dva vzájemně související procesy. V rámci prvního dochází k důležitým strukturálním proměnám státu, kdy jsou politickými elitami (v čele s kancléřem Kounicem) ve spolupráci s právníckými specialisty formulovány požadavky na bezprecedentní mocenskou kontrolu

¹⁴³ Rudolf KHEVENHÜLLER-METSCH - Hanns SCHLITZER (Hg): Aus der Zeit Maria Theresia's. Tagebuch des Fürsten Johann Joseph Khevenhüller-Metsch, kaiserlichen Obersthofmeisters 1742-1776. Bd. 7: 1770-73, Wien - Leipzig 1925, s. 181: „...dieser berühmte Orden, welcher der Religion und dem Staat - zumahlen in denen österreichischen Landen - so große Dienste geleistet hat“.

¹⁴⁴ Friedrich HARTL, Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzen Vorträgen für Josef (II.), in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 30 (1979), s. 132-167, zde s. 161n.

¹⁴⁵ Když v roce 1772 prosil regent semináře při novoměstské koleji o dovolení zakoupit dvůr pro zlepšení hospodářské situace své instituce, reagovala na to duchovní komise, která měla dozírat na nakupování nemovitostí církevními řády, vyjádřením, podle kterého tento druh vlastnictví není majetkem „mrtvé ruky“ a je možné jej podpořit; císařovna posléze žádosti vydala své placet. AVA, Alter Kultus, kart. 843, složka č. 1 (jezuité do r. 1773).

náboženského pole a obecně kontrolu tvorby kulturních statků. Podle kancléře měla vést aktivní církevní politika ke zdůraznění územní a právní suverenity státu, a to hlavně vůči těm církevním institucím, které podléhaly přílišnému vlivu Říma. Úhelným kamenem tohoto přesvědčení byla nauka o protektorském poslání panovníka vůči církvi na svém území, které umožňuje kontrolu a zásahy do její struktury na ovládaném území. Na jezuitském řádu kancléř z této pozice kritizoval jeho tajné a podezřelé spojení s generálem v Římě a jeho „absolutní monarchistické zřízení“, na základě kterého jsou všichni jeho členové zavázáni přesně plnit generálový rozkazy.¹⁴⁶ V tomto diskurzivním schématu hrál také velmi důležitou roli majetek církevních institucí, který nebyl využit správným či efektivním způsobem pro „blaho poddaných“, a u něhož zároveň hrozil jeho odliv mimo monarchii.

Jezuité nejsou v rámci těchto změn jedinou „problémovou“ organizací; tlakem mocenského aparátu jsou od druhé poloviny 18. století zasaženy mnohé doposud samostatné korporace a právní subjekty - v rámci pedagogických institucí jsou to městské a farní školy, ale i univerzity, vedle toho i např. špitály, náboženská bratrstva či magistráty. V souvislosti s pronikáním státu do doposud autonomních oblastí je dosavadní stav vzdělávání a předávání víry, který se z centrální perspektivy vyznačuje velkou nepřehledností, oceňován jako zaostalý a nefunkční.

Druhý proces se dotýká náboženského pole, ve kterém se rozvíjí silná opozice proti monopolnímu postavení Tovaryšstva. Vůči zakořeněné hegemonii jezuitů ve vzdělávání a distribuci náboženského vědění, která byla zaštiťována řádovou propagandou zobrazující naplňování apoštolských ideálů a intenzitu vědecké produkce, začínají být formulovány opoziční diskurzivní schémata. V nich se dostává působení řádu do centra kritiky, přičemž zcela zásadní význam má přejímání ideových komponentů ze zahraničí. V zásadě malá skupina kleriků pod vlivem jansenistického učení získala v habsburské monarchii poměrně velký vliv. Od doby, kdy se podařilo pro část „reformních“

¹⁴⁶ Ferdinand MAASS, *Der Josephinismus II.*, Wien – München 1954, s. 176; pro pochopení základů Kounicovy politiky jsou velmi cenné první dva svazky Maasovy edice pramenů, byť komentář autora by asi dnes neobstál před důkladnou kritikou. Ještě výrazněji je působení tohoto schématu na státní politiku vůči jezuitům možno pozorovat v Bavorsku, kde byl spatřován hlavní problém u exemtních řádů v tom, že se hranice jejich územních celků nekryly se státními hranicemi. V roce 1771 tak byl řád

ideálů přesvědčit některé rakouské biskupy se zároveň datuje snaha strany „zdravého učení“ (jak se jansenisté sami nazývali) využít ke svým cílům bezprecedentních zásahů státu do náboženského pole. Každé pole je totiž místem neustávajících střetů mezi těmi, kdo brání autonomní principy vlastní tomuto poli, a těmi, kdo se sem snaží zavést heteronomní standardy, protože potřebují podporu vnějších sil, aby zlepšili svoji vlastní pozici v něm.

Jezuitská metoda misie tak byla například označena za neschopnou vykořenit zbytky tajného protestantismu, což bylo pro Marii Terezii jeden z hlavních úkolů církevní politiky státu. Ještě účinnější se ukázala devalvace jezuitské morálky. Probabilismus byl označen nálepkou nebezpečného učení, které může vést k neposlušnosti poddaných vůči vlastnímu panovníkovi (otázka odporu vůči tyranovi či neplacení „nespravedlivých“ daní).¹⁴⁷ Vídeňský arcibiskup hrabě Migazzi, na přelomu 50/60 let 18. století velmi aktivní přívrženec „zdravého učení“, prosadil díky svému členství v dvorské studijní komisi zákaz výuky probabilismu na teologických fakultách monarchie (1759) a tedy některých jezuitských učebnic a spolu s reformátorem van Swietenem prolomil monopol Tovaryšstva na teologických fakultách (1760). Hlavním úspěchem v boji proti jezuitům v habsburské monarchii bylo to, že se na Migazziho doporučení a pod vlivem četby jansenistické literatury Marie Terezie rozhodla ukončit dlouholetou praxi na panovnickém dvoře a odvolala postupně kvůli obavě ze škodlivého působení laxistické morálky jezuitů z postů dvorských zpovědníků a nahradila je knězi doporučenými arcibiskupem.¹⁴⁸

Následně dochází k propojování obou procesů: státní představitelé přebírají do své argumentace protijezuitsky zabarvená diskurzivní schémata jako vhodné ospravedlnění a ideové zdůvodnění svých záměrů. Jansenistické diskurzivní schéma tak bylo instrumentalizováno v nové církevní politice, a to jak ve vnitřní (redukce některých projevů tradiční zbožnosti), tak zahraniční (omezení nároků kurie na zásahy do náboženských záležitostí monarchie). Na druhou stranu jsou do státního aparátu začleňováni představitelé pozdně jansenistické „strany“; původně opoziční skupiny tak dosahují uznání a

přes značný odpor donucen oddělit velkou část domů od hornoněmecké provincie a vytvořit vlastní provincii bavorskou. MÜLLER, *Die Aufhebung des Jesuitenordens*, s. 303-312.

¹⁴⁷ HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 54, 63n, 67-69.

¹⁴⁸ HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 132-142.

využívají zásahy státu v symbolickém boji o „správné“ normy a hodnoty, jehož cílem je změnit mocenskou a kapitálovou strukturu náboženského pole ve svůj prospěch.

Dalším prostředím, ve kterém se začíná formovat opozice vůči řádu, je oblast produkce kulturních statků, které je v dnešní době relativně autonomním a i vnitřně diferencovaným intelektuálním (kulturním) polem. V 18. století ovšem ještě probíhal proces jeho osamostatňování, který byl dovršen ve století následujícím. V našem kontextu má zásadní význam to, že jednou z podob tohoto procesu je snaha o omezení poručnictví aristokracie a církve, neboť jedním z hlavních pilířů autonomie jakéhokoliv pole je dosažení určité míry sociální a ekonomické nezávislosti (např. jednou z podob je přeměna řemeslníka tvořícího na objednávku v umělce).¹⁴⁹ V rakouských zemích je možné pozorovat určité zpoždění vůči západní Evropě, ale poslední třetina 18. století je obdobím výrazných změn - publikum, pro které Mozart skládá své opery je sociálně velmi pestré a na jejich podtextu je klíčová právě kritika aristokratických nešvarů z pozice měšťanských ctností. Jelikož k autonomii každého pole patří i prosazení vlastního druhu legitimizace a vlastních kritérií hodnocení (např. vědecká originalita versus konfesijní příslušnost), je zřejmé, že obojí bylo možné prosadit pouze na úkor dosavadní dominantní legitimizace náboženské. Z těchto pozic je tedy kritika vůči monopolnímu postavení jezuitů ve vědě a školství nesena na rozdíl od pole náboženského většinou laiky, kteří mají jedno společné: svým původem nebo svou studijní zkušeností vykazují znalost mimorakouského, a to převážně severoněmeckého protestantského prostředí. Osvícenské pedagogické názory se svým důrazem na rodný jazyk, praktické předměty (gymnaziální curriculum) a odporem vůči scholastické filosofii i teologii (univerzitní výuka) byly - po přenesení do katolického prostředí - předurčeny stát se nástrojem jak zájmových skupin, tak státních orgánů pro omezení jezuitského vlivu.¹⁵⁰

¹⁴⁹ BOURDIEU, Zur Soziologie der symbolischen Formen, s. 77n. Pokus o analýzu literárního pole v období josefinismu na základě konceptu Pierra Bourdieu přináší článek Norberta Christiana WOLFA, Der Raum der Literatur im Feld der Macht. Strukturwandel im thesesianischen und josephinischen Zeitalter, in: Franz M. Eybl (Hg.), Strukturwandel kultureller Praxis. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Sicht des thesesianischen Zeitalters, Wien 2002, s. 45-70.

¹⁵⁰ Tvrdý postup vůči jezuitům v rámci předávání kulturního kapitálu nemusí automaticky vést ke kooperaci s protijezuitskou skupinou v rámci pole náboženského: Gerhard van Swieten, spiritus agens

Důležitou roli zde hrál pocit zaostalosti a méněcennosti německého katolického prostředí vůči literárně a vědecky drasticky se rozvíjejícím sousedům.¹⁵¹

Na rozdíl od jansenistického diskurzivního schématu, ve kterém byl každý člen vnímán jako zasazený „nákazou“ protikřesťanské morálky, bylo v intelektuálním prostředí možné a běžné uznání vědeckých výkonů konkrétních jezuitů; bylo to dáno tím, že v hlavně přírodních vědách disponoval řád v habsburských zemích množstvím uznávaných odborníků.¹⁵² To byl výsledek řádové strategie, jejímž cílem bylo zachovat pozitivní image v proměňujícím se prostředí, a to zvláště u vyšších vrstev. V roce 1738 napsal provinciál generál Retz tehdejšímu rektoru Klementina: „Protože záleží mnoho na tom, aby akademická kolej byla ve větší úctě, musí být podniknuto vše, co je přínosné pro uchování a podporu matematického kabinetu, který se stal přitažlivým i pro samotné panstvo ze zahraničí.“¹⁵³ Snaha o uchování prestiže a tedy podpora vědeckého bádání ve snaze alespoň sekundovat dobovým trendům, ovšem zároveň s cílem zachování dříve dosaženého monopolu, byla zdrojem mnoha ambivalencí, které by pravděpodobně v případě zachování řádu narůstaly. Ignác Cornova tak mluví o stále početnější vnitrořádové opozici, tvořené s největší pravděpodobností mladými profesory na gymnáziích, která proti dominanci latinské filologie a literatury kladla důraz na dobovou francouzskou a německou produkci.¹⁵⁴

státních zásahů do chodu univerzit zároveň tvrdě vystupoval v cenzurní komisi proti jansenistické straně. HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 121.

¹⁵¹ VAN DÜLMEN, *Antijesuitismus*, s. 65 a 80. Situace v Bavorsku byla o mnoho radikálnější než v habsburské monarchii, protože v roce 1759 založená akademie věd do svých řad nepřijímala žádné jezuitu a naopak proti řádu razantně vystupovala. Wilhelm KRATZ, *Aus den Frühtagen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Zur Vorgeschichte der Aufhebung des Jesuitenordens*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 7 (1938), s. 181-218.

¹⁵² Van Swieten tvrdě kritizoval u Tovaryšstva snahu o monopol a likvidaci opozice v rámci systému vědy a vzdělávání, ale sám přiznával, že „disponuje velmi učenými muži“. DÜLMEN, *Antijesuitismus*, s. 56. Ovšem i v rodícím se intelektuálním poli existoval trend využít proti Tovaryšstvu všech dostupných zbraní, tedy i původem paušální jansenistickou kritiku nebezpečné jezuitské morálky.

¹⁵³ KROESS, *Geschichte der Böhmisches Provinz III.*, s. 119.

¹⁵⁴ CORNOVA, *Jesuiten als Gymnasiallehrer*, s. 105 a 151.

II. Byrokratické pole

Perspektiva habsburské monarchie

Druhá polovina 18. století je obdobím, kdy je možné mluvit o intenzivním procesu vytváření moderního státu; zánik jezuitského řádu je z této perspektivy jednou z událostí, která k tomuto procesu přispěla. Jak ovšem správně rozumět pojmu *stát*? Má se tento pojem používat v dobovém chápání, nebo jako vědecký analytický termín? Podle Pierra Bourdieu „s sebou nese uvažování o státě nebezpečí, že vezmeme za svou myšlenku vlastní státu, že budeme na stát aplikovat kategorie myšlení jím samotným produkované a garantované a v důsledku toho se té nejzákladnější pravdy o státě nedobereme“.¹ Na jiném místě mluví o pojmu *stát* jako o „nebezpečné stenografické zkratce“ pro objektivní relace mezi mocenskými pozicemi.² V každém případě je podle Pierra Bourdieu nutné esenciální pohled na stát nahradit analýzou jeho geneze, a to zvláště ve vztahu k různým polím a typům kapitálu.

Principem suverenity formujícího státu bylo nejen vymezení území či postupně se prosazující výlučný monopol na legální fyzické násilí (armáda a policie), ale i postupné pronikání do dříve více či méně autonomních oblastí a kumulace specifických kapitálových sort; v předchozí kapitole byla krátce naznačena snaha politických elit o průnik do náboženského pole.³ Tento proces vede k tomu, že stát se stává veličinou, která kontrolou různých zdrojů nařizuje, ale také garantuje podobu směny jednotlivých druhů kapitálů. Tuto schopnost můžeme označit jako držení *metakapitálu*, tedy něčeho, co umožňuje objektivizovat, dávat zdání nutnosti doposud více či méně nahodilým jevům (jako např. pravopis, hranice, výběr daní) a oceňovat státu prospěšné jednání byrokratizovaným symbolickým kapitálem (např. udělení šlechtického titulu).

Ovšem stát sám se stává mocenským, byrokratickým polem, ve kterém zápasí různé skupiny o legitimní vládu nad tímto polem - tedy o držení onoho metakapitálu. Pierre Bourdieu ale zároveň poukazuje na dva důležité rysy

¹ BOURDIEU, Teorie jednání, s. 69.

² BOURDIEU – WACQUANT, Reflexive Anthropologie, s. 144.

³ Zde se opírám o kapitolu Koncentrace kapitálu, BOURDIEU, Teorie jednání, s. 73-80.

byrokratického pole: Prvním je skutečnost, že významnou roli v genezi moderního státu sehrála skupina právníků a politických teoretiků, kteří se podíleli na diskurzu o tom, čím by měl stát být, nebo čím je, a to způsobem, jako by referovali o něčem již existujícím. Ve skutečnosti byl ovšem stát teprve tímto diskurzem konstituován - bylo třeba teprve jasně vydělit státní zájem od zájmu dynastického. Druhým rysem bylo vytvoření veličin jako *veřejný zájem* a *obecné blaho*, které, ač vycházelo vstříc zájmům skupin ovládajících byrokratické pole, vedlo k tomu, že na jejich členy, kteří se zároveň začali vnímat a prezentovat jako představitelé státu, začal působit tlak nutnosti legitimizovat své jednání jako nezištné a právě ve službě obecného blaha. Tlak byl o to účinnější, že hledisko univerzálních hodnot bylo možné využít v boji o pozici v byrokratickém poli; sledování soukromých zájmů se stalo něčím podezřelým, ne-li přímo postižitelným.⁴

Na reformy tereziánského a josefinského období je možné tímto způsobem nahlížet právě jako na procesy vytvářející novou realitu, ačkoli představitelé byrokratického aparátu se tváří, že pouze napravují stávající nedostatky. Při vytváření nové, uniformní reality je často úplně přehlížen dosavadní stav věcí, je přehlíženo předivo implicitních daností a zvyků. Univerzalistický obraz prezentovaný představiteli státu ovšem nesmí zároveň zakrýt skutečnost, že na různých instančních stupních probíhal mezi různými frakcemi zápas o kontrolu politické moci; v případě zániku jezuitského řádu šlo o především o různé možnosti směřování školství, využití majetku či využití potenciálu jeho bývalých členů. V rámci těchto kontroverzí mělo přejímání diskurzivních vzorců ze západní Evropy představovalo argumentační rezervoár pro jednotlivé strany prosazující vlastní představy o podobě státu či roli náboženství.

Portugalské události a jejich ohlas

Postupný zánik jezuitského řádu ve třetí čtvrtině 18. století byl záležitostí diplomatické aktivity několika katolických dvorů, ale zároveň se stal díky komentování dění celoevropskou mediální událostí. Naprosto klíčová role je shodně současníky i historiky přisuzována událostem v Portugalsku v letech

⁴ Tamtéž, s. 91-93.

1758/9, které vyvrcholily vyhnáním řádu.⁵ Masivní publicistická debata zasáhla celou Evropu a vedla k výrazné ztrátě prestiže Tovaryšstva. Následkem toho byla v různých zemích krize image jezuitů instrumentalizována určitými skupinami v rámci jejich vlastních církevně-politických aktivit.

Historické bádání není dodnes sjednoceno v poznání motivů, které vedly portugalského státního ministra a faktického zástupce krále markýze Pombala k rozpoutání protijezuitské kampaně.⁶ První střet se týkal odstoupení části území paraguayských misionářských stanic Portugalsku, při kterém došlo i k ozbrojené konfrontaci indiánů s královským vojskem. Později upadli jezuité v další nemilost příliš otevřenou kritikou Pombalových praktik a byli vyhnáni jako kazatelé a zpovědníci ode dvora. Zásadní zlom představoval ovšem neúspěšný atentát na krále Josefa I., který poskytl ministrovi vítanou záminku pro odstranění šlechtické opozice a posléze i opozice v podobě mocného řádu. V červnu roku 1759 byly obsazeny jezuitské koleje a řeholníci dostali na vybranou: buď budou vyvezeni do Papežského státu, nebo mohou zůstat, ale musí z řádu vystoupit. Menší část kněží (zejména v Brazílii) se raději rozhodla svléknout řádový šat a moci tak zůstat, ostatní zvolili exil. Více než sto jezuitů bylo zavřeno za blíže nespecifikované zločiny do vězení (mezi nimi i misionáři ze střední Evropy), majetek řádu byl rozprodán a školy byly reformovány a obsazeny profesory z jiných řádů; portugalský klérus v zásadě likvidaci konkurence uvítal.⁷

Události v jihozápadním cípu Evropy vzbudily v celé Evropě výrazný rozruch a jejich vývoj byl k libosti markýze Pombala se zájmem napjatě sledován. Rozhodl se rozpoutat kampaň, která měla za cíl ospravedlnit sporné rozhodnutí (zásah do pravomocí církve atd.) před celým tehdejším světem. Kampaň lze považovat za úspěšnou z hlediska rozšíření oficiálního vládního diskurzu. Dokumenty shromážděné Pombalem byly totiž přeloženy do všech jazyků západní Evropy a došlo k mnoha jejich reedicím. Rozhodující přitom bylo to, že jako prohlášení katolického dvora disponovaly takovou autoritou, kterou nebylo možné napadnout bez zpochybnění královské moci bez hrozby

⁵ CORDARA, The suppression, s. 170.

⁶ Podrobný rozbor událostí a přehled dosavadní literatury podává René HANKE, Pombal und die Jesuiten, in: Helmut Reinalter (Hg.), Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich, Wien – Köln – Weimar 2002, s. 105-121.

⁷ PASTOR, Geschichte der Päpste 16/1, s. 338-354 a 547-601.

obvinění z útoku na daný společenský a politický řád. Z toho důvodu se staly zásadním argumentačním trumfem v antijezuitské publicistice.⁸

Markýz Pombal využil při konstituování oficiální verze, která měla přesvědčit veřejnost o nebezpečí plynoucí z existence jezuitského řádu, starší prameny s antijezuitskými stereotypy, které měly tvořit celou argumentaci. Tak mělo být ukázáno, že daný problém zde existuje již dlouho. Jeho kritiku Tovaryšstva je možné shrnout do tří bodů, které zároveň ústí do celkového obvinění. Jezuité se podle portugalského ministra provinili především hrabivostí a touhou po majetku, který získávali hlavně obchodem a prací zotročených indiánů ve svých misích. Zde mířila Pombalova kritika na skutečnost, že jak obchod prováděný kněžími, tak otroctví bylo církví zakázáno, a jezuité se tak měli provinít dlouhodobým porušováním nařízení papeže. Druhou oblast představovalo vměšování Tovaryšstva do oblasti světské politiky, spolu s nejtěžším zločinem, pokusem o královraždu. Tato teze zároveň velmi úzce souvisela s třetím obviněním z falešného učení ve formě probabilismu, učení o dovolené vraždě panovníka-tyrana či o mentální restrikci (možnosti dvojznačných výpovědí před soudem či při přísaze), které vedlo právě ke všem výše jmenovaným zločinům. Všechny tyto indicie pak měly nasvědčovat tomu, že jezuitský řád je organizace, která se necítí být nikomu podřízená a naopak se snaží o ovládnutí ostatních, a že v Portugalsku bylo právě odhaleno celosvětové spiknutí.⁹ Toto radikálně protijezuitské diskurzivní schéma, které bylo kompatibilní s doposud opozičními a v zásadě potlačovanými názory jansenistů, se stalo velmi vlivným a zcela vážně diskutovaným v prostředí politických elit katolických zemí.

Není divu, že se portugalská jezuitská aféra stala vítaným prostředkem pro skupinu francouzských jansenistů k novému publicistickému útoku na jejich dlouholetého úhlavního nepřítele. Cílem antijezuitské publicistiky ve Francii bylo přesvědčit veřejnost, že současné události v Portugalsku svou povahou zapadají do již sto let trvajícího boje s jezuitou. Byly tedy oživeny klasické negativní stereotypy první jansenistické generace v čele s Arnauldem a Pascalem a včleněny do nových odhalení škodlivosti řádu; historická

⁸ Při popisu mediálního rozměru portugalské politiky vycházím z dizertace Christiny VOGEL, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu*, s. 50-131.

⁹ Tamtéž, s. 109-119.

argumentace a síť odkazů na starší dokumenty hrála v této mediální válce naprosto rozhodující roli. Z této pozice sejevily dějiny jezuitského řádu jako souhrn konkrétních projevů nebezpečného morálního učení, jejichž korunní důkaz se odehrál před očima evropské veřejnosti právě v Portugalsku. Přívržencům jansenismu se zároveň složité teologické otázky podařilo politizovat a učinit je předmětem debat o současných problémech francouzské monarchie (vztah Francie s papežem či centralizovanými řeholními institucemi).

Situace v zemi galského kohouta byla v této době ovšem různorodá. Vedle jansenistického obrazu reality se postupně objevoval i naprosto jiný výklad událostí, a to z pera vedoucích francouzských osvícenců Voltaira a D'Alemberta. Oba sice přivítali zrušení jezuitského řádu v Portugalsku a později ve Francii a označili ho za významné vítězství osvícenství a pokroku, ale celý spor jansenistů a jezuity ironizovali a označili jako projev náboženského fanatismu. D'Alembert navíc označil jezuity za poměrně užitečné na rozdíl od mnišských řádů a jejich morálku mnohem více vyhovující lidské přirozenosti než přísný rigorismus jansenistů. Těm tak nyní vyvstal nový protivník a v budoucnu se zaměřili na argumentaci, podle níž je současná deistická filosofie plodem jezuitského spiknutí s cílem zlikvidovat křesťanské náboženství.¹⁰ Osvícenské diskurzivní schéma, které zlehčovalo jak jezuity, tak jansenisty, a stavělo na ideji tolerance, se posléze stalo nejúspěšnějším a dominantním, a to i v rámci pozdější historiografie.

Portugalské události měly též silný ohlas v Římě. Zde jich k diskreditaci jezuitského řádu mezi italským duchovenstvem a u papežského dvora využila skupina opozičně naladěných kněží a řeholníků, mezi nimiž se nacházeli i dva kardinálové, kteří byli v živém kontaktu s francouzskými jansenisty. I tu byly zprávy z Lisabonu instrumentalizovány, ale v rámci dlouholeté rivality jednotlivých řádů, která vzplanula zejména na základě rozdílných představ o misijní činnosti. Za základ argumentace tak bylo přijato tvrzení Pombala o nashromážděném bohatství Tovaryšstva v jeho misiích, které tak mělo být

¹⁰ Tamtéž, s. 183-6 a 297-304. Podobně existovala i ve střední Evropě tendence vidět ve státních zásazích do svobod církve plod jezuitského probabilismu: „wenn Gott endlich den Klerus durch die Laien strafft, der von den Jesuiten durch probabilistische Prinzipien geführt worden war“. Výrok preláta augustiniánského kláštera Polling citován na základě edice van DÜLMEN, Aufklärung und Reform II., s. 60.

podle římských kritiků řádu zabaveno a misijní oblasti rozděleny ostatním řádům.¹¹ Podle zmiňovaného Giulia Cordary tak atmosféra papežského města byla již dobu před rokem 1773 vůči jezuitům vysloveně nepřátelská, diskuse o zrušení řádu dosti hlasitá a jak sám poznamenal „válka byla vedena zbraněmi, které se obvykle nacházely v arzenálu jansenistů“.¹²

Na mediálním obrazu jezuitské kauzy v německy mluvících zemích je možné dokumentovat odlišnou situaci v konfesionálně rozdělené střední Evropě, kde byl antijezuitismus silně zakotven ve vědomí evangelických církví. Zprávy z Portugalska využila média v protestantských oblastech k obnovení apelu na nebezpečí Tovaryšstva pro náboženský smír v říši. Naproti tomu noviny z katolických oblastí zvolily cestu embarga na informace a účast jezuitského řádu na spiknutí portugalského krále nebyla vůbec tematizována. V Augsburských novinách bylo dokonce na místo „nepříjemných“ zpráv z Lisabonu otištěno příznivé prohlášení papeže a zpráva o přívalu věřících do jezuitských kostelů v Římě o velikonočních svátcích.¹³ V případě, ohrožení symbolického kapitálu řádu bylo tedy využito nesouvisejícího tématu k jeho posílení. Podobná situace panovala v habsburské monarchii, kde dokonce platil zákaz psát o portugalských událostech, ovšem i přesto se senzační zprávy do Čech dostaly v podobě pašovaných knih či letáků.¹⁴ Podle Christine Vogel je tak v této době možné mluvit o výrazné konfesijní solidaritě, která bránila katolickým autorům psát otevřeně proti Tovaryšstvu, protože by to mohlo být vnímáno jako útok namířený do vlastních řad.¹⁵

Rušení řádu ve Francii a Španělsku

Zánik řádu ve Francii probíhal v úplně jiném kontextu než v Portugalsku. Hlavní skupinou požadující likvidaci Tovaryšstva byly parlamenty, tedy soudní

¹¹ VOGEL, Der Untergang der Gesellschaft Jesu, s. 132-142; PASTOR, Geschichte der Päpste 16/1, s. 270-277.

¹² CORDARA, 167-169. Podle Cordary bylo nepřátelské naladění v Římě nejvíce znát za pontifikátu Benedikta XIV. Vůči jezuitům byli zaujatí hlavně piaristé a dominikáni („přirození nepřátelé“) a někteří kardinálové v kurii.

¹³ VOGEL, Der Untergang der Gesellschaft Jesu, s. 79.

¹⁴ Rudolf KINK, Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien, Bd. 1, Wien 1854, s. 494, pozn. 651. Zákaz byl zdůvodněn tím, že je nutné zabránit „zneklidnění nevinných myslí“ a všeho, co by mohlo „přivést cizí výčitky“ do monarchie. Je zřejmé, že ačkoli platil zákaz psát v rámci těchto událostí i ve prospěch řádu, nařízení bylo pro jezuitu výhodné.

dvory, ovládané z části jansenistickou stranou, naproti tomu král a vyšší duchovenstvo stálo v tomto případě na straně jezuitů. Existence řádu se však stala záminkou pro politický boj mezi parlamenty a králem v rámci sporné otázky potvrzování dvorských rozhodnutí a tedy boj o podobu absolutismu. Stejně tak to byl útok i na silnou pozici církve, přičemž soudci sami sebe chápali jako obhájce galikanistických svobod francouzského království vůči Římu i „cizorodým“ korporacím. Ohlas portugalských událostí i účinná jansenistická propaganda vedly k tomu, že pařížský parlament v srpnu roku 1761 požádal jezuitské představené o předložení řádových konstitucí a regulí. Po jejich prostudování prohlásil parlament existenci řádu za neslučitelnou se zákony francouzské monarchie a nařídil ve svém obvodu uzavření kolejí k dubnu následujícího roku. Argumentace spočívala zejména ve tvrzení, že jezuitský řád má takové exempce a privilegia, které vylučují jeho kontrolu státními i církevními orgány; kromě toho byla také zmiňována státu nebezpečná jezuitská morálka. Královský dvůr rozhodnutí parlamentu anuloval a snažil se najít východisko z krize v jednání s generálem řádu i papežem. Oběma byl předložen plán reformy francouzské jezuitské asistence (tedy správního celku řádu skládajícího se z 5 provincií na francouzském území), podle které by jednotlivé provincie dále nepodléhaly generálovi v Římě, ale příslušným biskupům. Generál Ricci i jezuitům nakloněný Klement XIII. plán ovšem odmítli a tím byl osud řádu ve Francii rozhodnut.¹⁶

Rok 1762 tak přinesl na většině území Francie uzavření jezuitských kolejí, většinu škol převzaly jiné řády a samotní jezuité museli, pokud chtěli dále působit ve veřejných školských funkcích, složit přísahu poslušnosti králi i parlamentu a zřít se vlastního řádu, což učinilo jen málo z nich. Kněží bez přísahy mohli pokračovat v pastoračním působení mimo koleje pod protekcí jim nakloněných biskupů. Někteří scholastikové raději zvolili exil, aby mohli působit ve vzdělávací sféře a nemuseli se přitom odřít vlastního řádu a neúnosně tím zatížit své svědomí. Odcházeli většinou do Belgie, Německa, Švýcarska, Polska a výjimečně i Španělska.¹⁷ Následující rok přistoupily některé

¹⁵ VOGEL, Der Untergang der Gesellschaft Jesu, s. 74n.

¹⁶ PASTOR, Geschichte der Päpste 16/1, s. 602-670.

¹⁷ V roce 1773 bylo členy české provincie 5 jezuitů francouzského původu. U třech je známo, že v roce 1760 vstoupili do pařížského noviciátu a že pocházeli z Bretaně, viz Dorothy Gillian THOMPSON, A modern persecution. Breton Jesuits under the suppression of 1762-1814, Oxford 1999,

parlamenty po vzoru Portugalska k radikálnějšímu kroku a nařídily opustit dané území těm, kteří nesložili slib věrnosti králi, čímž donutily většinu jezuitů k emigraci.¹⁸ Pro ukončení dosavadní nepřehledné situace ve Francii, která se lišila podle jednotlivých soudních okrsků, vydal Ludvík XV. v prosinci 1764 dekret, kterým prohlásil Tovaryšstvo ve Francii za neexistující. Zároveň ovšem bývalým jezuitům zaručil možnost zůstat v zemi pod jurisdikcí biskupů a kněžím starším 33 let byla zaručena královská penze 400 livrů. Pařížský parlament ovšem doplnil toto rozhodnutí nařízením, podle něhož se bývalí jezuité nesmí zdržovat v hlavním městě a okruhu kolem něho do deseti mil. V následujícím období ovšem panovala značná nejistota, protože podobným způsobem kontrovaly královská nařízení ohledně další existence jezuitů ve Francii různé místní parlamenty. Jezuité žili často pod dozorem parlamentních úředníků i policie a neustále ve strachu z vyhoštění. Atmosféru perzekuce definitivně ukončilo paradoxně breve *Dominus ac Redemptor*, protože vůči bývalým jezuitům nebylo možné nic namítat - a ti nemuseli žít v neustálém dilematu mezi zradou řádu a opuštěním vlasti. Král navíc v roce 1771 parlamenty rozpustil.¹⁹

Motivy vedoucí španělského krále k vyhnání jezuitů z jeho zemí jsou ještě méně jasné než v případě Portugalska. Obecně se uvádí podezření na účasti jezuitů na lidovém povstání v roce 1766, každopádně tato verze byla králi předložena a prosazována vlivným ministrem Arandou. Okolnosti vykázání jezuitů o velikonočních následujícího roku byly uchovávané v tajnosti a nedošlo ani k žádné publicistické aktivitě, která by měla rozhodnutí dvora ospravedlnit. Vstup Španělska do spolku protijezuitských zemí znamenal definitivní ortel nad Tovaryštvem, protože se tato bourbonská monarchie stala hlavní politickou silou požadující celkový zákaz řádu a po jejím vzoru vyhnaly jezuiti ze svého území bourbonské dvory v Neapolsku a Parmě.²⁰

s. 121, 126 a 130 (Charuel, Kernaëret a Filly). Kniha se soustředí na rozbor různých perzekučních vln v Bretani, spadající pod parlament v Rennes.

¹⁸ Výjimku dostali pouze ti, kteří nebyli schopni ze zdravotních důvodů cesty, v tom případě se ale museli podřídit údajně ponižujícím zdravotním kontrolám ze strany soudních lékařů. Ti, kteří zůstali za cenu odvolání spojení s řádem měli velké problémy s uplatněním, protože biskupové často odmítali nastolit do duchovní správy řeholníky, kteří zradili vlastní řád (přečin klasifikovaný jako porušení celoživotního náboženského slibu). Tamtéž, s. 59n.

¹⁹ PASTOR, *Geschichte der Päpste* 16/1, s. 680-691. THOMPSON, *A modern Persecution*, s. 164.

²⁰ Na rozdíl od portugalských jezuitů měli jejich španělští spolubratři zaručenu roční penzi 100 pesos, tedy pokud by se někdo proti rozhodnutí krále veřejně nepostavil, na druhou stranu byli ovšem ze

V následujícím nátlaku na Svatý stolec hrál rozhodující roli fakt, zda se podaří na stranu bourbonských dvorů získat habsburskou monarchii, protože papež měl obavy, že v případě zrušení jezuitského řádu se Vídeň postaví na stranu Tovaryšstva. Velkou výhodou protijezuitské strany bylo to, že španělský král byl sňatkem svého syna s dcerou Marie Terezie spřízněn s habsburským dvorem a zároveň probíhala jednání o sňatku Ludvíka XVI. s Marií Antonií. V roce 1768 začal vyjednávat španělský velvyslanec s kancléřem Kounicem a Josefem II. o účasti habsburské monarchie na diplomatickém jednání s Římem. Oba ovšem jakékoli vlastní aktivity v této věci odmítli a prohlásili, že důvody, které vedly bourbonské dvory k vyhnání jezuitů z jejich zemí, v Rakousku neplatí. Josef II. navíc ironicky konstatoval, že učení, které je nyní jezuitům jako nemorální přisuzováno, učili už před sto lety ve Francii i Španělsku, kdy se v obou zemích nacházeli v rozkvětu.²¹

Kancléř Kounic, ačkoli rozhodně nebyl příznivcem řádu, navíc nesouhlasil s postupem vůči jezuitům v západní Evropě, a to především z pragmatických důvodů. Ve svém memoriálu pro císařovnu, kde se mimo jiné vyrovnával s případnými následky zániku tohoto řeholního společenství pro habsburské země, konstatoval:

„Přitom ale nemohu radit, podle příkladu jiných vyhnat násilím ze země tolik nevinných a schopných poddaných, nýbrž podle mého nejponížejšího uvážení by bylo dobré učinit takové opatření, aby jezuité byli podle svých schopností a talentů nastoleni např. jako profesori matematiky apod., faráři či misionáři a jejich majetek byl použit částí k jejich zaopatření, částí k založení nových kostelů, škol, sirotčinců, trestnic a pracovních domů, tedy k takovým zbožným účelům, které budou současně k dobru státu a jemu ušetří mnohé výdaje, které by jinak musely být pokryty z jeho pokladny.“²²

země kromě noviců a nemooucích starců vyhnání všichni a individuální žádosti o návrat do zemí měly být vyhrazeny rozhodnutí krále; viz PASTOR, *Geschichte der Päpste* 16/1, o Španělsku s. 697-849, zvl. pak 774-781, o Neapolsku (vyhnání byli pouze kněží, kteří dostali roční penzi 72 dukátů, laickým bratrům byla při setrvání zaručena menší penze a scholastikům upřednostnění při žádosti o beneficium) s. 850-876 a o Parmě s. 877-883.

²¹ Bernhard DUHR, *Die Etappen bei der Aufhebung des Jesuitenordens nach den Papieren in Simancas*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898), s. 431-454, zvl. 441n. V literatuře, zvláště starší, se objevují citace z dopisů Josefa II. ministrům Chosieulovi a Arandovi, ve kterých císař jasně vyjadřuje svůj negativní postoj vůči řádu. Pokud má pravdu Duhr, jedná se o dobové (80. léta 18. století) padělky. Dá se tomu věřit, protože v ostatních autentických textech je postoj Josefa II. k řádu indiferentní, oproštěný jakéhokoli radikalismu.

²² МААВ, *Der Josephinismus I.*, s. 257. Kancléř ovšem tento návrh císařovně nepředložil, zůstal pouze v konceptu.

V pohledu kancléře a pravděpodobně i části politických elit habsburské monarchie nepředstavovalo sice zrušení řádu závažný problém (naopak lákavá byla vidina nemalého majetku k dispozici státu), ale jezuité jako jednotlivé osoby nebyli nijak démonizováni a jejich další působení ve společnosti bylo zcela otevřené.

Marie Terezie souhlasila s indiferentním postojem svého syna i kancléře a prohlásila, že nebude prosazovat zrušení řádu, ale ani se ho nebude nijak zastávat a podřídí se rozhodnutí Svatého stolce.²³ V bourbonských zemích ovšem byl tento přístup v zásadě uvítán a nezaujatost císařovny byla využita při nátlaku na nového papeže Klementa XIV., který na konci roku 1772 soustředěnému diplomatickému angažmá podlehl a dal souhlas s likvidací řádu.²⁴ Prostřednictvím španělského krále byl Marii Terezii v březnu roku 1773 zaslán k nahlédnutí již hotový text rušícího breve s tím, že pro vyhlášení tohoto dokumentu a jeho uvedení v platnost se považuje za důležitý souhlas císařovny.²⁵ Panovnice papeži sice odvětila, že si Tovaryšstva velmi váží a nemůže proti němu ve svých zemích nic namítat, ale že zániku řádu nebude klást žádnou překážku, pokud vidí rušení jako nutné pro zachování jednoty náboženství. Španělskému králi samotnému navíc oznámila, že ji těší, že se mu může zalíbit ve věci, která mu leží na srdci - tedy v záležitosti zrušení Tovaryšstva.²⁶

Jakým způsobem hlava katolické církve zdůvodnila své kontroverzní rozhodnutí? Začátek dokumentu *Dominus ac Redemptor* je věnován deklaraci práva papeže rušit řeholní korporace, a to pomocí odkazů na nařízení koncilů i

²³ Bernard DUHR, Die Kaiserin Maria Theresia und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, in: Stimmen der Zeit, 110 (1926), s. 209n, přičemž Duhr zastává problematickou tezi, že císařovna mohla svou aktivnější politikou řád před zrušením zachránit. O samotném postoji císařovny k jezuitskému řádu viz HERSCHE, Spätjansenismus, s. 153-157, kde je v poznámce na s. 153 odkaz na další literaturu.

²⁴ K otázce Klementa XIV. a zrušení jezuitského řádu viz László SZILAS, Konklave und Papstwahl Clemens XIV. (1769). Vorspiel zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu am 21. Juli 1773, in: Zeitschrift für katholische Theologie 96 (1974), s. 287-299; také PASTOR, Geschichte der Päpste 16/2, s. 3-245, v otázce přístupu vídeňského dvora zvl. 189nn. Hlavní důvody, kterými se bourbonské dvory snažily přimět ke zrušení řádu, byly obsaženy v předchozích mediálních kampaních i vládních rozhodnutích: přílišná ctižádost řádu, jeho bohatství, falešné učení, zakázané obchodování, stanovisko v otázce ritu v zámořských misiích, tajnůstkářství, intriky a podíl na atentátech.

²⁵ PASTOR, Geschichte der Päpste 16/2, s. 188-193.

²⁶ Papež vzal postoj Marie Terezie v otázce majetku na vědomí, ale původní formulaci v breve o tom, že s majetkem mají ve smyslu původních nadací nakládat biskupové, v dokumentu stejně zůstala. Dopis cituje Alfred von ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, Bd. 9, Maria Theresia's letzte Regierungszeit, Wien 1879, s. 93n, na s. 565 se nachází francouzský originál.

konkrétní historické doklady, z nichž nejznámější je likvidace templářů v roce 1312. V další části je přistoupeno ke kritice jezuitského řádu, ve kterém podle papeže „téměř již od počátku klíčilo semeno nesvornosti a žárlivosti, a to nejen mezi jeho členy samotnými, ale i vůči jiným řeholním řádům, světskému kněžstvu, akademiím, univerzitám, veřejným gymnáziím a dokonce i vůči panovníkům, na jejichž území bylo Tovaryšstvo přijato“.²⁷ Specifický charakter řádu a jeho „nemírná“ privilegia vzbudila mnoho oprávněné kritiky, objevily se i žaloby na přílišnou touhu po světských statcích, ale největší neklid mělo vzbudit učení řádu, které „mnozí prohlásili za odporující pravé víře a dobrým mravům“ a které v podobě některých vět či náboženské praxe přímo odsoudili papežovi předchůdci (zde jsou míněny některé projevy probabilismu a tzv. čínských ritů).²⁸ Přes mnohé snahy o kontrolu, napomínání a reformu řádu se tyto pokusy minuly účinkem, a tak byli někteří katoličtí panovníci nuceni jeho členy vyhnat z území svých států a zároveň „k uklidnění celého křesťanského světa“ žádali papežova předchůdce o zákaz řádu.²⁹ Papež sám se rozhodl posléze vyhovět jejich požadavku ze dvou důvodů: Tovaryšstvo jednak není schopno přinášet takový užitek, kvůli kterému bylo založeno, a dále by v případě jeho další existence nebylo možné obnovit v církvi trvalý pokoj.

Podle breve mělo být zrušeno Tovaryšstvo i jakékoli úřady, školy i koleje (ve smyslu právnických osob svázaných s řádem), veškeré pravomoci řeholních představených měly přejít na biskupy konkrétních míst a to jak v duchovních, tak i ve světských (majetkových) záležitostech. Právě tato klausule jako jediná vzbudila jasnou nevoli u Marie Terezie a ta papeži prostřednictvím španělského krále vzkázala, že jemu či biskupům nemůže přiznat právo disponovat majetkem řádu na svém území. Papež v soukromém dopise císařovně sdělil, že nechce nijak zkracovat její práva jako vládce suverénní země a že jí důvěřuje, že bude majetek Tovaryšstva použit pro blaho náboženství a státu.³⁰

Následně je v dokumentu řeč o možnostech další existence pro bývalé členy řádu, kterým náleží podle papeže „jako jednotlivým osobám jeho

²⁷ Při analýze textu breve vycházím z edice, kterou vydal v Lipsku roku 1903 Joachim KNAAKE, *Das Breve Papst Clemens XIV. betreffend die Aufhebung des Jesuiten-Ordens*, zároveň budu z praktických důvodů odkazovat na počáteční slova z citovaného odstavce, zde s. 16, odstavec *Haud minor*.

²⁸ Tamtéž, s. 19, odstavec *Tantum vero*.

²⁹ Tamtéž s. 24n, odstavec *Post tot*.

³⁰ ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's* 9, s. 96.

otcovská láska v Pánu" s tím, že mají být „osvobozeni od svárů, sporů a starostí, které jim doposud nedávaly pokoje“.³¹ Novicové tak mají být okamžitě propuštěni, scholastikové naproti tomu mají možnost se během jednoho roku rozhodnout pro jiné povolání. Již vysvěcení řeholníci mají v zásadě dvě volby: Mohou vstoupit do jiného řádu³² či přestoupit do stavu světských kněží; v tomto případě musí být zcela podřízeni biskupskému dohledu a pravomoci, ale zároveň mají nárok na zaopatření z majetku bývalého řádu. S ohledem na své stáří či chatrné zdraví mohou bývalí členové řádu po odložení řádového šatu zůstat v kolejích a žít dále pospolu pod dozorem světského kněze, ale v tom případě ale nesmí zpovídat ani veřejně kázat.³³ Ti členové, kteří chtějí dále pokračovat ve své činnosti, musí co nejdříve kolej opustit. Toto rozhodnutí je zároveň nevratné, do koleje nemělo být možné se vrátit - komunity (po předpokládaném sestěhování) byly určeny k vymření. Takto uvolněné budovy měly být použity výhradně ke „zbožným účelům“, což byl další bod, který byl v habsburské monarchii (a nejen zde) naprosto ignorován.

Text breve dále obsahuje dva odstavce, které vymezují možnost dalšího působení exjezuitských kněží ve veřejných úřadech. Činnost kleriků v pastoraci měla ležet plně v rukou biskupů, kteří mohli udělit písemné povolení zpovídat a kázat těm, „u kterých je možné zpozorovat neporušenost ctností, učení a mravů“.³⁴ V paragrafu nazývaném podle počátečních slov *Volumus praeterea* se nacházela směrnice v otázce dalšího působení na školách. Vedení těchto ústavů bylo všem exjezuitům zapovězeno a na učitelském postu měli zůstat pouze ti, „u jejichž působení se dá očekávat něco dobrého a pokud se zdrží sporných otázek a bodů učení, které zapříčiňují svou neurčitostí (*laxitas*) a malicherností často největší rozbroje a škody“. Je zřejmé, že obě určení byla natolik vágní, že dávala kompetentním osobám či institucím dostatečně velký prostor pro interpretaci a aplikaci vlastních zájmů.

³¹ KNAAKE, Das Breve, s.31, odstavec *Quoniam vero*.

³² V případě, že by už měl dotyčný exjezuita složené slavné sliby, mohl strávit v noviciátu nově zvoleného řádu půl roku, pokud ne, tak byl povinen absolvovat celé zkušební období.

³³ KNAAKE, Das Breve, s. 33, odstavec *Professi vero*. Vedle nemoci a stáří jako dostatečné příčiny pro setrvání v koleji byla uznávána i situace, kdy se dotyčný mimo prostředí koleje obával nedostatku odpovídajícího zaopatření či nemožnosti nalezení vhodného obydlí.

³⁴ Tamtéž, s. 34n, odstavec *Locorum Ordinarii*.

Po zrušení řádu je tak možné pozorovat celou plejádu opatření od internace v kláštorech (arcibiskupství Mohuč) po ponechání všech exjezuitů v předchozích úřadech (biskupství Augsburg).³⁵ Paragraf věnující se výuce na školách navíc nevymezoval, kdo má vlastně oprávnění rozhodovat o tom, od kterého exjezuity se „dá něco dobrého očekávat“. V habsburském soustátí si tuto moc plně nárokoval stát (včetně fakult teologie), ale v německých státech docházelo ke sporům o pravomoci mezi světskou a duchovní vrchností či v případě gymnázií s magistráty měst.

Předběžné návrhy ve Vídni

Na vídeňský dvůr se tedy v podobě konceptu breve dostal mimořádně důležitý dokument, který musel být držen v naprostém utajení, zároveň mělo být ovšem využito časového předstihu k plánování předběžných i následných opatření. Na základě nových informací předložil 3. 4. 1773 Josef II. své matce memoriál, ve kterém jsou shrnuty důsledky zrušení Tovaryšstva pro monarchii a ve formě otázek jsou načrtnuty okruhy vyžadující konkrétní řešení.³⁶ Jednalo se hlavně o oblasti, ve kterých si nárokoval rozhodování stát. Císař ovšem dále do příprav na zrušení řádu nijak nezasahoval, protože odjel na dlouhou inspekční cestu do Haliče. Proto byl klíčový dokument dán k vyjádření kancléři Kounicovi a později i dvornímu radovi Kresslovi a uherskému kancléři Esterházymu. V květnu Marie Terezie jmenovala pro podrobnější rozpracování jednotlivých bodů tajnou komisi v záležitosti zrušení jezuitského řádu, přičemž kancléř na prosbu císařovny připomínkoval návrhy vzešlé z jejich zasedání.³⁷

Předsedou komise byl jmenován baron Franz Karl Kressl (1720-1801), pocházející z české šlechty (otec byl hejtmanem litoměřického kraje), císařovnou uznávaný specialista na otázky vzdělání a náboženství. Svou úřední kariéru započal jako předseda studijní komise v Praze a v roce 1773 působil již

³⁵ Paragraf *Volumus praeterea* se stal nástrojem antijezuitské skupiny v Bavorsku, která se snažila omezit moc exjezuitských profesorů setrvávajících na zemské univerzitě v Ingolstadtu. Exjezuitům se ovšem podařilo jeho platnost (hlavně nemožnost stát v čele vzdělávacích institucí) danou přijetím breve mezi zákony země v roce 1775 zrušit. Viz MÜLLER, Die Aufhebung des Jesuitenordens, s. 317n.

³⁶ Memoriál Josefa II. je uložen v HHStA, KFA, kart. 73, fol. 347-361 a je otištěn u KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, Aus der Zeit Maria Theresia's, s. 453-456. Císař se vrátil až 13. září téhož roku, kdy už bylo rušení řádu v monarchii v plném proudu. Tamtéž, s. 184.

³⁷ Kounicovu reakci na memoriál císaře otiskl MAAB, Der Josephinismus, s. 172-177.

jako dvorní rada u česko-rakouské kanceláře, v jejíž rámci zastával úřad presesa (zástupce prezidenta) duchovní komise.³⁸ Klíčovou roli v komisi hrál probošt augustiniánského kláštera u sv. Doroty ve Vídni Ignaz Müller (1713-82), díky pořádání pravidelných sezení prominentních jansenistů ve své prelaturě významný představitel tohoto hnutí v Rakousku. Byl totiž od roku 1767 zpovědníkem císařovny, kdy v tomto úřadě nahradil jezuitského pátera Kampmüllera.³⁹ Dalšími členy byli uznávaný právník a vychovatel synů Marie Terezie Karl Anton von Martini (1726-1800) a císařovnin důvěrník Franz von Greiner (1732-98), sekretář a od roku 1773 rada u česko-rakouské kanceláře, později díky svému salónu důležitá postava rakouského osvícenství.⁴⁰

U všech čtyř členů komise je možné doložit výrazný protijezuitský postoj, což je pochopitelné, uvědomíme-li si, že existence breve měla být držena v naprostém utajení; to by se u příznivce řádu dalo těžko předpokládat. Nepřátelství probošta Müllera vůči Tovaryšstvu bylo veřejně známé a hlavně jeho zásluhou přijala císařovna za svou obavu ze škodlivého působení jezuitské morálky, která u ní vedla k přesvědčení o nutném vyloučení všech řádových profesorů z teologických fakult; ostatně všechny důležité kroky ve vztahu ke svému svědomí se svým zpovědníkem konzultovala.⁴¹ U barona Kressla a rady Martiniho byl jejich kritický postoj založen na snaze reformovat univerzitní provoz než na akceptaci jansenistického diskurzivního schématu; Kressl studoval v zahraničí a Martini podnikl po skončení svých právnických studií ve Vídni rozsáhlou cestu po západní Evropě, přičemž po návratu na základě takto získaných zkušeností spolupracoval na studijních reformách s Gerhardem van Swietenem. Všichni byli navíc až na zpovědníka císařovny zároveň členy dvorské duchovní komise, která hrála od konce šedesátých let 18. století důležitou roli ve státních reformách v církevní oblasti; Franz von Greiner vydal

³⁸ ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's*, s. 104; WURZBACH, *Biographisches Lexikon*, sv. 13, s. 201-202.

³⁹ K Müllerovi viz HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 125-134. Knihovna probošta od svaté Doroty obsahovala 80% děl ve francouzštině a dvě třetiny teologických děl pocházela z pera jansenistických autorů. Prelát navíc touto literaturou zásoboval i panovnickou rodinu.

⁴⁰ ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's*, s. 103-105; HERSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 219-222; WURZBACH, *Biographisches Lexikon*, sv. 17, s. 33-35 a sv. 5, s. 326.

⁴¹ Podle vrchního hofmistra knížete Khevenhüllera to byla hlavní osoba, která panovnici přiměla k souhlasu se zrušením řádu. Müller měl být zapřísáhlý nepřítel Tovaryšstva, a to z osobní pomsty, že ho prý nepřijali do řádu. Khevenhüller dále ve svém deníku píše o tom, že kvůli častému útoku na jezuity pro jejich probabilismus a mentální restrikcí byl podezřelý z tajného jansenismu. KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s. 182.

v roce 1771 spis, ve kterém obhajoval právo panovníka stanovit věk klášterních slibů.

U projednávaných opatření stála na prvním místě otázka dalšího zajištění výuky v monarchii. V dokumentu císaře Josefa bylo počítáno s ponecháním jezuitských profesorů na svých postech, a to z důvodu jejich obtížné nahraditelnosti; nepřerušené pokračování vyučování pro něho byla prioritou:

„Vyučování značné části mládeže, jak v náboženství, tak ve vědách bylo ve zdejších zemích doposud svěřeno téměř výlučně otcům Tovaryšstva. Ani ve světském stavu, ani mezi ostatními duchovními řády nebude možné hned najít tak schopné muže v dostatečném počtu, kteří by mohli všude, obzvláště ve velkých městech, na gymnáziích, akademiích a univerzitách, nastoupit na místo otců Tovaryšstva se stejným úspěchem a zastat tak početné učitelské úřady.“

Císař v tomto bodě stojí na pozicích klasického diskurzivního schématu, v rámci kterého byli jezuité hodnoceni jako užiteční a schopní duchovní. To je ještě více zřejmé, pokud přijde řeč na formaci budoucích profesorů: „Bude třeba dlouhé přípravy vzdělat učitele k vyučování, k čemuž byl institut Tovaryšstva obzvláště vhodný.“ Podobně i kancléř Kounic ve svém prvním návrhu neviděl důvod, proč by nemohli bývalí jezuité jako svěští kněží být ponecháni na svých postech, pokud k tomu budou mít „chut' a vynikající schopnosti“; dokonce to viděl jako zatím „naprosto nutné“.

Naproti tomu se komisi podařilo prosadit a před císařovnou ospravedlnit radikální návrh na zásadní omezení možnosti působení exjezuitů na univerzitách v monarchii.⁴² Ti měli být nyní vyloučeni nejen z výuky teologie, přičemž komise svůj návrh obhajovala kritikou učení morálního laxismu obsažené v papežském breve (zmínka o *laxitas* v paragrafu *Volumus praeterea*), ale i z předmětů s čistou teologií pouze vzdáleně souvisejících, jako byla metafyzika, logika a etika, ze zbylých oborů na teologické fakultě také hebrejština a řečtina. V pozadí tedy stála jansenistická představa o nákaze škodlivou jezuitskou morálkou, od které je třeba tímto způsobem univerzitní prostředí důkladně očistit. Paušální vyloučení všech exjezuitů (tedy i těch z mladé generace, kteří by mohli profesuru obdržet v budoucnu) z většiny univerzitních kateder bylo sice zaštitěno nařízením papežského breve, ale svým způsobem neprávem: Podle dokumentu *Dominus ac Redemptor*

měli být vyloučeni ti, kteří by se dále nezdrželi sporných otázek a učení, což by se muselo přezkoumat u každého jedince zvlášť.⁴³ Tímto politickým opatřením tak došlo k výraznému mocenskému zásahu do náboženského pole, následkem čehož byla skupina s doposud monopolním postavením naráz prakticky vyřazena ze hry. Vyloučení silné konkurence z boje o výhodné postavení v daném poli se mohlo podařit pouze ve zvláštní konstelaci politické situace, a tím zrušení řádu právě bylo.

Oproti názoru císaře nebyl v novém personálním obsazení teologické fakulty shledán problém, protože podle členů komise panoval dostatek učených řádových i světských kněží. Na univerzitě mohli být ponecháni bývalí jezuité pouze v matematických vědách, „ve kterých nemají rovného“, a navíc jejich plat nebude tak vysoký, jaký by byl u světských profesorů. Také ve výchově budoucích kněží a učitelů mají být jezuité nahrazeni schopnými řádovými duchovními, kteří dohromady vytvoří personál diecézního alumnátu, a dohled nad disciplínou v reformovaných seminářích bude svěřen příslušnému biskupovi. Komise počítala dále s tím, že gymnázia zůstanou prozatímne obsazena profesory rušeného řádu. Oproti nařízení papežského breve se uvažovalo o variantě, že exjezuité budou moci zůstat ve vedení některých škol a k nim přivtělených seminářů a konviktů, ale pouze v případě, že by nebyla jiná možnost. Zde hrály roli hlavně praktické důvody, znalost chodu dané instituce, jejího finančního zázemí apod.⁴⁴

Ve svém vyjádření k tomuto návrhu kancléř Kounic rozhodnutí o vyloučení jezuitů z výuky teologie „v nejširším smyslu“ přijal, i když nikoli z důvodů nebezpečné morálky, ale z hrozby ducha stranickosti (*Partheygeist*). Proto ale zásadně nesouhlasil v otázce obsazení teologických fakult členy jiných řádů:

„Odvolat řádové duchovní, jako jsou jezuité, z těchto kateder a nahradit je jinými řádovými duchovními, kteří jezuitům vyrovnají téměř ve většině nedostatků,

⁴² Protokol prvních sezení komise je uložen v HHStA, KFA, kart. 72, fol. 78-89, a zároveň je otištěn v KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s. 456-61.

⁴³ V rámci debat uvnitř komise bylo navíc toto ospravedlnění přidáno dodatečně, v původním konceptu stálo pouze „wegen der ihnen bekannten sehr bedenklichen Laxität“, ale na návrh rady Martiniho bylo toto vyjádření doplněno „krycím“ souslovím „wegen der in dem Bulle-Entwurf zur Last gelegten Laxität“, a to z důvodu, aby se předešlo podezření ze stranickosti. HHStA, KFA, kart. 72, fol. 78 a 80.

⁴⁴ KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s. 456.

jenom ne v učenosti, by byl v skutku rozpor. [...] Mnich, i pokud je učený, nahlíží pravdu a je živě přesvědčen o pravých zásadách, nikdy nebude a nesmí mluvit, učit a psát podle svého vlastního přesvědčení, nýbrž velkou měrou podle zásad svých spolubratří, podle základního ducha panujícího v řádu a podle nařízení svého provinciála a generála.“⁴⁵

Uvedená slova pravděpodobně nepotěšila augustiniánského probošta, který jistě myslel při vyloučení jezuitské konkurence na prospěch, který to přinese jeho i ostatním řádům. Kancléřovo přesvědčení o škodlivosti všech řádových duchovních pro jejich podřízenost někomu, koho nemůže stát kontrolovat, se zde dostalo do sporu se snahou některých řeholníků ovládnout náboženské pole. Díky tomu se dá pochopit návrh kancléře Kounice ponechat na fakultách teologie alespoň exjezuitské profesory řečtiny, hebrejštiny a duchovního řečnictví, který byl ovšem Marií Terezií odmítnut.

Všichni z těch, kteří se vyjadřovali k otázce řádového majetku považovali za hlavní zásadu jednoznačné právo státu na dispozici s ním, přičemž biskupům měl příslušet pouze poradní hlas. Hlavní zajištění mělo platit nepřerušnému chodu škol, zaopatření bývalých jezuitů a dalšímu plnění zbožných fundací, u kterých nebylo možné měnit jejich účel. V této souvislosti ovšem poukázala komise na to, že k širšímu využití jezuitského majetku pro rozmnožení sítě far a triviálních škol, což prosazoval kancléř Kounic, pravděpodobně nebude moci dojít, protože existuje nebezpečí odlivu jezuitského kapitálu. Vážně se jednalo o nebezpečí disponování financí jezuity pod fingovanými jmény, kterého by mohli zneužít v období mezi přijetím zprávy o vydání papežského breve a obsazením kolejí.⁴⁶ Baron Kressl navrhl poučit důkladně zemské úředníky a pracovníky veřejných pokladen, aby v případě, že jim bude dán případný příkaz představených řádu o převodu peněz, ihned hlásili tuto skutečnost dvoru.⁴⁷ Vedle toho mělo být nutné co nejdříve shromáždit v každé zemi provinciála a jeho prokurátora, nekompromisně od nich vyžádat všechny účty a administrativní spisy a přinutit

⁴⁵ Edice Kounicova dokumentu i následných odpovědí barona Kressla se nachází v MAAß, *Der Josephinismus II*, s. 183-192. Tato pasáž je na s. 183.

⁴⁶ Císař také ve svém memoriálu mluvil o možnosti, že někteří jezuité, kteří se věnují správě majetku řádu, žijí v utajení a podobně část majetku byla vlastněna tajně a přes třetí osobu. KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s. 455.

⁴⁷ Kancléř Kounic ovšem tento návrh považoval za zbytečný a nebezpečný, protože by zbytečně mohlo dojít k vytržení tajemství (tedy budoucího zrušení řádu), a proto ani nebyly před obdržení

je ke složení slibu, že všechny součásti majetku udali bez nejmenší výjimky. Při vyhlášení breve by se měla panovnice vůči členům řádu prokazujícím věrnost projevit s mateřskou starostlivostí, ale v případě, že se objeví nějaká zpronevěra či zamlčení, mělo by dojít k jejich přísnému potrestání. Protože jezuité v Čechách byli v podezření ukrývání či odvážení miliónů zlatých za hranice, mělo být nařízeno prozkoumání účtů kolejí a provincií od roku 1760, kdy měla tato „exploatace“ začít.⁴⁸

Zásadní nedůvěra vůči jezuitskému řádu u členů komise se projevila i v oblasti dalšího pastoračního působení bývalých řeholníků, která byla ve dvorských dokumentech z doby před jeho zrušením projednávána pouze okrajově. I zde byla zatelná tendence omezit negativně pocíťovaný vliv jezuitů, ovšem na rozdíl od univerzitního prostředí zde musel být brán ohled na panující podmínky:

„Protože prostý lid lne k jezuitským kostelům a sotva je možné očekávat, jakkoli by to bylo žádoucí, že bude od všech svých předsudků odvrácen, domníváme se, že žádný jejich kostel nesmí být ponechán prázdný, a tam, kde jsou školy, mají obstarávat bohoslužby učitelé; jinde může být [do prázdných budov] podle prozatímního určení biskupa a podle povahy okolností a místa přenesen jiný, v témž místě se nacházející klášter, jehož obydlí či kostel nejsou vyhovující.“⁴⁹

Při dalším jednání v rámci komise ale byla zamítnuta zodpovědnost gymnaziálních profesorů za bohoslužby a byla přiznána nutnost ponechat na místě několik exjezuitských kněží speciálně pro pastorační úkoly vyčleněných. Poslední zasedání komise před zveřejněním breve se konala pravděpodobně na počátku srpna 1773, protože 19. 8. na něho reaguje kancléř Kounic.⁵⁰ Výsledkem celé aktivity byla příprava základních směrnic, které byly v září téhož roku veřejně vyhlášeny a staly se vodítkem pro zahájení komplikované byrokratické akce.

papežského breve žádné takové kroky uskutečněny, což později komise tvrdě kritizovala. MAAß, Der Josephinismus II, s. 175.

⁴⁸ KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, Aus der Zeit Maria Theresia's, s. 459-62. Argumentace komise, v zásadě ničím nepodložená, přešla v této podobě do hlavního nařízení o rušení jezuitského řádu, dekretu z 19. 9. 1773 (viz textová příloha). Údaj se měl opírat o oznámení nejvyššího českého purkrabího (hrabě Šternberk?), že jezuité začali s výběrem mnoha uložených peněžních obnosů, což ovšem souviselo spotřebou napravit škody způsobené sedmiletou válkou. Michael TOPF, Die Aufhebung des Jesuitenordens in Österreich, rkp. disertace, Wien 1929, s. 157.

⁴⁹ KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, Aus der Zeit Maria Theresia's, s. 458n.

⁵⁰ MAASS, Der Josephinismus II., s. 191n, přičemž protokol komise nebyl objeven; obsah jednání je ale zřejmý z připomínek kancléře.

Vyhlášení a provedení likvidace řádu

Breve *Dominus ac redemptor noster* podepsal Klement XIV. dne 21. července 1773, ale jeho veřejné vyhlášení v Římě následovalo až 16. srpna.⁵¹ Papež jmenoval k provedení likvidace řádu v Papežském státě kongregaci složenou z pěti kardinálů. Ta vydala dva dny po vyhlášení breve nařízení o zabránění majetku Tovaryšstva ve jménu Svatého stolce, které se dostalo i do Rakouska, kde způsobilo rozruch, protože někteří uherští biskupové ho považovali za závazné a celou situaci musel řešit vídeňský nuncius; dokument byl ovšem určen pouze pro papežský stát.⁵² Další osud exjezuitů v papežském státě se jevil ve světle druhého ediktu kardinálské kongregace z prvního září, ve kterém se zakazovalo bývalým členům řádu zpovídat a kázat bez individuálního papežského povolení, dosti chmurně. Ačkoli výnos platil pouze pro území pod světskou vládou papeže, stal se výrazným signálem pro celou Evropu a i jinde se mohl stát precedentním dokumentem pro odstranění jezuitů ze všech veřejných funkcí.⁵³ I v habsburské monarchii panovala v počátku nejistota, zda budou moci bývalí jezuité dál kázat a zpovídat a fámy o ještě tvrdším rozhodnutí papeže se objevovaly i v pozdější době.⁵⁴

Ve Vídni nastala definitivní jistota o zrušení až 30. srpna, kdy dorazilo oficiálně ke dvoru papežské breve. V tuto dobu se ve Vídni nenacházel Josef II., předseda komise baron Kressl ani kancléř Kounic, a proto se Marie Terezie rozhodla se zveřejněním breve vyčkat. Když ale na veřejnost již pronikly po týdnu první zprávy, bylo rozhodnuto provést první oficiální akt 10. září ve Vídni, kde bylo papežské rozhodnutí oznámeno členům čtyř tamních

⁵¹ PASTOR, *Geschichte der Päpste* 16/2, s. 207-210.

⁵² Tamtéž, s. 250. Týž den oznamovala císařovna rozhořčeně Kounicovi, že uherští biskupové dostali pouze první verzi oběžníku papežské kongregace. F. MAASS, *Der Josefismus* II., s. 192.

⁵³ Wilhelm KRATZ, *Exjesuiten als Bischöfe (1773-1822)*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 6 (1937), s. 185-215, zde s. 186n. Příkladem zemí, kde bylo tohoto dokumentu využito, je Toskánsko a rakouské Nizozemí. Výrazný ohlas v Evropě zaznamenaly i další opatření kardinálské kongregace vůči exjezuitům, jako například uvěznění generála řádu a dalších jeho 13 spolupracovníků, přičemž všichni byli vyslýcháni pro údajné vyvezení velkého množství peněz. Zároveň bylo zakázáno všem exjezuitům v Papežském státě tvořit větší skupiny než o 4 jednotlivcích. PASTOR, *Geschichte der Päpste* 16/2, s. 234-39.

⁵⁴ Brněnský *Intelligenzettel* zaznamenal ve svých vydáních z 16. září zprostředkovaně na základě mylných zpráv z Bavorska, že podle papežského breve (které ještě nebylo redaktorům k dispozici) je bývalým jezuitům navždy zapovězeno zpovídat, kázat a vyučovat. Zprávu o novém papežském dokumentu, podle kterého by měli být exjezuité vyloučeni z duchovní zprávy, zaznamenal na počátku roku 1774 kronikář kláštera Hradisko u Olomouce, Josef PRUCEK, *Šest kapitol z dějin kláštera Hradiska*, Olomouc 1999, s. 68.

jezuitských domů samotným kardinálem Migazzim.⁵⁵ Zároveň byla v novinách monarchie publikována krátká zpráva o zániku řádu, která měla vyjadřovat stanovisko dvora k celé záležitosti:

„Vídeň, 15. září. Jeho papežská svatost shledala za dobré, úplně zrušit jezuitský řád. Nařízení, které se nachází na konci breve, bylo dnes uvedeno ve známost jeho knížecí eminencí panem kardinálem arcibiskupem v přítomnosti císař. král. komisařů zdejších členům tohoto řádu a vše bylo řádně a slušně provedeno. Nyní se má toto papežské nařízení vykonat i jinde. Tak jako jeho papežská svatost ve zmiňovaném breve v záležitosti jednotlivých členů zrušeného řádu učinila takové návrhy, které dokonale odpovídají lásce, která je každému zvláště přiznána, tak mohou zmiňovaní jednotliví členové také od jejího císař. král. apoštolského veličenstva očekávat nikoli nejmenší znamení její mateřské přízně, milosti a spokojenosti, kterou si zasloužili skrze vykonané služby.“⁵⁶

Na podrobnější komentáře platilo informační embargo obsažené v závěru breve, tedy že se nikdo nemá veřejně k rozhodnutí papeže vyjadřovat, zastávat se řádu či hanět jeho bývalé členy. Toto nařízení bylo vyhlášeno i pro habsburské země a v některých diecézích se četlo i z kazatelen. I z tohoto kusého oficiálního prohlášení muselo být zřejmé, a to zvláště v kontrastu se zprávami o tvrdém postupu vůči exjezuitům z jiných zemí (např. použití vojska při obsazování římských kolejí), že domácí politika bude exjezuitům spíše vstřícná.

Řízením celého procesu likvidace řádu byla pro říšské země habsburské monarchie pověřena česko-rakouská dvorní kancelář, resp. skupina dvorních radů a ostatních úředníků v jejím rámci. Teprve 19. září však vyšla hlavní směrnice pro rušení jednotlivých domů mimo Vídeň, přičemž v konkrétních bodech se vycházelo z již připravených rozvrhů tajné komise. Ta se začala opět scházet pro nepřítomnost barona Kressla až na konci září zhruba v týdenních intervalech ve stejném složení (Kressl, Müller, Martini, Greiner). Její úkol nyní nespočíval ve vypracovávání směrnic či vykonávání konkrétních opatření, ale zachovala si podobu poradního orgánu panovnice, přímo jí podřízeného, a předkládal jí poznámky k činnosti dvorské kanceláře a k průběhu celého rušení.

⁵⁵ ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, s. 98n.

⁵⁶ Wochentlicher Intelligenzettel aus dem Fragamente der Kaiser. Königl. privilegirten Lehenbank zu Brünn in Mähren, 23. 9. 1773, bez paginace, srov. ARNETH, Geschichte Maria Theresia's 9, s. 100.

Celý podzim roku 1773 tak byl vyplněn rozsáhlou byrokratickou aktivitou na všech stupních státní správy. Při tom se kladl důraz, jak již bylo poznamenáno v oné jediné zprávě o zrušení řádu ve Vídni, aby bylo vše „řádě a slušně provedeno“. Velice citlivě byla vnímána reakce veřejnosti na kontroverzní událost a z tohoto důvodu panovala jasná tendence vyvarovat se extrémů. Chladná věcnost jednání byrokratického aparátu měla být jedinou odpovědí na otázku důvodů zrušení řádu a měla za cíl manifestovat nový a svým způsobem samozřejmý řád věcí. Tento postoj ale nebyl v rámci byrokratického pole schvalován jednoznačně. Opozice vůči němu zavládla právě mezi členy dvorské rušící komise, kteří výše uvedený přístup považovali za implicitní, leč pro veřejnost srozumitelné přiznání spokojenosti a vděčnosti ze strany státu, které si ovšem jezuitský řád podle nich vůbec nezasloužil. Již od prvních zasedání komise je patrná její radikalizace a protokoly z jejích zasedání se svým vyhraněně antijezuitským tónem odlišují od neutrálně a věcně laděných oficiálních nařízení i interních dokumentů česko-rakouské dvorské kanceláře.

Nebylo náhodou, že se prvním předmětem kontroverzí se stala otázka dalšího působení exjezuitů v pastoraci. Zde se totiž protínaly pravomoci státu a církve nejčtetněji a v přípravné fázi před zrušením řádu nebyla konkrétněji řešena jako otázka školství či majetku. Členové komise se zde postavili proti názorům vídeňského arcibiskupa a kardinála Migazziho, který se ukázal v těchto otázkách velmi vlivným poradcem císařovny. Sám Migazzi prodělal ve vztahu k Tovaryšstvu pozoruhodný vývoj. Jak již bylo zmíněno, koncem 50. let 18. století byl vůdčí postavou pozdně jansenistické strany v monarchii, přičemž ostře vystupoval proti jezuitskému učení o probabilismu a ve své minidiecezi (hlavní město monarchie a nejbližší okolí) odejmul řádu výchovu budoucího kléru. Na konci 60. let ale u něho došlo k obratu, pravděpodobně v reakci na stále nekompromisnější církevní politiku dvora, po kterém začal vystupovat jako rozhodný zastánce jezuitského řádu. V období těsně před zrušením řádu navrhl neúspěšně papeži i císařovně, aby řád byl v rakouských zemích zreformován a zachován alespoň *per modum congregationis*, tedy jako společenství světských kněží, podřízených biskupům. Jeho členové by tak mohli

zůstat ve svých kolejích a dále zastávat posty v duchovní správě a nižším školství.⁵⁷

Při obdržení papežského breve napsal kardinál obratem císařovně, že chce ponechat exjezuity ve všech jejich dosavadních pastoračních funkcích, protože je nemůže nahradit jinými schopnými kněžími. Reagoval tak na výše zmíněnou klauzuli obsaženou v papežském dokumentu, podle kterého měli být bývalí řeholníci nasazováni do duchovní správy s opatrností a po přezkoušení jejich schopností biskupy.⁵⁸ O něco později předal císařovně memoriál, ve kterém poukazoval na neocenitelné služby Tovaryšstva a vyzdvihl zvláště příkladné chování jeho členů jako zpovědníků a kazatelů, ale i pečovatелů o nemocné, horlivých misionářů a v neposlední řadě ve výchově mládeže.⁵⁹ Kardinálovy názory našly u Marie Terezie ohlas a ta přijala jeho zásadu, že exjezuité jsou ve svých dosavadních postech v pastoraaci nenahraditelní. Následkem toho bylo všem biskupům monarchie vydáno nařízení, že bohoslužby mají u exjezuitských kostelů pokračovat dále ve stejném rozsahu. Proto měli biskupové dbát na to, aby nedošlo k přerušeni bohoslužebného provozu následkem zrušení řádu a měli kněžími, kteří odloží řádový šat a vystoupí z koleje, ihned udělit jurisdikci ke kázání a zpovídání. V případě nutnosti měli krátkodobě vypomoci světší kněží.⁶⁰

Právě vliv kardinála Migazziho na císařovnu a jím prosazené ponechání jezuitů v jejich všech bohoslužebných aktivitách byl trnem v oku členům rušící komise, kteří vycházeli z jansenisticky zabarveného předpokladu o nebezpečí dalšího působení exjezuitů v pastoraaci. Mohli se přitom opřít o papežskou kritiku biskupů v Německu pro jejich příliš vstřícný přístup ke zrušenému Tovaryšstvu. Kurie totiž trvala na nařízení uvedeném v breve, tedy že zapojení exjezuitů do pastoraace je žádoucí pouze v případě, že jsou biskupy důkladně

⁵⁷ KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s. 181; Cölestin WOLFGSRUBER, *Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien. Eine Monographie und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus*, Saulgau 1890, s. 168n. Kardinál zdůvodňoval svůj návrh slovy: „Ein großer Teil der christlichen Gemeinde ist an die erwähnten Priester gewohnt. Sie haben ihr Vertrauen und ihren Beifall. Wenn sie nun von dieser bisher gehalten geistlichen Beschäftigungen entfernt werden sollten, so würde diese Neuerung und Änderung dem Seelenheil zu einem nicht geringen Schaden sein.“

⁵⁸ MAAß, *Der Josephinismus II.*, s. 192n, dopis rady Bindera z 6. 9. jako reakce na psaní arcibiskupa: „Diejenigen, welche Weltpriester werden, können nach Inhalt der Bulla in ihren vorigen Ämtern als Prediger, Beichtväter und Kongregations-Vorsteher gelassen werden.“

⁵⁹ KRÖLL, *Beitrage zur Geschichte der Aufhebung*, s. 35n.

přezkoušeny morální vlastnosti a bezvadnost učení každého zvlášť. Pro představitele dvorské komise byla hlavním problémovým faktorem náklonnost velké části lidu k jezuitským zpovědníkům, která podle nich vzbuzuje podezření morální zkaženosti prvních a laxismu druhých.⁶¹

Při svém dalším sezení se snažili členové komise konkrétně poukázat na hrozící nebezpečí, které zemi hrozí díky nediferencovanému udělení jurisdikce:

„Starost na tomto místě není bezdůvodná, protože nespokojenost se zrušením řádu, nedávno mezi lidmi projevená ve Štýrském Hradci a Linci a související s falešným bludem o hrozícím zániku náboženství, by mohla přerůst v mnohem nebezpečnější nepokoje, kdyby některý hrubý, ve své mravnosti nepřezkoušený duchovní z fanatické zanícenosti pro řád, který zanikl, v lidu toto mylné mínění pomocí zpovědi posiloval a podporoval víru, že každé jednání, které bude proti tomu [tedy zrušení řádu] podniknuto, je záslužné a je projevem horlivosti pro náboženství.“⁶²

Komise proto císařovně předložila koncept dokumentu, na základě kterého měli být biskupové v monarchii co nejdůrazněji upozorněni na svou povinnost vydávat jurisdikci ke zpovídání a kázání až po důkladném přezkoušení mravnosti a vzdělání bývalých jezuitů. V tomto bodě se ovšem snaha komise ukázala jako neúspěšná, protože toto nařízení pravděpodobně vydáno nebylo, v každém případě se přístup biskupů vůči exjezuitům v pastorační práci nijak nezměnil. Podle protokolu komise se pak kritické výtky obrátily i konkrétně vůči kardinálu Migazzimu, který požadoval, aby byly cenzurní komisí zakázány jakékoli zmínky o rušení řádu v novinách.⁶³ Komise oproti tomu zastávala názor, že by bylo naopak záhodno vhodnou mediální kampaní docílit toho, aby bylo obyvatelstvo monarchie zveřejněním různých

⁶⁰ HHStA, KFA, kart. 74, fol. 100, protokol česko-rakouské dvorské kanceláře z 2. 10. 1773.

⁶¹ Tamtéž, fol. 48, zasedání z 23. 9. 1773.

⁶² Tamtéž, kart. 74, fol. 89, zasedání z 30. 9. 1773. V dosavadní literatuře (ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's*, s. 100 a citace na jeho základě) byla část z tohoto odstavce (nespokojenost lidí se zrušením řádu v oněch dvou městech) vytržena ze svého kontextu a podána jako doklad postoje veřejnosti. Mnohem důležitější je ovšem právě kontext, tedy účelovost, s jakou tuto zprávu která může, ale nemusí být pravdivá využívají členové komise ve formě hrozby nebezpečného pozdvižení k nátlaku na císařovnu.

⁶³ Kardinál si svým přístupem celkově vysloužil výraznou kritiku dvorské rušící komise která jízlivě poukazovala na jeho minulost, kdy sám tvrdě proti Tovaryšstvu postupoval a varoval před nebezpečím řádového laxismu a nyní chce exjezuitům dokonce svěřit vedení svého semináře, který kdysi sám založil, aby výchovu kleriků odňal řádu. HHStA, KFA, kart. 74, fol. 90.

faktů, které by ukázaly škodlivost jezuitů i jejich zásad, vyvedeno ze své slepoty, která by jinak mohla vést až k nepokojům.⁶⁴

Kritizováno bylo i působení jezuitského řádu ve školství. V reakci na anonymní návrh předložený komisi k posouzení, podle kterého šířilo Tovaryšstvo spíše nevědomost, nežli že by pozvedlo vědy, komise konstatovala, že přes souhlas s potlačováním jezuitských metod ve školství bude reforma na gymnaziální úrovni trvat delší dobu. Jako první návrh k postupnému omezování nebezpečného vlivu exjezuitů na školní mládež bylo doporučeno zakázat jim katechezi studentů, kterou měl vykonávat světský kněz. Toto nařízení bylo vskutku vydáno, ale po třech týdnech bylo opět odvoláno.⁶⁵ Pravděpodobně z finančních důvodů, protože světský kněz by musel být speciálně placen, kdežto exjezuité měli katechezi studujících přímo v popisu práce.

Na protijezuitskou stranu se v této době aktivně postavil i referent česko-rakouské dvorské kanceláře, člen duchovní komise a razantní spolutvůrce církevní politiky v monarchii, dvorní rada Heinke.⁶⁶ Předložil císařovně návrh, podle kterého není možné se v otázce dozoru nad jezuity na biskupy spolehnout, a proto by měl stát zapojit všechny síly, aby byly definitivně potlačeny zakázané zásady Tovaryšstva a jeho duch (*spiritus societatis*). Podle Heinkeho měl na mysli toto nebezpečí i papež, když ve svém breve zakázal další existenci komunit exjezuitů (což byla i nebyla pravda) a spojení mezi nimi, které by přispívalo právě k udržení nebezpečného učení. Zároveň poukazoval na následovánímhodný příklad mohučského kurfiřta, který díky obavám z dalšího působení exjezuitů nechal všechny internovat po malých

⁶⁴ K mediální politice se komise vrátila později ještě jednou, když se kriticky vyjádřila k článku, který vyšel 10. 11. 1773 ve vídeňských novinách (*Wienerisches Diarium*). Podle něho měli být jezuité chváleni a také vyvolával dojem, že byli ponecháni ve svých úřadech. Komise argumentovala hlavně špatným image monarchie v Evropě následkem zdejší chvály užitečnosti jezuitů. Podle komise se tyto projevy měly omezit a měl být vydán vysvětlující článek, kde by bylo uvedeno, že gymnázia byla členům řádu ponechána pro nedostatek času, a že příští rok dostanou nové osazenstvo. Císařovna na tuto výtku reagovala tím, že pisatel článku už byl potrestán a cenzor napomenut k větší opatrnosti. HHStA, KFA, kart. 74, fol. 330. Uvedený článek zněl: „An eben diesem Tage wurden die Schulen der ehemaligen Jesuiten in den vorhin in hiesiger Residenz ihnen zuständig gewesen Collegien wieder eröffnet. Ihre k. k. A. Majestät, von dem Fleiß, Eifer und Geschicklichkeit im Schulwesen der von dieser Gesellschaft ehin angestellt gewesen Lehrer überzeugt, haben solche bis auf einen einzigen in der vierten Schule, insgesamt in ihren Lehrämtern zu bestätigen geruhet; ein Zutrauen, welches sie als würdige Geistliche und als treuehorsamste Unterthanen wohl verdienet haben.“ Brněnský Intelligenzzettel, 11. 10. 1773.

⁶⁵ HHStA, KFA, kart. 74, fol. 94, dekrety viz textová příloha.

⁶⁶ Jeho zásadnímu vlivu na církevní politiku je věnován třetí svazek Maaßovy edice.

skupinách v kláštorech. Tento postup by bylo záhodno po domluvě s biskupy uplatnit i v monarchii. Ti by zároveň měli dbát na to, aby každý zůstal na svém přiděleném místě a aby žádný nemohl změnit místo svého pobytu a udržovat tak podezřelá spojení s ostatními bývalými řádovými členy.⁶⁷ Heinkeho návrh našel odezvu v nařízení daného biskupům, podle něhož měli zasílat každý půl rok seznam exjezuitů žijících pohromadě (tedy v komunitách starých a nemocných, kteří nemohli zpovídat ani kázat) aby bylo možné kontrolovat, zda se osazenstvo mění či dokonce nezvětšuje. Výraznější kontrola ostatních (tedy naprosté většiny) či otázka internace v kláštorech v tomto nařízení však tematizována nebyla, a tak toto nařízení nemělo prakticky žádný význam - bylo jako předchozí nařízení o katechezi studentů vydáno a po určité době odvoláno a stejně tak zrcadlilo napětí v rámci byrokratického aparátu, ve kterém se střetávaly různé koncepce o přístupu k bývalým členům řádu.

Antijeziuitské diskurzivní schéma v rakouské politice

Již od počátku likvidace řádových domů v monarchii vyjadřovali členové rušící dvorské komise zvětšující se podezření, že jezuité využili času k převedení části majetku do svých vlastních rukou.⁶⁸ Komise vyžadovala pro rakouské a české země mnohem rychlejší a razantnější postup, přičemž se odvolávala na příklad místodržitelství a dalších úřadů v rakouském Nizozemí. Zde bylo zrušení plošně provedeno 20. září, exjezuitům bylo prozatím zakázáno kázat, zpovídat a číst mše a jejich provoz v jejich bývalých kostelech byl zabezpečen světskými či řádovými duchovními. Podobně byli jezuité ihned nahrazeni ve vedení konviktů a seminářů „důstojnými“ světskými kněžími. Tvrdý postup měl mít úspěch v tom, že byly nalezeny konkrétnější doklady o tom, že jezuité si uschovali cennosti a hotovost. V rakouských a českých zemích se podle členů komise vůči exjezuitům postupovalo příliš mírně a úniku majetku by se tak dalo zabránit pouze vydáním takového ediktu, který by je

⁶⁷ HHStA, KFA, kart. 74, fol. 136-139, ve formě předaného nařízení např. ZA, KÚ, kart. 658, sign. 15/36 -1, instrukce kancléře českorakouské kanceláře hraběte Blümegena z 9. 10. 1773.

⁶⁸ HHStA, KFA, kart. 72, fol. 98, zasedání z 30. 9. 1773. Bylo argumentováno jednak tvrdým postupem v papežském státě, kde byly vydány tvrdé nařízení proti těm, kteří by zatajili řádový majetek a vedle toho konkrétním případem z Lince, kde měli jezuité 6. září vypovědět a tedy vybrat uložený kapitál v hodnotě 11 tisíc zlatých, který, jak se domnívala komise, měl být určen na koupení přízně nekatolických mocností. Srov. ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, s. 109n.

svou tvrdostí ohromil a odradil od dalších tajných machinací. Hlavní řešení bylo spatřováno v opatření, kdy by byli provinciálové a rektori na určitou dobu individuálně internováni do klášterů a tam vyslýcháni, čím by se zabránilo jejich dalším kontaktům. Sami internovaní by si nemohli stěžovat na bezpráví, protože jen tak se může dokázat jejich nevina. Komise apelovala na císařovnu a její svědomí hrozbou, že dosavadní bezbřehou mírností se zesměšní před ostatními panovnickými dvory, které už dříve proti Tovaryšstvu tvrdě zasáhly. Marie Terezie se výtkám bránila tím, že jakmile se jednou započne mírná cesta, musí se v ní pokračovat.⁶⁹

Odlišnost postupu státních úřadů v jednotlivých zemích habsburského soustátí se stala charakteristickým znakem rušení jezuitského řádu; pro císařovnu byl odkaz na specifickou podmínku (*genio populi*) jedním z argumentů pro odmítnutí radikálních návrhů komise. Jestliže se praktiky rušení řádu v rakouském Nizozemí a v Milánsku podobaly postupům bourbonských dvorů a pro české a rakouské země byla zvolena ona „mírná cesta“, situace v Uhrách si vyžádala opět jiná řešení. Již v květnu 1773 poukazoval kancléř uherské kanceláře hrabě Esterházy na to, že katolicismus a vědy v Uhrách byly udržovány převážně úsilím jezuitů, takže opatřeními při rušení řádu by neměl být takto dosažený stav ohrožen. Proto například nedoporučoval vyloučení exjezuitů z výuky na teologické a filosofické fakultě. Uherský kancléř dále upozorňoval na to, že jezuité pocházejí z části z „dobrých šlechtických rodů“, z části se jedná o vážené kněze, kteří se tolik zasloužili o podporu obecného blaha, a proto musí být odměněni obročími.⁷⁰ I v pozdějších návrzích pro východní polovinu monarchie zaznamenáváme naprosto odlišný přístup, při němž zůstává hlavní zásadou zachovat co nejvíce aktivit bývalých řádových členů.⁷¹

⁶⁹ HHStA, KFA, kart. 74, fol. 186, zasedání z 9. 10., fol. 136-138, zasedání z 14. 10. 1773. Srov. ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's*, s. 110nn.

⁷⁰ HHStA, KFA, kart. 72, fol. 20-26.

⁷¹ Naprosto jedinečný je rozsáhlý anonymní memoriál, pocházející pravděpodobně z pera uherského dvorského úředníka či biskupa, který prosazuje vytvoření domů světských kněží, které by se svou strukturou a povahou činností velmi podobaly jezuitským kolejím, jen s tím rozdílem, že by byly celé podřízeny biskupům: „Pokud chceme mít jezuitu pod jiným jménem, tak musíme jezuitu napodobit v jejich způsobu vzdělávání i v subordinaci.“ Všichni kněží by měli projít po ukončení studií ročním „noviciátem“ ve které by se pomocí exercicií a meditací učili přísnému sebeovládání a „jezuitské vojenské střídmosti a podřízenosti“. Zároveň měl být reformou vyřešen problém, kdy jezuité dobře na gymnáziích poznali talent žáků a ty nejlepší přijímali do svého řádu a světskému kněžství tak zbyli méně nadaní jedinci. Vedle toho měl být např. redukován piaristický řád a jeho činnost by měla být

Ovšem vraťme se k západní části monarchie, pro kterou se komise pod vedením barona Kressla přes odmítavé stanovisko panovnice snažila prosadit „západoevropský“ model. V jednom z říjnových zasedání se dvorní rada rozhodl pohnout svědomím císařovny poukazem na nenáviděného Fridricha II. Jezuité se měli prohřešit tím, že si vyžádali protekci pruského krále a přitom vůbec nedbají hrozby exkomunikace a možného rozkolu v církvi. Tím se ukázalo, že němečtí jezuité se nijak neliší od svých protějšků v západní Evropě. Motivací Fridricha II. při tom určitě nemůže být podpora katolického náboženství ve Slezsku, ale mnohem spíše snaha získat část z jezuitského majetku. Podle barona Kressla je tak nutné se obávat toho, že si jezuité kupují přízeň nekatolického panovníka penězi vyvezenými i z habsburské monarchie, a proto je třeba učinit taková opatření, která by exjezuity v monarchii od majetkových podvodů odvrátila či již provedené prokázala. Marie Terezie ovšem návrh komise opět odmítla s poukazem na to, že nyní už je na takové rozhodnutí pozdě a že komise je mimo zodpovědnost za případné přehmaty současné politiky.⁷²

Postoj císařovny byl pro zachování vstřícné politiky dvora vůči exjezuitům naprosto klíčový. V jakém vnitřním napětí se přitom nacházela, dokládá známý úryvek z dopisu její důvěrnici, hraběnce Enzenberg, z něhož se ovšem cituje často pouze první věta:

„Kvůli jezuitům jsem k neutěšení a zoufalá. Celý život jsem je milovala, vážila si jich a vždy u nich viděla jen povznášející věci. Ale přenechala jsem celé vedení komisi, v jejíž čele je státní rada Kressl. Jen vám říkám, že mám o ně strach, neboť bylo odhaleno mnoho ošklivých věcí týkajících se peněz, které měli vyvézt jak z Holandska, tak i odtud a zvláště z Čech. Fondy, které vlastní, nedostačují k tomu, aby byl alespoň polovině z nich zajištěna obživa, a ze státních peněz není možné výpadek pokrýt. Myšlenka, dávat každému nastolenému členu řádu 350 zlatých a ostatním 200 zlatých, nemůže být provedena. Sám dům u sv. Anny získával prodejem léků a vína měsíčně 3000 zlatých, čímž poškozoval hostinské a výrobce čokolády, a v profesním domě byly prodávány tyto věci a také úplně hotové oblečení. Kdybych toto vše mohla zakrýt, byla bych šťastná, ale bojím se,

omezena pouze na triviální či reálné školy, mnišským řádům měla být zakázána výuka. HHStA, KFA, kart. 73, fol. 258-278.

⁷² HHStA, KFA, kart. 74, fol. 252-254, protokol komise z 20. 10. 1773. Baron Kressl ještě poukazoval na to, že jezuité, dokud se jim dařilo, vždy vystupovali jako hlavní zastánci papežské neomylnosti, a není nutné pochybovat, že kdyby bal zrušen jiný řád, tak by všemi prostředky hájili právo papeže toto rozhodnutí učinit, ale v případě, že se tento osud dotkl jich, už rozhodnutí papeže nerespektují. Srov. ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, s. 112n.

že ještě mnoho ostatních věcí vyjde najevo. Mluví se dokonce o čtyřiceti miliónech, které měli být od roku 1757 poslány do Anglie, Holandska a Lipska.“⁷³

Citovaný úryvek dokumentuje jedinečným způsobem ambivalenci vztahu panovnice k řádu; na jedné straně stálo tradiční vnímání jezuitského řádu jako opory náboženství, které bylo ovšem doplněno antijezuitskými stereotypy, týkající se bohatství Tovaryšstva a různých tajných machinací s ním. Tento obraz byl v císařovně vytvářen a posilován komisí s baronem Kresslem v čele (týká se poukazu na peníze poslané do zahraničí)⁷⁴, zároveň jsou do něho svérázným způsobem zakomponovány složky vídeňského měšťanského „veřejného mínění“, vidícího v některých aktivitách jezuitů nevídanou hospodářskou konkurenci. Ovšem poukaz na skutečnost, že „odevzdala celé vedení komisi“ jak se ukáže dále, neodpovídá pravdě. Císařovna rozhodně nebyla v této kauze pasivním hráčem, naopak velmi aktivně realizovala své představy, a to i tehdy, nebo právě tehdy, když nechávala některé návrhy komise bez odpovědi či hájila status quo.

Jedním z jejích kroků, který císařovna prosadila s úmyslem „zakrýt“ věci, které by mohly uškodit řádu, bylo nařízení určené pro duchovní komisaře, kteří byli přítomni rušení řádových domů. Ti měli zajistit veškeré rukopisy, ve kterých by se nacházely poznámky o mravech, disciplíně a kárných opatřeních vztahujících se k jednotlivým členům řádu a zasílaným generálovi do Říma. Protože v dané situaci už „byly bez užitku“ a nebylo by správné, aby se „dostaly do cizích rukou a došlo ke zveřejnění případných neslušností“ (*Unanständigkeiten*), měly být spáleny. Zároveň jsou ovšem duchovní komisaři upozorněni, že se nemají stát obětí „podvodu týkajícího se obsahu takové knihy či rukopisu ze strany jezuitů“, kteří by mohli využít pálení nepohodlných dokumentů ve svůj prospěch, a raději přelétnout stránky a ujistit se o obsahu.⁷⁵ Naprosto typická pro vládní politiku v této době byla skutečnost, že

⁷³ ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, s. 97n a francouzský originál s. 568. Osobní lékař Marie Terezie, holandský jansenista de Haen odvětil císařovně na postesek nad zánikem řádu: „Die Fürsten werden so lange unglücklich sein, als die Patres den mindesten Einfluss auf die Erziehung des Volkes haben, dem sie so verwerfliche Grundsätze beibringen.“ Citováno podle HERSCHE, Der Spätjansenismus, s. 156.

⁷⁴ Částka čtyřiceti miliónů zlatých ukazuje na naprosto nereálný odhad ekonomických možností řádu politickými elitami, protože veškerý majetek Tovaryšstva v monarchii dosahoval zhruba poloviny této sumy, ale spočíval především ve statcích, disponibilní hotovosti bylo pochopitelně mnohem méně.

⁷⁵ Nařízení z 19. 9. 1773, bod 2. V reálu ovšem žádné takové knihy nalezeny či páleny nebyly.

toto nařízení bylo o tři měsíce později odvoláno a rukopisy se měly posílat k nahlédnutí ke dvoru.⁷⁶

Ačkoli se nyní zdálo, že použité řešení pro zvládnutí následků zrušení jezuitského řádu již nemůže být dále diskutováno, opak byl pravdou. Pověsti o tajemných kněžích, nabízejících v Petrohradě, Londýně či Berlíně výhodné půjčky horentních sum byly koncem roku 1773 využity jako odůvodnění pro obnovená jednání o zajištění majetků Tovaryšstva v monarchii. Argumentační struktura rozsáhlého memoriálu, vypracovaného v této záležitosti komisí pod vedením barona Kressla se podobá tomu, který pro své ospravedlnění likvidace řádu v Portugalsku ve svých dokumentech použil markýz Pombal. Přímá inspirace je velmi pravděpodobná, celé schéma je pouze aktualizováno a přizpůsobeno politické situaci monarchie.⁷⁷ Veškerá obvinění se navzájem propojují do koherentní celkové výpovědi, podle které habsburské monarchii hrozí nebezpečí v podobě spiknutí bývalých jezuitů. Ti totiž neuznali zánik řádu a očekávají jeho zmrtvýchvstání. Prozatím ovšem považují za nutné přesunout se do nekatolických zemí, které nyní považují za svou novou vlast. Rakouské země jim nyní proto slouží pouze - jako dříve zlaté doly v Indii a Americe - k získání bohatství, které pochází z Německa a habsburských zemí a které bylo převedeno na soukromé osoby v době, kdy už představení řádu očekávali jeho zánik.⁷⁸ Ze současné situace údajně plynulo další nebezpečí v podobě polních kaplanů. Většina z nich byla totiž z Tovaryšstva, a tito „by se určitě při případné válce postavili na stranu pruského krále jako jejich velkého ochránce a mohli by mu odkrýt důležitá tajemství, přičemž by mohli k jejich zjištění používat i zpovědi“. V antijezuitském schématu členů komise souviselo současné protipapežské jednání jezuitů s jejich machiavelistickými zásadami a

⁷⁶ Nařízení z 4. 12. 1773.

⁷⁷ Opis jeho hlavního dokumentu v německé verzi *Gottlose, und aufwieglerische Irrtümer so die Geistliche der Gesellschaft Jesu denen letzthin nach Reichtum Urteil bestrafften Hochverrätern beigebracht, wie auch unter denen Einwohnern dieser Reichen auszubreiten getrachtet haben*, se nachází mezi materiály uloženými v HHSTa, a které s největší pravděpodobností patřily baronu Kresslovi, kart. 74, fol. 43-62. Vedle toho byl výrazným inspiračním pramenem známé *Monita secreta*, které se nachází vedle materiálů komise dokonce ve třech opisech.

⁷⁸ Argumentace konkrétními příklady se uvedených tezí dotýkala pouze okrajově. Tak se mělo údajně podle zprávy místního biskupa podobat opouštění jezuitské koleje jezuity v Tridentu plundrování, ve Štýrsku chybí vykázat z ročních příjmů řádu 10 000 zlatých, a nejhorší je situace v Čechách, kde schází milión zlatých, který jezuité od roku 1760 převedli z fondů na hotovost, která není nijak vykázána. Celkově mělo být ve všech kolejích v monarchii nalezeno minimum hotovosti. ARNETH, *Geschichte Maria Theresia's*, 116n.

nebezpečnou morálkou, která se ještě donedávna vyučovala na školách v monarchii a která bude působit do té doby, dokud budou exjezuité mít v rakouských zemích takový vliv. Výsledkem tohoto celkového obvinění byly návrhy, které měly vést k zabezpečení majetku řádu, či zjištění ukrytého a pašovaného. Vedle internace a výslechů řádových představených byly ovšem doporučovány s problémem zdánlivě nesouvisející opatření jako zákaz bývalým členům Tovaryšstva zpovídat či soukromě vyučovat mládež, přičemž bylo poukazováno na rozhodnutí papeže, který totéž ve svém státě zapověděl. Komise doporučovala pro provedení svých návrhů intervenovat právě u Svatého stolce, aby bylo vydáno nařízení, ve kterém by tento zákaz byl rozšířen i na habsburskou monarchii. Dále by měli exjezuité podobně jako ve Francii pod přísahou odvolat jakékoli spojení s řádem a jejich korespondence by měla být kontrolována. V závěru protokolu svého sezení uváděla komise příklady tvrdého postupu ostatních katolických států, které by se měly stát vzorem pro podobná opatření v monarchii. Komise apelovala na císařovnu, aby přestala věřit v nevinost zdejších jezuitů a rozhodla se pro tvrdší cestu, která je nutná, aby se předešlo hrozícímu zlu.⁷⁹

Marie Terezie se ve své odpovědi bránila nařčení z nadřžování jezuitům:

„Vše, co je zde poznamenáno o ostatních katolických dvorech, na mě nijak nezapůsobilo a velmi očekávám, že nám bude z Říma po dlouhé době sděleno něco konkrétnějšího a pozitivnějšího, čím by se mohlo v záležitosti budoucích opatření mé svědomí uklidnit. Jinak mi ovšem nebylo předloženo nic než slova, domněnky a žádná skutečná fakta. Očekávám konečně to, co se mělo stát v [rakouském] Nizozemí, nemám o tom ještě žádnou zprávu a to je příčina, proč jsem tak dlouho na tuto nótu neodpověděla. Už dlouhá léta nejsem tak zaujatá pro Tovaryšstvo; odepřela jsem jim výchovu a zpovídaní, sebe i mých dětí. Nikdo než já netrval při zrušení Tovaryšstva tak důrazně na to, jim hned odejmout všechny profesury teologie a tam, kde to nebylo možné, raději pro celý rok změnit obsah studií, než to připustit. Po tom všem nemohu být pro něj ani zaujatá, ani příliš dobrotivá, ale nikdy se neodvažuji jednat proti mému přesvědčení nebo něco připustit. Co by bylo možné hned při začátku [myšleno: při vydání] buly, není nyní to samé a způsobilo by to nový skandál a rozruch. Abych se dozvěděla více a dostala konkrétnější radu od papeže, dovolila jsem Kounicovi napsat do Říma, také kvůli obnově zákazu kázat a zpovídat.“⁸⁰

⁷⁹ Protokoly komise z 14. 1. 1774 a následující z 21. 2., při které bylo jezuitské nebezpečí přehledně sumarizováno HHStA, KFA, kart. 74, fol. 347-350, 375.

⁸⁰ ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, 118n. Poslední věta, ze které je citována pouze první část je v originálním znění nejasná, protože podle ní by už měla dostat odpověď z Říma, což se nezakládá na pravdě: „Ich habe Kaunitz erlaubt zu schreiben nach Rom, um mehrere Facta zu wissen, auch wegen der Erneuerung des Verbots, Beicht zu hören und zu predigen, des Pabsten näheren Rath zu wissen,

Dále se Marie Terezie vyslovila skepticky v možnosti získat údajně do zahraničí vyvezený majetek zpět, ale povolila v podezřelých případech důkladné prošetření chybějících financí. Na závěr napsala: „Schvaluji horlivost komise, se kterou dává své názory tak jasně najevo. Ať se nenechá unavit, pokračuje a chrání stát v tak nebezpečné chvíli a podpoří mé slabé síly a slabou vůli.“⁸¹

Výsledek jednání s papežem, od něhož členové komise očekávali pokyn k definitivnímu vyloučení exjezuitů z veřejného života v monarchii, jemuž by Marie Terezie nemohla odporovat, jim musel přinést zklamání. Záminkou pro audienci rakouského velvyslance v Římě u papeže se stalo jednání vídeňského arcibiskupa Migazziho. Ten se rozhodl nejen potvrdit exjezuity v jejich dřívějších pastoračních funkcích, ale navíc rozšířit pole jejich působnosti do oblastí, v nichž dříve nepůsobili, a zdůvodňoval to nedostatkem duchovních ve své diecézi a tím, že považuje exjezuity v pastoraci za mnohem schopnější než světský klérus.⁸² Papež sice při soukromé audienci počínání kardinála Migazziho odsoudil a prohlásil, že čím méně budou exjezuité působit v pastoraci, tím více to bude odpovídat duchu breve, ale rozhodně odmítl vydat další nařízení, které by tuto otázku blíže upřesnilo, neboť by tím poškodil svou vážnost. Vyslanec k tomu připojil, že se zdá, jakoby papež přiznával světským panovníkům právo určovat, kdo může dále pokračovat v duchovním úřadu a kdo ne.⁸³

Mezitím se rozhodla komise vystupňovat svůj nátlak na císařovnu a podala jí radikální návrh, podle kterého neměla být otázka dalšího působení exjezuitů ponechána v rukou nespolehlivých biskupů, ale měl ji vyřešit státní aparát. Všichni exjezuité, kromě těch, kteří vyučují na gymnáziu, měli být internováni

doch nichts anderes als so weit die Bischöfe in ihrer Diözese es werden nützlich, zum besten der Religion und so vieler Menschen heil finden.“

⁸¹ Tamtéž, s. 119n.

⁸² Dopis kancléře Kounice vyslanci Brunatimu ze 14. 2. 1774 je otištěn u MAAßE, Der Josephinismus II., s. 195n. Kounic sám považoval Migazziho chování za odporující duchu rušícího breve. Podobným způsobem byli ovšem za přílišnou vstřícnost vůči exjezuitům kritizováni biskupové francouzští; tamtéž, s. 197. V korespondenci Kounice a hraběte Firmiana v létě 1774, která se týkala osudu exjezuitů v Lombardii, bylo citováno a pozitivně hodnoceno opatření místodržitelství v Belgii, kde bylo zakázáno, aby se ve velkých městech zdržovalo příliš mnoho exjezuitů, a to zvláště ne těch, jejichž spiklenecký duch (*spirito intrigante*) byl znám; tamtéž, s. 201, bod 4.

⁸³ Odpověď Brunatiho z 2. 3. tamtéž, s. 196n, srov. ARNETH, Geschichte Maria Theresia's, s. 122. Podobný požadavek předložil papeži i francouzský vyslanec, neboť i ve Francii chtěli biskupové výrazně rozšířit pole působení exjezuitů.

po dvou až třech v klášterech.⁸⁴ Pastorce ve městech by tím nijak neutrpěla, protože „ve městech je dost klášterů i světských duchovních a mladí schopní exjezuité by se po přezkoušení mohli na svá působiště vrátit“. Do klášterů ve městech by měli být internováni bývalí představení, kteří by byli zde vyslýcháni kvůli majetkovým podvodům. Nejvíce ovšem trvala komise na internaci starších členů řádu, kteří jsou nyní bez úřadu a jsou společností ze dvou důvodů nebezpeční:

„Neboť kdo by nevěděl, jak stále trvá silná náklonnost ke zrušenému Tovaryšstvu, a to obzvláště mezi nižší třídou měšťanů a řemeslníků? Každý z těchto jedinců si tedy bude hledat takový měšťanský dům, kde mu budou oddáni, a tento najde spíše v hlavním městě nežli na venkově. Bude tedy žít ve městě a tím se rozmnoží jeho potřeby v oblečení a stovkách ostatních maličkostí a podle toho se ovšem zmenší obnos, který bude moci vyčlenit pro stravu, protože bude potřebovat taky peníze v kapse pro různé návštěvy a drobné hry. Ale řemeslník je ze špatně pochopené horlivosti pro náboženství pozve ke stolu, či na víno, a takto upadnou mnozí řemeslníci do dluhů.“⁸⁵

Kromě svérázné kamentalistické argumentace založené na hrozícím zchudnutí měšťanstva se vyskytovalo poukázání na nebezpečí, které spočívalo ve vlivu stárnoucích exjezuitů na děti svých hostitelů. Exjezuité tvrdě setrvávající na svých zásadách ve výchově dětí mohli „nepozorovaně vštípit množství předsudků a výchovou dalšího přívržence svého řádu, mu zároveň vykonají poslední službu“. Tento problém by byl jejich uzavřením v klášterech - „kvůli čistému a zdravému vzduchu“ na venkově, vyřešen.⁸⁶

V den kdy dostala Marie Terezie protokol komise, na který nereagovala, se rozhodla přiznat starším a nemocným exjezuitům, či těm, kteří působili v Tovaryšstvu ve „význačných úřadech“, tedy přesně těm skupinám, které se měly stát podle výše uvedeného návrhu hlavní obětí státní perzekuce, zvýšenou roční penzi 300 zlatých. Nejen že se mohli odstěhovat kamkoli na území monarchie, ale podle dalšího nařízení panovnice na ně měl být brán zvýšený

⁸⁴ Toto tvrdé opatření by bylo doprovázeno zvláště pro starší členy řádu ponižujícími příjmy: 120 zlatých by bylo placeno přímo klášteru za stravu, vedle toho by exjezuité dostávali 50 zlatých a příjem z několika čtených mší, což odpovídá skromné životní úrovni pomocného duchovenstva.

⁸⁵ HHStA, KFA, kart. 73, fol. 402r, Kresslův dodatek z 22. 2. 1774. O mladých exjezuitech je na fol. 346r poznamenáno: „Dobří učitelé se najdou hlavně mezi těmi, co ještě nebyli profesy, kterým se nedají upřít znalosti ani poctivost.“

⁸⁶ Tamtéž, kart. 74., fol. 177-8.

ohled při udílení zeměpanských farních obročí.⁸⁷ Tímto dnem se definitivně vyřešil spor o osud bývalých členů Tovaryšstva Ježíšova v habsburské monarchii.

Tento pro čtenáře možná náročný a příliš podrobný exkurz do zákulisí jednání o opatřeních po zániku Tovaryšstva byl nezbytný, protože dává pochopit mnohdy vzájemně si protiřečících nařízení i celou politiku dvora. Neustále se vynořující ambivalence, kterou v sobě nesla císařovna a její okolí, se promítala do většiny normativních dokumentů i do vnímání rakouské politiky zvenčí.⁸⁸ Na jeden z rozporů poukazovala sama komise, když tvrdila, že není možné bývalé jezuity zároveň vyloučit z výuky teologie pro jejich laxistické učení a zároveň jim dále nerušeně přenechat zpovědnice, tedy možnost přenášet tuto nauku do života mnoha věřících.

Komise se pokusila během zhruba půl roku trvající činnosti zásadně omezit možnosti působení exjezuitů ve veřejných funkcích po vzoru západoevropských států. Příčin faktického neúspěchu její politiky je pravděpodobně několik; vedle výše doložené snahy císařovny o vstřícný postoj vůči jezuitům, podporovaný jí blízkou církevní autoritou, kardinálem Migazzim, to je i skutečnost, že komise začala zasedat až na konci září roku 1773, v situaci, kdy už byl celý podnik v procesu. Ovšem nejdůležitějším faktorem byla skutečnost, že se členům komise nepodařilo pro své návrhy získat další vysoké dvorské úředníky. Ne všichni museli být jednoznačnými příznivci Tovaryšstva, jako vrchní hofmistr kníže Johann Joseph Khevenhüller-Metsch, který sám sebe označil jako *ancien ami de la défunte société*.⁸⁹ Signifikantní je to, že kníže byl součástí té dvorské šlechty, která přes své vysoké úřady ztrácela vliv na dění v monarchii, kdežto jím kritizovaní *Antagonisten* řádu se nacházeli v nově vytvořených úředních pozicích, ze kterých aktivně zasahovali

⁸⁷ Nařízení z 22. 2. 1774, které bylo zároveň výsledkem hledání řešení zaopatření starých jezuitů, kteří zatím zůstali v kolejích, které bylo ovšem nutno zcela uvolnit pro další využití.

⁸⁸ Příklady v korespondenci bavorského opata Topsla, van DÜLMEN, *Aufklärung und Reform*, s. 18 (že exjezuité mají v Rakousku dostat fary ostatních řádů), dále v dopise z prosince 1773: „In Österreich sollen die Herren Jesuiten ihr Credit ziemlich verlieren, wir leben jezt halt in der aufgeklärten Welt,“ a na s. 90 z dubna 1775, že v Rakousku vyšel dekret o zajištění exjezuitů farními obročími.

⁸⁹ KHEVENHÜLLER-METSCH - SCHLITTER, *Aus der Zeit Maria Theresia's*, s.181-184 a s. 12 v příloze. Vrchní hofmistr považoval zrušení řádu na nátlak bourbonských domů za obrovský omyl, a souhlas

do náboženského pole. Na druhou stranu antijezuitské diskurzivní schéma, založené na přenesení premis pozdního jansenismu a argumentace z Portugalska a Francie do odlišného kontextu habsburské monarchie, nebylo s největší pravděpodobností jako celek u správních špiček přijato. Faktická slabost antijezuitské skupiny v byrokratickém poli se ukázala například při zasedání mimořádné a ad hoc vytvořené komise, která měla v dubnu roku 1774 vyhodnotit závažnost provinění exjezuitů v rakouském Nizozemí.⁹⁰

V této nové komisi zasedali vedle barona Kressla, Karla Martiniho, Franze Greinera a zpovědníka císařovny další tři dvorní radové.⁹¹ Komise nejprve projednala postup místodržitelského úřadu, který nechal 20. 9. 1773 všechny koleje i s jezuitu na několik dní zavřít a hlídat komisaři. Všichni jezuité museli složit přísahu, že nic neví o dalším majetku a hlavní představení byli předvedeni do Bruselu k výslechu. Tvrdým tlakem se podařilo postupně přinutit bývalé řeholníky k přiznáním. Tak si měli před příchodem komisařů rozdat mezi sebe hotovost, což mezitím zatajili. Někteří rektoři měli dále pomocí fingovaných plateb převést směnky na svá konta. Dále údajně došlo k odcizení věcí a klenotů. To bylo poprvé odhaleno v Tournay, kde nechal místní soudce kolej v noci na 20. září střežit, přičemž byli chyceni tři lidé, kteří vynášeli knihy a sáček s drahokamy ze staré monstrance. Výhrůžkou tvrdého postupu se místní rektor přiznal k dalším značným únikům majetku. Dále měli jezuité spálit klíčové účty a korespondenci s generálem, aby se ulehčilo vyvezení peněz mimo řádové domy.⁹²

Po prostudování konkrétních provinění všichni uznali, že činy exjezuitů jsou hodné potrestání. Při rozhodování o jeho podobě se však komise rozdělila na dva tábory: první tvořili bývalí členové dvorské rušící komise, druhý zbylí tři radové. První skupina navrhovala, podobně jako už vícekrát dříve, vyloučení

Marie Terezie s tímto opatřením považoval za vynucený proti jejímu vnitřnímu přesvědčení („bei einer Frauen, die sich gar leicht irr machen lassen“).

⁹⁰ Vliv odhalení jezuitských „zločinů“ v rakouském Nizozemí mohl mít vliv na vzrůst nedůvěry členů státního aparátu vůči (ex)jezuitům; příkladem může být kancléř Kounic, který se ze své pragmatické pozice v roce 1773, v celku vstřícné vůči dalšímu působení jezuitů, posunul během roku 1774 k názorům (byť adresovaným do Lombardie), že nejnevinnější úřad pro mladé (!) exjezuitu je místo knihovníka, a že by se rozhodně nemělo šetřit financemi tím, že budou nastolováni na důležité posty. MAASS, *Der Josephinismus II.*, s. 203.

⁹¹ Von Goldegg, Michael Franz Kienmayer (dvorní maršálek a po zrušení řádu vrchní správce Tereziána) a Wigind (? – rukopis císařovny je opravdu obtížně čitelný).

⁹² HHStA, KFA, kart. 73, fol. 188-220, protokol ze 7. 4. 1774.

exjezuitů jako společensky nebezpečného elementu z pastorage s odůvodněním, že všechny prohřešky plynou ze špatného učení celého řádu. Jedním z jeho projevů je i tzv. mentální restrikce. Jednalo se o morální učení související s probabilismem, podle něhož je možné pod přísahou vypovídat dvojznačným způsobem, čehož jezuité měli využívat při zapírání uschovaného řádového majetku.⁹³

První skupina tedy stála na jansenistické pozici propojení škodlivé teorie a praxe Tovaryšstva. Konsekvencí je fakt, že státně nebezpečným učením jsou díky svazku poslušnosti „nakaženi“ všichni členové řádu, takže vyloučení z veřejných funkcí, které by mělo být provedeno i ve střeoevropské části monarchie, je jediným možným řešením. Druhá skupina úředníků zastává „neideologické“ pozice: Řádu se nijak nezastává, proviněné navrhuje vyšetřit a potrestat soudní cestou, navíc se snaží některé přehmaty vysvětlit přirozenou cestou jako jednání v nejistotě, co přijde po zrušení. Rozhodně je odmítána myšlenka kolektivní viny a přenesení kolektivního trestu i na exjezuity ve zbylých částech monarchie. Tento neideologický a pragmatický přístup, při kterém bylo vždy přihlíženo ke konkrétním okolnostem a jednotlivcům, se stal hlavním znakem postupu státního aparátu v kauze *jezuité* od září roku 1773.

Zánik české provincie Tovaryšstva

O zrušení svého řádu se členové české provincie dozvěděli začátkem září 1773. V diáriu brněnské koleje zaznamenává tuto událost rektor ke dni prvnímu září. „Ve škole poslední cvičení. Po první hodině se nám doneslo, že bylo papežem vyhlášeno breve, kterým byl celý řád Tovaryšstva Ježíšova potlačen; bylo nám nařízeno pro zachování naší cti nenaříkat.“⁹⁴ Brzy po samotné zprávě

⁹³ Tak měli exjezuité např. v Yprách zatajit kostelní stříbro, které poslali do Francie s tím, že přísahali komisaři, že již více neví o majetku v koleji, ale na majetek mimo kolej se je nikdo neptal. Jinde zatajili přijaté peníze s tím, že se jich komisaři ptali na rozdělení peněz, což popřeli, protože si nerozdělovali stříbrnou měnu (předmět popření), ale zlaté dukáty (předmět utajení). Když vyjadřovali komisaři znechucení nad jednáním exjezuitů měli prý tito odvětit: „V naší teologii jsou všechna tato vyhrazení v mysli dovolena.“ Tamtéž, fol. 196r a 197.

⁹⁴ MZA, E 25, sign. II-230, Diarium Reverendi Patris Rektoris prima augusti anni MDCCLVII inchionatum, vedené v brněnské koleji. Další kroniky končí v návaznosti na zprávu o zrušení, ale v samotném rukopise se reakce na závažnou událost nijak neodráží. Například kronika olomoucké univerzity končí 4. 9. ZA, pob. Olomouc, UO, kniha č. 2.

se rozšířil i text papežského dokumentu.⁹⁵ První týden v září obvykle končival provoz škol, které se opět otevíraly po prázdninách prvního listopadu. Žáci tak měli možnost rozloučit se se svými učiteli, které na začátku nového školního roku buď nahradil někdo jiný, nebo se s nimi setkali už v šatu světského kněze. Pro jezuitu toto období obvykle znamenalo zklidnění provozu v kolejích. Profesoři a scholastici odjížděli k rekreaci na venkovská sídla. Zároveň o prázdninách docházelo k hlavním vnitrořádoým přesunům mezi jednotlivými domy. To se týkalo zvláště mladších jezuitů, kteří měnili místo svého pobytu téměř každý rok.⁹⁶

Ještě 30. srpna rozeslal český provinciál Gottfried Provin rozpis úřadů na příští rok a oznámil jména noviců přijatých do Tovaryšstva. Po zprávě o zániku řádu ovšem svoje nařízení změnil; novicové neměli být přijati, k žádnému stěhování už dojít nemělo a všichni jezuité měli zůstat na svých místech. Stěhování už bylo ovšem částečně započato, takže osazenstvo kolejí v okamžiku rušení neodpovídalo běžnému stavu, tedy v období výuky na školách.⁹⁷ Ve svém oběžníku z 9. září zároveň své spolubratry povzbuzoval a vyzýval k vyrovnání se s danou situací. Podle představeného české provincie bude pro její členy možné vyrovnat se s tragickou událostí díky dvěma okolnostem: Jednak jsou všichni díky pobytu v řádu „vycvičení“ v ctnosti poslušnosti a zároveň jsou zvyklí přijímat vše jako boží vůli. Každý jezuita musí nyní doufat v božskou prozřetelnost a v to, že z dané zkoušky poplyne pro všechny v budoucnu nějaký užitek. V závěru svého psaní všechny své spolubratry důrazně napomenul, aby se ke zrušení řádu nijak nevyjadřovali a „slovem ani písmem, doma ani veřejně a z jakéhokoli důvodu nehaněli ani náměstka Kristova, ani jakékoli panovníky“.⁹⁸

⁹⁵ Diář kláštera Hradiska uvádí, že breve přinesl do Olomouce okolo 4. září jeden dominikán z Boloně. PRUCEK, Šest kapitol, s. 66.

⁹⁶ Podle Ignáce Cornovy probíhaly na podzim dvě vlny stěhování. Po osmém září, tedy konci škol, odcházeli novici, repetenti, studenti druhého ročníku filosofie. Ostatní, tedy převážně kněží, se stěhovali až na konci října. Die Jesuiten als Gymnasiallehrer, s. 85n.

⁹⁷ Konkrétně odešli absolventi kurzu filosofie na svá budoucí působiště, kde měli začít vyučovat na gymnáziu, podobně se rozešli absolventi terciátu v Telči a Jičíně, kteří právě začínali svou pastorační dráhu.

⁹⁸ WNB, Handschriftensammlung, sign. 11 951, Volumen II. epistolarum, quas patres generales S.J. communiter scribere solent ab a. 1755 usque ad 9. septembris 1773. Codex archetypus provinciae Bohemiae, fol. 102v a 103r.

Jezuité po obdržení první zprávy o zániku Tovaryšstva setrvali „v tom strašlivém očekávání“ až do příchodu rušících komisařů, což v některých kolejích trvalo i několik týdnů.⁹⁹ Jediným vnějším zásahem do chodu kolejí bylo státní nařízení z konce září určené představeným jezuitských domů, podle kterého nesmí být dále prodáno cokoli z řádových statků, ani být vybrána žádná hotovost a o výdajích na chod koleje se mají vést přesné účty.¹⁰⁰ V nastalé nejistotě se málokdo odhodlal k radikálnímu kroku: Opustit řád ještě před jeho oficiálním zrušením a vzít tak osud do svých rukou co nejdříve. Jedním z těch, u kterých je toto možné spolehlivě doložit, je Martin Wospiel, pomocník ošetřovatele v uherskohradištské koleji. Rozhodl se vyžádat od provinciála potvrzení o vystoupení z Tovaryšstva, po jehož obdržení (18. září) kolej opustil. Své rozhodnutí později odůvodnil takto:

„Byl jsem pět let k mé úplné spokojenosti laickým bratrem v české provincii a po zrušení řádu jsem se vydal koncem měsíce září - znepokojen starostí o svou budoucnost - z hradištské koleje díky obdržení povolení do svého rodného města Telč, aniž bych vyčkával příchodu c. k. komise; na cestu jsem přijal od otce rektora 40 zl. Příčinou mého časného odjezdu bylo tehdy v Zeletavě, městečku nacházejícím se na telčském panství, uvolněné místo ranhojiče, které jsem jako vyučený ranhojič vyhledal, a které mi bylo přislíbeno pod podmínkou složení zkoušky z ranhojičství podle státního předpisu.“¹⁰¹

Toto řešení je pravděpodobné i u dalších 14 scholastiků, jejichž jména figurují v posledním tištěném soupisu členů české provincie a zároveň se nevyskytují v seznamech členů řádových domů pořízených po zániku české provincie. Tovaryšstvo mohli tedy opustit v období od ledna do září 1773.¹⁰² V každém případě je jisté, že náhlý odchod po obdržení zprávy o konci řádu se mohl týkat pouze těch jeho členů, kteří v něm strávili kratší dobu, v žádném případě ale ne řeholníků po složení slavných slibů.

⁹⁹ Citace bývalého jezuita na základě: ŠVENDA, Čtvrtý hliněný obraz, s. 117.

¹⁰⁰ MZA, B 1, sign. J 220, kart. 762, nařízení z 24. 9. 1773.

¹⁰¹ MZA, B 1, sign. J 220, kart. 768, i. č. 10. Wospielovi se tento krok nevyplatil, protože přišel o částku sto zlatých, kteří dostávali až na novice všichni jezuité jako odškodné. Gubernium jeho žádost o výplatu této sumy odmítlo s odůvodněním, že v okamžiku rušení koleje už jezuitou nebyl.

¹⁰² Je ovšem také možnost, že jejich jména byla při pozdějším sepisování seznamů členů řádových domů opomenuta, k čemuž docházelo poměrně často, ale přítomnost v řádu do jeho konce se dá ověřit z jiných pramenů. Ze zmíněných 14 členů to byl konkrétně jeden novic, 5 scholastiků-magistrů na gymnáziích a osm studentů filosofie a teologie.

Průběh rušení

V záležitosti rušení jezuitského řádu byly ve všech částech monarchie jmenovány speciální komise v rámci zemských úřadů. V českých zemích se to týkalo českého a moravského gubernia a královského úřadu v Opavě. Jejich členové byli jmenováni poměrně pozdě, až ke konci září roku 1773. Pomalost státního aparátu v českých zemích je zarážející, srovnáme-li ji s děním v rakouském Nizozemí či v některých jiných oblastech střední Evropy.¹⁰³ Likvidace řádových domů se však protáhla ještě více, protože se zemské instance měly dohodnout s příslušnými biskupy na datum provedení rušícího aktu u jednotlivých kolejí. Ti měli jednak zaslat exemplář papežského breve státním úřadům ke kontrole, jmenovat duchovní komisaře a dohodnout bližší časový harmonogram. V Čechách a na Moravě ovšem došlo k paradoxní situaci: Zatímco veřejnost se už z novin o událostech dozvěděla a okolo 11. září si již bylo možné koupit papežský dokument v německém či českém překladu, biskupové stále čekali na oficiální obdržení breve, které jim měl zaslat vídeňský nuncius Visconti.¹⁰⁴ Jak již bylo výše zmíněno, musel být přepracován doprovodný list kardinálské kongregace, takže nuncius rozesílal potřebné dokumenty představitelům jednotlivých diecézí až 15. září.¹⁰⁵

K prvnímu oficiálnímu aktu zrušení jezuitského domu v českých zemích došlo v Praze dne 5. října, o dva dny později se totéž odehrálo v Brně. Situace na Moravě byla ovšem specifická, protože zdejší zemské gubernium se rozhodlo (na základě vlastní interpretace nejednoznačných direktiv) postupovat tak, že dva pověření světští komisaři v doprovodu dvou duchovních navštívili v průběhu

¹⁰³ *Intelligenzzettel* z 23. 9. 1773 uvádí, že už 28. srpna byla v Mohuči pověřena kurfiřtská komise soupisem majetku jezuitské koleje. Podle týchž novin z 16. 9. bylo ještě v noci 30. srpna vysláno v Bavorsku osmnáct posílů do jednotlivých domů, kteří měli ihned zinventarizovat majetek a cennosti zapečetit. V pozadí stála obava z toho, že by jezuité mohli využít čas k převedení části majetku do rukou třetích osob. Podobná obava, jak bylo doloženo v předchozí kapitole, existovala i v kruzích státních elit v Rakousku, ale učiněná řešení této obavě nijak neodpovídala.

¹⁰⁴ „Druhý den, jedenáctého, už kramáři na trhu bulu v češtině prodávali.“ ŠVENDA, Čtvrtý hliněný obraz, s. 116.

¹⁰⁵ Z neznámého důvodu ovšem dorazily papežské a nunciovy dokumenty celkem pozdě: Do Prahy 20. (SÚAr, EJ, kart. 1, fol. 351) a do Kroměříže až 24. září (ZA, pob. Olomouc, AO, kart. 645, sign. 15/31a). Olomoucký biskup Hamilton psal ještě 20. září, že o zrušení řádu neví nic víc, než to, o čem se povídá mezi lidmi. Otázka je, zda pro české a moravské ordináře platí fakt doložitelný pro Německo, kde se snažili představitelé diecézí odložit publikaci papežského breve, protože nebyli dlouhou dobu přesvědčeni o jeho pravosti. Rušení kolejí v Bavorsku se tak konalo až měsíc po první aktivitě státního aparátu, a to 4. října. Winfried MÜLLER, *Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens der Säkularisation*, Berlin 1985, s. 17nn.

podzimu všechny moravské koleje a rezidence i s jejich statky. Proto došlo k poslednímu zániku jezuitské komunity na území českých zemí až 6. prosince v Jihlavě a je pravděpodobné, že toto datum bylo nejzažší v celé monarchii. V Čechách naproti tomu byli pověřeni vykonáním úkolu krajští hejtmani spolu s děkany z nejbližších míst, takže během října byly na celém území království koleje a rezidence zavřeny.¹⁰⁶

Samotný akt zrušení řádu probíhal ve všech domech Tovaryšstva podle stejného vzoru. Den a hodina příchodu komisařů byly jezuitům předem oznámeny. Před jejich příchodem představený koleje či rezidence nějakou formou symbolicky ukončil trvání komunity - pronesl poslední řeč či sloužil pro ostatní mši.¹⁰⁷ Poté se všichni jezuité shromáždili v refektáři, kde jim bylo biskupským komisařem přečteno breve *Dominus ac Redemptor noster* spolu s dekretem příslušného biskupa. V něm byli jezuité vyzváni k bezvýhradnému přijetí papežského rozhodnutí a k poslušnosti vůči církevním a světským autoritám. Následně převzal aktivitu světský komisař a seznámil bývalé řeholníky s úmysly panovnice.

Pro Moravu se zachovaly řeči proslovené právě při příležitosti rušení jednotlivých domů jedním ze světských komisařů, hrabětem Wolfgangem Schrattenbachem. Každá obsahuje kromě části zabývající se konkrétními opatřeními úvod, ve kterém se mluví o zániku řádu jako o „smutné události“ a o tomto aktu pro komisaře jako o „nepříjemné povinnosti“, při které chce hrabě zároveň vyslovit účast s bolestí jezuitů. Útěchou jim může být dobrota panovnice, která se projevuje v jejích milosrdných rozhodnutích, tedy např. v starosti o zajištění bývalých jezuitů. Veřejnost může navíc očekávat, že bývalí řeholníci budou stále dávat příklady svými ctnostmi a budou dále plnit hlavní poslání řádu v šíření náboženství, podpoře slávy Boží a výchově mládeže.

¹⁰⁶ Zprávy o rušení se nacházejí v SÚAr, EJ, kart. 1 a v MZA, B 1, J 220, kart. 762 a 767, i. č. 6. V Čechách byla nejpozději zrušena kolej v Chebu, protože české gubernium se muselo na společném postupu dohodnout s řezenským biskupem, pod jehož pravomoci Chebsko patřilo.

¹⁰⁷ „Pater Přikryl učinil poslední obvyklé denní rektorské poznamenání“, ŠVENDA, Čtvrtý hliněný obraz, s. 117, a dále mluví o zavření kostela kvůli přípravě na příchod komise: „Byl obecný trh a hojnost lidí se do kostela šla - v 7 hodin při zavírání byl lid vyháněn, rozličných řečí i hojného pláče zde slyšeti bylo“. V Chomutově se setkali v den rušení všichni jezuité v zavřeném kostele ve čtyři hodiny ráno, mši sloužil sám rektor a následně všem svým spolubratrům podával přijímání. WNB, Handschriftensammlung, sign. 14 957, fol. 32v.

Jménem císařovny slíbil exjezuitům „ochranu a milost, pokud se budou chovat jako věrní služebníci církve a státu“.¹⁰⁸

Slova, která byla vyřčena, měla enormní význam, daný hlavně situací, ve které zazněla. Díky embargu na informace nařízeném v papežském dokumentu i světskou mocí to byl prakticky jediný oficiální komentář celé události. Ale především - po performativním aktu přečtení breve *Dominus ac Redemptor noster* se nyní už bývalí jezuité nacházeli v jakémsi mocenském i společenském vzduchoprázdnu. Projev světského komisaře představoval konstrukci nové reality, díky které se exjezuité stali opět sociálními bytostmi a mohli se v nové situaci začít orientovat. Při zákazu řádu papežem byla nejaktuálnější otázka viny a trestu. Ta ovšem nebyla v této souvislosti vůbec nastolena. V situaci, kdy byli jezuité ve většině katolických zemích prohlašováni za zločince, kdy při rušení kolejí v Římě asistovalo vojsko a generál řádu byl odveden do vězení, to nebylo zdaleka samozřejmé. Exjezuité si mohli mezi řádky přčíst, že jsou chápáni jako oběti dění, které s nimi nesouvisí a které je nespravedlivě zasáhlo. Život v řádu nebyl prezentován jako nesmazatelné stigma představující závažný handicap, ale naopak bylo možné na základě daného vyjádření uvažovat o možnosti prezentace dosavadní činnosti v řádu jako zdroje prestiže a možných ohodnocení. Slova o dalším působení a o ochraně císařovnou dala bývalým řeholníkům do budoucna dávku jistoty a sebevědomí, která je v jejich korespondenci se státními úřady patrná. Ona ochrana byla navíc konkrétně formulována: V případě, že by se exjezuité cítili jakýmkoli způsobem ohroženi, měli možnost se obrátit buď na zemské úřady, či na generálního vikáře, kde se jim dostane po právu zastání.

Po ukončení projevu bylo celé shromáždění rozpuštěno a každý bývalý řeholník se už musel postarat sám o sebe. Převzetí moci úředníky ironicky okomentoval ve svých dějinách Hradce Králové exjezuita Jan Švenda:

„Po přečtení těch věcí hned pán krajský hejtman sklep jest prohlížel, kde nalezeny byly dva sudy desetivěderní vína rakouskýho, které ta komise dobře v ty dni okoštující a otočice, nicméně dolivkou dobře usazené, po 100 zlatých sud odprodali. Na to všickni brzy k obědu, ještě z pozůstalosti jezuvitův tu zasedli, kdež přední místo již pán krajský hejtman opanoval.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ MZA, B 1, sign. J 220, kart. 762.

¹⁰⁹ ŠVENDA, Čtvrtý hlinněný obraz, s. 118.

Komisaři zůstali dále v kontaktu pouze s bývalými představenými a s těmi, kteří se v řádu zabývali správou majetku, protože jejich přehled byl využíván při jeho inventarizaci. Proces rušení řádového domu trval několik dní. Hlavní náplní bylo vypracování soupisů majetku koleje, semináře, kostela i náboženských bratrstev, snesení a zapečetění cenností a spisů v jedné místnosti. Čas zabrala také návštěva jednotlivých panství či dvorů, kde byli hospodářští správci po složení přísahy ponecháni ve svých úřadech. Ve více dokumentech je možné najít stížnosti komisařů na nepořádné vedení účtů jezuity, na to, že nebyly zachovány a utříděny dokumenty k finančním transakcím, takže např. doložit jednotlivé dluhy byl velký problém.¹¹⁰ Navíc bylo velmi těžké zjistit, jaké finance náleží koleji, semináři či kostelu; přesné rozlišení majetku na patřící studijnímu fondu a fondu nadačnímu (tedy majetek s věcnými břemeny) trvalo několik let. Podle návrhu dvorské komise, zmíněného v předchozí kapitole, byly přezkoumávány účty jezuitských domů od roku 1760, kdy mělo začít tajné převádění finanční hotovosti do zahraničí, odhadované na základě jejich náhlého výrazného zadlužení. Tato náročná aktivita ovšem kýžený výsledek nepřinesla.¹¹¹

Ještě za přítomnosti komisařů byly určeny k prodeji zásoby potravin v kolejích. Švenda se zmiňuje o této události i o ponížení, jaké pro bývalé jezuity znamenala: „V pondělí již kolej křesťanům i židům k licitaci otevřená byla, což vyhubnováno po městě bylo. Po celé nás dny hojnost lidu - zvláště pohlaví ženského - z všetečnosti prohlížela.“¹¹² V následujících měsících se postupně rozprodalo celé zařízení bývalých jezuitských domů: nejprve zásoby vína, pak kolejní lékárna a nakonec zařízení kuchyně, refektáře a obrazy z ambitů.¹¹³ Licitace byly předem ohlašovány v novinách či pomocí veřejného vyhlášení. Účast na nich je doložena i pro zástupce řeholních řádů, kteří měli

¹¹⁰ Tyto potíže jmenují např. komisaři při rušení bohaté koleje v Brně – MZA, B 1, sign. J 220, kart. 767, i. č. 6, protokol komise, zápis k 9. 10. 1773.

¹¹¹ Zadlužení kolejí v tomto období totiž připadá na vrub sedmileté válce a nápravě škod – pruským výpalným či výkupným za zajaté jezuity byly nejvíce postiženy koleje v Opavě, Chomutově a Hradci Králové.

¹¹² ŠVENDA, Čtvrtý hlíněný obraz, s. 125.

¹¹³ Kolejní knihovny měly být nejprve podle návrhů komisařů otevřeny veřejnosti, postupně byly ale s obsazováním budov vojskem svezeny do hlavního města země či sídla univerzity.

zájem především o obrazy.¹¹⁴ Z různých reakcí se dá usuzovat, že rozprodej vybavení byl vnímán spíše jako plundrování:

„Vyprodáno a vyčištěno, i z obědovadla nejenom stoly a lavice, ano i tam stojící katedra se vším okolním roubením, tamní obrazy, umyvadlo, též mramorové v dvéří futra vylámané; kde jaké železo, panty i dvířka od kamen, jako i hodiny z věže odprodány. Slovem: co neodneseno, za špatné peníze vyhozeno, a na čisto vybráno.“¹¹⁵

Následky zavření kolejí pro jezuity

„V devět hodin přišla komise, to byl smutný den pro chomutovské pány jezuity; také kvůli tomu neměli tento den hlavní mši, ačkoli byl svátek Marie Terezie. Nic nedělali, ale také ani nic pro žal a bolest dělat nebyli schopni, neboť byli všichni tento den celí zaražení, a stydlivě chodili sem a tam.“¹¹⁶

Těmito slovy zaznamenal jeden chomutovský měšťan bezprostřední dopad rušícího aktu na místní jezuitskou komunitu. Podobným způsobem zpětně reflektoval tehdejší situaci jeden laický bratr z Olomouce, když měl vysvětlit, proč jako kostelník přes nařízení komise nevypracoval při rušení koleje aktuální soupis zařízení sakristie a pouze opsal staré inventáře. Exjezuita mluvil o smutném okamžiku, „kdy zděšení, strach, zármutek, bolest a rozrušení panoval i v silných a stálých myslích“, a kdy se nebylo možné na zadanou práci soustředit.¹¹⁷ Obavy jezuitů je možné chápat: Jednak to byl pocit nezaslouženého trestu, ponížení a ztráty cti, který se jich bolestivě dotýkal; jeden regent semináře mluvil o ztrátě úcty ke členům řádu a autority představených ze strany mládeže, což mělo stěžovat její další výchovu.¹¹⁸ Zároveň je naplňoval strach z budoucího zaopatření a omezené možnosti působení.

Nařízení o dalším osudu exjezuitů kopírovala obsah papežského breve, takže pro každou skupinu řeholníků bylo připraveno jiné řešení. Dne 7. října

¹¹⁴ Rajhradský opat si tak do své kroniky poznamenal, že z brněnské koleje koupil dvě stě (?) obrazů za celkem 120 zlatých. MZA, E 6, rkp. F b 9, nefol., k roku 1774.

¹¹⁵ ŠVENDA, Čtvrtý hlinněný obraz, s. 125. Další změnu prodělaly koleje při adaptaci na vojenská kasárna. K tomu poznamenává Švenda: „Vše vyčištěno, by tak i s jménem památka se zmizela.“ Tamtéž, s. 156.

¹¹⁶ Notata incolae civitatis Kommotau de rebus gestis tam privatis quam publicis a. 1762-1775, insertis permultis et prosa et carmine compositis pasquillis latinis et germanicis, WNB, Handschriften-sammlung, sign. 14 957, fol. 32v.

¹¹⁷ Jiří Serzitzky moravskému guberniu, dopis z 9. 8. 1777, MZA, B 1, sign. J 220, kart. 775, i. č. 14.

bylo ihned po ukončení oficiálního aktu rušení brněnské koleje propuštěno všech 66 noviců poté, co jim byl vydán jejich doposud uschovaný šat a vyměřeno cestové podle vzdálenosti domů. Scholastici a laičtí bratři dostali čas na odchod z řadových domů a během té doby si měli rozmyslet a zajistit další studium či práci. Obě skupiny dostaly 48 zlatých jako zaopatření na první tři měsíce po zrušení řádu, tím měly být veškeré jejich nároky na další zaopatření ze strany státu vyřešeny, individuální výjimky přicházely v úvahu pouze v případě nemohoucích laických bratrů. Nárok na doživotní zajištění měli pouze kněží. Jejich penze se provizorně stanovila na 16 zl. měsíčně a její pozdější výše měla záviset na přesném zjištění rozsahu řádového majetku a jeho výnosu. Oznámení o velikosti jejich budoucího příjmu vyvolalo mezi jezuitu zděšení; český provinciál poukazoval na to, že v řádu bylo nemožné, živit kněze za 192 zlatých ročně.¹¹⁹

Kněží také dostali na základě určení v papežském breve nabídku zůstat v kolejích, kde by byli zaopatřováni, což se týkalo pouze starých a nemocných. Většina z této cílové skupiny tuto nabídku odmítla, hlavně ti, kteří měli možnost přestěhovat se ke svým příbuzným či známým, kde mohli očekávat lepší péči nežli v prázdné koleji. Z důvodu nezájmu nebyl realizován původní plán na sestěhování starých a nemocných kněží do jedné koleje, který se podařilo uskutečnit ve Vídni.¹²⁰ Častěji zůstávali v kolejích laičtí bratři (většinou starší 50 let), kteří zastávali funkce domovníků, vrátných a kostelníků a dostali příslib penze. V bývalých řadových domech mohli též pobývat učitelé gymnázií, podle papežského breve však neměli od biskupů povolení ke kázání a zpovídání.¹²¹ Všichni zbývající byli ovšem během následujících let vystěhováni, protože koleje zabraly úřady či vojsko. Pokud exjezuité mluví v souvislosti se

¹¹⁸ SÚAr, EJ, kart. 109, i. č. 109, dopis Josepha Astena z 24. 10. 1773.

¹¹⁹ SÚAr, EJ, kart. 26, i. č. 95, žádost z 23. 12. 1773.

¹²⁰ HABERZETTL, Die Stellung der Exjesuiten, s. 16. Sestěhování bylo nařízeno v dvorních dekrettech z 17. listopadu a 4. prosince 1773. Peter Karl JAKSCH, Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzsache, wie auch in Güter- Stiftungs- Studien- und Zensursachen für das Königreich Böhmen von 1601 bis Ende 1800. Band 3. (J-K). Prag 1828, s. 46. Nemocní a přestárlí exjezuité odmítli náročný přesun na jiné, vzdálené místo. Za existence řádu tito jedinci totiž zůstávali do konce života v jedné lokalitě. Na Moravě projevil zájem o sestěhování pouze tři exjezuité z uherskohradištské koleje a z tohoto důvodu bylo od původního zájmu odstoupeno. MZA, B 1, kart. 762, vyjádření k nařízení ze 4. 12. 1773.

¹²¹ SÚAr, EJ, kart. 1, fol 2r. Ojedinelý se zdá případ z Jihlavy, kde měli v roce 1775 bydlet v koleji i kazatelé. Bývalý superior svatohorské rezidence a jihlavský rodák František Czepani, který se po roce 1773 vrátil do rodného města, prosil v dubnu téhož roku o výhodu bydlení v koleji, jakou mají kazatelé, a to z důvodu, že při horším počasí není schopen pro své stáří (68 let) dojít do kostela odsloužit mši. MZA, B 1, kart. 763, relace hejtmána z 8. 4. 1775.

zánikem řádu o spěchu při odchodu z řádových domů, týká se to těch kněží, kteří chtěli či měli dále působit v pastoraci. Jurisdikci ke zpovídání a kázání udíleli automaticky přímo biskupští komisaři těm, kteří oblékli šat světského kněze a přestěhovali se do měšťanského obydlí. Povolení tedy nezáviselo na individuálním rozhodnutí ordináře, jak požadovala na základě svých antijezuitských pozic dvorská komise. Biskupští komisaři kladli důraz na nařízení Marie Terezie o nepřerušném provozu bohoslužebných aktivit, takže většinou již třetí den po příhodu komisařů obsadili exjezuité zpovědnice či vystoupili na kazatelny.

Všem bývalým jezuitům kromě noviců bylo vyplaceno sto zlatých jako určité odškodnění (doslova „výbavné“). Tento obnos měl pomoci do obtížného začátku, tedy hlavně na opatření nového šatníku a dalších potřebných věcí, na zaplacení prvního nájemného po přestěhování do měšťanských domů. U kněží tvořil prakticky jediný majetek, protože naprostá většina z nich se vzdala svého dědického podílu ve prospěch Tovaryšstva nebo příbuzných.¹²² Podle dvorského nařízení si mohli ze svých pokojů v řádovém domě exjezuité odnést pouze věci malé hodnoty, v bezprostředním užívání.¹²³ O hodnotě daných věcí rozhodovali komisaři, míra jejich benevolence se ovšem lišila. Někde měli možnost bývalí řeholníci vzít si pouze drobnosti a nábytek byl prodáván spolu s vybavením koleje, podle Švendy si mohli ponechat jezuité v Hradci Králové celé vybavení ze své místnosti:

„Jen nábytek svého pokojíka, který velmi sprostý byl - dřevěný měkký stoleček, klekátko s jednou či dvěma dřevěnou stolicí, starou rozdrchanou seslí, sprostou postelí s madrací, svrchnicí, jedním polštářkem a v málo knížkách (neb ostatní knihy do obecné knihárny navrátiti se přísně přikazovalo a bedlivě hledělo) zcela pozůstaval; a sotva jakou komisní košili, neb roztrhaný šátek od krejčího z obecného prádla obdrželi, tak s tím celým dědictvím po matce své tovaryšstvu, ty tak bohatý jezuité odejítí museli.“¹²⁴

¹²² Museli tak podle řádových stanov učinit do slavných řádových slibů, tedy zhruba 35 let věku, ale vysvěcení na kněze bývali kolem 28. roku života.

¹²³ Podle zvyku v řádu byly za věci náležející přímo řeholníkovi vnímány ty, které s sebou převážel při každém přesunu do jiného řádového domu. Jednalo se o celé vybavení lože (matrace, polštáře, peřina a povlečení), dále knihy a rukopisy, menší obrazy či teze, případně hodiny a šálky na kávu. Jezuité tak obvykle cestovali s koženým vakem (ložní věci) a s kufrem (zbytek). O páteru Funckovi se vyjádřil rektor chomutovské koleje Roslaw, že už jako scholastik s sebou vozil hodně zavazadel. SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, vyšetřovací protokol apelačního rady von Ebenfelda, výpovědi bývalých členů chomutovské koleje (Franz Wissack, Christoph Scholtz).

¹²⁴ ŠVENDA, Čtvrtý hlinněný obraz, s. 123. Ostatní zařízení koleje, jako třeba kuchyňské přbory a nářadí, si museli exjezuité odkoupit: „z čehož jestli čeho pozůstaly v koleji osoby i nejmenší kotlíček zachovati chtěli (ano i suché ovoce z spížírný kuchyňské hojně roznešené) beze všeho předku v licitaci

Dvorský dekret také připouštěl možnost určité výjimky u knih potřebných pro studium, výuku či kázání, u kterých se dalo uvažovat ale jen o dlouhodobé výpůjčce.

Při rušení řádu se vyskytly případy, kdy si jezuité nárokovali část majetku, většinou vybavení pokojů, s odůvodněním, že jej zakoupili oni či jejich předchůdce v úřadu ze svých vlastních peněz. Úředníci zemských instancí se nad tím oprávněně pozastavovali a poukazovali na slib chudoby, podle kterého nemohl disponovat řeholník po složení řádových slibů žádným vlastním majetkem. Ukázalo se ovšem, že v této věci byli jezuité poměrně velkorysí. Pokud scholastik do řádu přinesl větší obnos peněz (zhruba nad tisíc zlatých), bylo možné si bez problému u generála v Římě či u provinciála vymoci povolení požívat z této sumy každoročně do své smrti menší částku, většinou v hodnotě několika desítek zlatých. Tyto peníze byly ukládány u rektora a dotyčný jezuita s nimi mohl posléze disponovat podle svých vlastních přání - mohl si za ně vylepšit zařízení svého pokoje, zakoupit knihy, vypomoci při opravách domu, případně je rozdat jako almužnu.¹²⁵ Josef Stepling za takové prostředky nakupoval vybavení matematického kabinetu v Klementinu. Tento nadstandard se týkal asi 5-10% kněží. Po zrušení řádu jimi bylo vyžadováno placení těchto příspěvků (*census vitalitios*) dále, na což státní úřady většinou přistoupily. „Menší“ peněžní hotovost (1-2 dukáty, tedy měsíční příjem chudšího řemeslníka), kterou mohl obdržet od příbuzných či přátel, u sebe mohl mít ovšem každý jezuita.¹²⁶

koupiti a přeplatiti museli.“ Litoměřický laický bratr Joseph Scutan dostal psací stůl, dvě klekátko a dvě komody výslovně jako dar od krajského hejtmána (tedy rušícího komisaře). SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, vyšetřovací protokol, výpověď bratra Franze Scutana. V Chomutově nedovolili komisaři exjezuitům vzít si nábytek ze svých pokojů a prodali jej spolu s ostatním zařízením koleje v dražbě. WNB, Handschriftensammlung, sign. 14 957, fol. 43v. Ještě v únoru 1774 prosil zpětně bývalý rektor olomoucké koleje o vydání věcí ze svého pokoje, které si bezprostředně po zrušení nevyzvedl (dva stoly, postel, hodiny a pár sklenic a šálků na kávu). Argumentoval tím, že podobné vybavení si mohli jeho bývalí podřízení s povolením komise nechat. Gubernium jeho žádosti vyhovělo a dokonce nařídilo uvedené věci vyškrtnout ze seznamu věcí určených k licitaci. MZA, B 1, kart. 767, i. č. 4, dopis z 23. 2. 1774.

¹²⁵ Brněnský rektor tak žádal o postel, stůl, kůží potažené křeslo, židle a komodu na prádlo, regent brněnského semináře dokonce o obrazy, křeslo a kolesku (*Waagen-Kelss*, tedy dvoukolovou bryčku). MZA, B 1, kart. 767, i. č. 6, dopis z 16. 3. 1774 a kart. 775, žádost z 3. 6. 1780.

¹²⁶ SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, vyšetřovací protokol apelačního rady von Ebenfelda, výpověď bývalého chomutovského rektora Roslawa.

Případ chomutovské koleje

Strach z budoucnosti, nejistota dalšího zaopatření a nejasnost rozdělení majetku na ten, který je možné po zrušení řádu považovat za vlastní a který ne, se stal osudným dvěma exjezuitům z chomutovské koleje. Na heuristicky jedinečném, ale zároveň obsahově ojedinělém případě se dá dokumentovat, jak s citlivou otázkou jezuitského majetku zacházel státní aparát, z jakých východisek bylo vycházeno při jeho vymezení a ochraně a při sankcionování případných přečinů.

Na konci ledna 1774 došel pražskému guberniu dopis od Johanna Riedla, jednoho z komisařů žateckého kraje. Oznamoval, že ministr chomutovské koleje Anton Funck brzy po prohlášení zrušení řádu v tomto městě, tedy po polovině října 1773, odjel do Chebu. Cestou však ztratil kufr, ve kterém se nacházely mimo jiné i různé kostelní cennosti. Kufr našla na cestě u Klášterce nad Ohří místní poddaná. Po určité době byl ovšem u ní nalezen a vyzvednut důstojníkem, příbuzným bývalého jezuita. To podle Riedla musí dokazovat, že v kufru muselo být něco opravdu cenného. Krajský hejtman ovšem po výzvě gubernia k přezkoumání oznámení celou věc o několik dní později bagatelizoval. Riedl prý jednal na vlastní pěst, příliš důvěřuje nepravděpodobným řečem o bohatství ukrytém v kufru a je příliš ukvapený; podle výsledku poddané provedené kláštereckým správcem se v kufru nenacházelo nic cenného. Riedlovo jednání bylo podle hejtmana motivováno dekretem z 9. 10. 1773 o zjištění přesného stavu jezuitského jmění. V něm jsou vyzváni všichni, kdo něco o řádovém majetku vědí, aby neprodleně učinili oznámení. Toho, kdo by se podílel na jeho zatajení či odcizení, čeká tvrdý trest (což se má týkat i členů zrušeného Tovaryšstva), naopak na ty, kteří pomohou s jeho odhalením čeká podle paragrafu 6 odměna:

„Ti, kteří věrně učiní takové pravdivé oznámení a odhalení s uvedením věci, místa a osob, krom toho, že zůstanou utajeni, obdrží vedle okolnostem přiměřené odměny také desetiletý požitok ze ztraceného, pak objeveného a skutečně získaného majetku.“

Tato motivace je u komisaře Riedla zřejmá, neboť za prokázanou službu žádal o odměnu, a to o povýšení na místo druhého adjunkta krajského úřadu.¹²⁷

¹²⁷ SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, dopis Riedla z 22. 1. 1774, krajského hetmana ze 7. 2.

Celá záležitost by byla pravděpodobně uzavřena, nebýt toho, že v průběhu února došlo do Prahy několik udání od chomutovského měšťana Josepha Schieffera, který údajně přišel na stopu rozsáhlým majetkovým podvodům, kterých se tamní jezuité měli dopustit. Nejvýraznější měl spáchat bývalý prokurátor koleje na statcích, Joseph Parsch, který sídlil jedenáctým rokem v panské rezidenci Běšice.¹²⁸ Parsch měl využít času mezi zprávou o zániku řádu a příchodem rušících komisařů k tomu, že poslal různý majetek kolejního panství svým známým v okolí, nejvíce pak faráři v Březně, ke kterému se posléze přistěhoval jako jeho kooperátor. Mezi měšťany Března se z toho důvodu nyní podle Schieffera povídá, že Parsch má mít tolik peněz, že by mohl koupit celé jejich město.

Dne 15. března byl pověřen apelační rada Eberl von Ebenfeld vyšetřováním obou udání. Jeho razantní přístup se přikře odlišuje od dosavadního jednání krajského hejtmána či kláštereckého správce. Dvacátého března dorazil vyšetřovatel do kraje, kde nejprve vyslychal všechny, kteří měli nějakou souvislost s nálezem kufru ministra Funcka a další den vyšetřoval jezuitské poddané na panství Běšice, kteří potvrdili, že bývalý prokurátor před příchodem rušících komisařů přikázal schovat či odnést různé truhly a kufry s věcmi z panské rezidence. Díky prozatímnímu potvrzení obvinění se rada Eberl rozhodl odjet do Března, kde byl překvapený Parsch i se svým hostitelem - farářem zadržen a převezen do Žatce, kde byli oba internováni v tamním kapucínském klášteře. Kvardián kláštera byl napomenut, že bývalý jezuita nesmí vycházet z cely, ani ho nikdo nesmí navštěvovat, na dveře cely byl opatřen zámek. Druhý den byla podniknuta prohlídka fary, nalezená zavazadla a cennosti byly také převezeny do Žatce. Ukázalo se, že Parsch v průběhu podzimu 1773 „zprivatizoval“ část jmění chomutovské koleje, tedy v době rušení řádu už fakticky státního majetku.

Bývalý prokurátor se hájil tím, že u věcí odvezených z koleje jednal s dovolením rušících komisařů, podle kterých bylo možné odnést si věci „ke každodennímu užití“ ze svého pokoje (nábytek byl výslovně zakázán). Ukázalo se ovšem, že komisaři neprováděli žádnou kontrolu toho, co si kdo tímto

¹²⁸ Běšice (Weschitz), dnes neexistující vesnice několik kilometrů na jih od Chomutova, se nacházela na území dnešního dolu Merkur.

způsobem přivlastnil.¹²⁹ U Parsche byl navíc ten problém, že jeho místnost v koleji byla závěsem rozdělena na dvě části, přičemž v jedné z nich se nacházela jeho pracovna jakožto správce statků. Zde byly deponovány věci, které měl na starosti právě z tohoto titulu, například celá kolejní zásoba lněných a bavlněných látek (v hodnotě 130 zl.), cínové nádoby, růžence a modlitební knížky určené pro katechezi dětí. Dále se zde nacházely cennosti, patřící poutní kapli v Kvinově spravované jezuity. V tomto případě se jednalo o obětní peníze, tedy dary zbožných dárců určené k vystavování o poutích, které zpočátku vydával Parsch za svou sbírku starých mincí, později uváděl, že za tyto prostředky chtěl kapli opravit. Ještě více majetku získal tento kněz ze své bývalé rezidence v Běšicích - kromě pěti truhel a kufrů naplněných věcmi (nádoby, knihy, stolní a ložní prádlo) to byl nábytek z jeho tamního pokoje (dvě křesla, dva stoly a postel) a dvě bryčky. Jak bylo výše řečeno, tyto věci poschovával před příchodem komisařů u svých známých (farářů a jednoho mlynáře) v sousedních vesnicích.¹³⁰ Na otázku proč tak učinil, odpověděl velmi slabou výmluvou, že totiž chtěl od komisařů zjistit, co je dovoleno si ponechat, a posléze případně věci vrátit. Parsch si také nechal už po zrušení řádu navézt do svého nového působiště, tedy na faru v Březně, z běšického statku dřevo a několik fůr sena pro koně, kterého, jak se ale ukázalo, si ovšem koupil dříve kvůli nemocným nohám s povolením rektora ze svých vlastních peněz.¹³¹

Vyšetřování se dále zaměřilo na druhého z obviněných, bývalého ministra koleje pátera Funcka. Při výsleších čtyř bývalých jezuitských poddaných, kteří sloužili v koleji (topič a laborant v lékárně v jedné osobě, zahradník, kočí a sluha v kostele) se ukázalo, že tento kněz nechal odvézt z koleje dvě bryčky se svými zavazadly. Údajně měl odjíždět velmi chvatně a při odjezdu s druhou bryčkou se měl zastavit na předměstí u domu vdovy, bývalé manželky obchodníka se dřevem, kde mělo být u zadního vchodu tajně nakládáno několik truhel. Ta to ovšem vehementně popírala. Rada Ebenfeld se vydal do Chebu, kde se nyní Funck nacházel. Při výslechu potvrdil, že odjížděl s poměrně hodně zavazadly, ve kterých se měly nacházet pouze jeho osobní věci a knihy, které

¹²⁹ Výpověď syndika Spannlanga, který se účastnil jako sekretář žateckého hejtmana rušení koleje.

¹³⁰ První truhlu měl k faráři v Želíně nechat odnést již 8. 9. 1773.

¹³¹ Podle vyjádření rektora dostával Parsch s povolením provinciála z peněžních prostředků provincie ročně několik desítek zlatých, které musel deponovat u představeného domu. V okamžiku rušení řádu

koupil od jednoho zemřelého faráře. Ve ztraceném kufru měly být pouze obrazy, šálky na kávu, dřevěný kříž s relikvií a mosazný postříbřený relikviář v podobě monstrance, který asi zavalil příčinu k rozšíření pověstí o církevním pokladu v nalezeném zavazadle. Relikviář, který apelačnímu radovi donesl ukázat, měl bývalému ministrovi náležet dvacet let a údajně ho dostal od již zemřelého spolubratra. Protože původně popíral skutečnost, že by před zrušením řádu někam v Chomutově nechal odnést z koleje zavazadla, apelační rada mu podle svých slov „nemohl dále důvěřovat“ a rozhodl se přezkoušet fakta o relikviáři. Při pátrání vyšlo najevo, že nedávno předal Funck místnímu chebskému klempíři mosaznou lampu, aby ji vhodně upravil do podoby monstrance a poté ji nechal postříbřit. Na to byl bývalý ministr chomutovské koleje obviněn z podvodu a převezen do internace v místním dominikánském klášteře.¹³²

Při dalším výslechu se po dlouhém zapírání přiznal, že si z koleje, respektive z depozitoria vedle svého pokoje, které měl jako prefekt kostela pod svým dohledem, vzal stříbrný relikviář, který nebyl nikde evidovaný. Po ztrátě a znovunalezení kufru jej raději ze strachu rozdrtil na kousky a ty hodil do Ohře. Dále se přiznal k tomu, že tři týdny před příchodem komisařů spálil inventář kostelních věcí, vedle toho stará diária a korespondenci s provinciálem.

Po takto úspěšně vedeném vyšetřování se vrátil apelační rada do Prahy. Vina obou exjezuitů byla spatřována nejen ve zcizení věcí, ale hlavně v křivopřísežnictví. Všichni bývalí řeholníci věnující se dříve správě majetku museli totiž na začátku roku 1774 podepsat přísahu, že neví o jiných věcech či cennostech, které by patřily řádu, než o těch, které odevzdali rušícím komisařům.¹³³ Proto byli, nezávisle na hodnotě zcizeného majetku, odsouzeni

to mohlo činit až sto dukátů. Tento prokurátor u sebe mohl mít pouze dva až tři dukáty, při potřebě peněz se musel u rektora přihlásit s tím, že mu oznámil, na co budou peníze využity.

¹³² Zároveň byl dán příkaz k prohlídce domu jeho sestry, kde právě bydlel, při které byly nalezeny mešní látky tedy (Messtüchel), tedy humerály a korporály, s čerstvě našitým jménem Funck.

¹³³ Manifestační slib zněl takto: Notula Juramenti. Ich N. N. schwöre Gott den Almächtigen, die übergebenedeiten von der Erbsünd unbefleckten Mutter Gottes Mariae und allen Heiligen, dass ich ausser denen angezeigten Goldern, Kostbarkeiten und anderen Habschaften, welche unter was immer für einen Namen et Titulo der aufgehobenen Societat eigen oder zuständig gewesen sind, nichts mehr wisse, weil ohne allerhöchster Erlaubnis mich jemals ausser dennnen kais. koenigl. Staaten entfernen wolle, so wahr mir Gott helfe die übergebenedeite von der Erbsünd unbefleckte Mutter Gottes Maria und alle Heiligen. Amen. Text je uložen např. v MZA, B1, kart. 786, i. č. 38.

na doživotní internaci v klášteře, ve kterém se sice měli možnost volně pohybovat, ale bez možnosti vycházet ven, přijímat návštěvy či dopisovat si s někým mimo klášter. Z neznámého důvodu byli ovšem již v roce 1776 propuštěni na svobodu, pravděpodobně na přímluvu pražského arcibiskupa. Celý případ byl zároveň oznámen do Vídně, ovšem nestal se důvodem nějakých dalších vyšetřování či zostřeného postupu státní moci vůči exjezuitům.

Chomutovská kauza byla jediným případem, kdy došlo v českých zemích k odhalení převedení majetku jezuitského domu do vlastních rukou. Na celé události se dá ukázat, jakým způsobem se lišila situace v Čechách od postupu místodržitelenských úřadů v rakouském Nizozemí, o kterém byla řeč v předchozí kapitole. Při rušení kolejí, očekávané jezuité dlouho dopředu, nebyla činěna žádná opatření, která by měla zabránit případnému zcizení majetku, což se týká i období po příchodu komisařů. Přesně tuto skutečnost kritizovali členové dvorské rušící komise, protože takto podle nich nebude nikdy možné případné zpronevěry odhalit. Jediným možným zdrojem odhalení mohl tedy být pouze udavač či horlivý úředník. Motivace u obou je zřejmá: zisk odměny podle dekretu z 9. 10. 1773. Joseph Schieffer, onen vytrvalý informátor, se také neopomenul o odměnu přihlásit. Při tom poukazyval na to, že mu udání přineslo jen smůlu. Všichni lidé, dokonce i jeho příbuzní, byli údajně jeho jednáním pobouřeni, odvrátili se od něho a jeho sestra prý prohlásila, že by měl být „za svou zradu vláčen a bičován jako nejhorší zločinec od města k městu“.¹³⁴ To může být trpitelská póza, kterou chtěl podpořit svou prosbu o odměnu ve formě pravidelných ročních platů, ale jisté indicie nasvědčují tomu, že Schieffer byl ve své denunciační horlivosti opravdu osamocen. Ostatní vyslyšení chomutovští měšťané, na jejichž informace se Schieffer odvolával, jakékoli styky s ním popírali a nikdo z nich nevzal udávání za své: vždy vypovídali spíše pod nátlakem, neodpovídali, nebo přímo zamlčovali určité skutečnosti. Jejich motivací nemusela být nějaké obzvláštní náklonnost k bývalým jezuitům, ale ochrana své cti a možná i strach. Místní královský soudce, který měl původně informovat komisaře Riedla o podezřelé bedně nesené do kolejje, později apelačního radu požádal, aby byl dalšího vyšetřování „ušetřen, neboť má některé ze svých dětí na studiích u exjezuitů“.

¹³⁴ SÚAr, EJ, kart. 52, i. č. 281. Schieffer nejprve dostal jednorázově 112 zl., o ročním platu není jisté, zda mu byl skutečně vyplácen.

Je zřejmé, že Schiefferovo jednání neplynulo žádným způsobem z vědomé participace na protijezuitském diskurzivním schématu. Něco podobného je ovšem možné říci i o apelačním radovi Eberlovi von Ebenfeld. V protokolu nenacházíme žádná dodatečná vysvětlení motivů chování obviněných exjezuitů, která by měla plynout z jejich špatné morální nauky, jako tomu bylo u interpretace zpronevěř v rakouském Nizozemí členy dvorské komise. Na jednání vyšetřovatele můžeme vidět hlavně profesionální a razantní přístup spojený s apriorní nedůvěrou vůči všem podezřelým, který kontrastuje s opatrným postojem ostatních zúčastněných úředníků. Zároveň ovšem šlo také o demonstraci síly, která nebyla namířena pouze vůči oněm dvěma exjezuitům.¹³⁵ Ostatně - po skončení vyšetřování sdělil apelační prezident hrabě Věžník Eberlovi, že jeho výkon bude pochválen u panovnice a bude mu sloužit „k obzvláštní slávě a zásluhám na nejvyšších místech“.¹³⁶

Přestože se nezachovaly zprávy o jiném případném udání zpronevěry bývalých jezuitů, nabídka odměny za nalezení bývalého jezuitského majetku byla velmi lákavá. Pozornost potencionálních nálezců se ovšem neobracela na cennosti vyvezené jezuity ven z řádových domů, ale naopak ukryté v jejich útrobách. Brněnskému guberniu se v únoru 1774 přihlásil bývalý sluha a kuchtík olomoucké koleje a jezuitský poddaný Antonín Kučera. Vypověděl, že byl při obležení Olomouce pruským vojskem v roce 1758, kdy v koleji pracoval, zavolán již zesnulým pomocníkem prokurátora. Musel s ním jít do sklepa, kde se oba proplazili otvorem do ukryté místnosti, ve které prý ležely těžké kožené sáčky naplněné dukáty. Z nich měl čtyři vzít, což mělo podle laického bratra vystačit na dva měsíce provozu koleje. Kučerovi poté řekl, že tento depot je

¹³⁵ Proti postupu apelačního rady o něco později protestoval až ve Vídni sám pražský arcibiskup. Jednání státního úředníka vedlo podle něho k urážce kléru, protože bez vědomí konzistoře byly duchovní osoby drženy v klášteře a bylo jim dokonce zakázáno sloužit mši, což nemůže žádná světská osoba předepisovat. Po vniknutí do fary březenského faráře byly zásuvky u jeho stolů otevřeny násilím a věci převezené na žateckou radnici byly vystaveny veřejnosti k prohlídce. Gubernium výtky ordináře odmítlo s poukazem na pochvalu Ebenfelda ve Vídni. SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, dopis z 9. 4. 1774. Nezvykle tvrdě byl za svůj „laxní“ přístup potrestán správce panství Kynšperk, kde byl nalezen kufr ministra Funcka. Měl zaplatit 200 zl. (tedy možná až třetinu svého ročního příjmu) pouze za to, že zanedbal výslech nálezkyně, neptal se blíže po oné monstranci uložené v kufru a prohlásil celou věc „za pakatel“. Sám ve své obraně uvádí, že nestudoval práva, aby se v celé věci vyznal, ale pouze gymnázium a s jezuity se od té doby nestýkal. Tvrdý postup vůči vrchnostenskému úředníkovi svědčí o implicitní snaze učinit z této významné, ale doposud autonomní skupiny nejnižší poslušný článek státní správy. Tamtéž, výslechový protokol, zápis z 24. března.

využíván pouze v období největší nouze a že o něm nikomu nesmí říci. Hrabě Schrattenbach, který bývalého jezuitského sloužícího vyslychal, se netajil skepsí nad výše popsanými tvrzeními. Zpochybňoval možnost, že by jezuité zasvěcovali do tajemství o svém pokladu někoho cizího a neměli ho přitom zajištěný pod zámek. Navíc se v Kučerově výpovědi ukázalo několik odporujících si faktů. Přesto poslal o všem zprávu do Olomouce, kde měli s pomocí domnělého nálezce prohledat sklepení koleje, k čemuž došlo, ale bez úspěchu. Poté bylo vše oznámeno dvoru, ale další aktivity měly být pro vysokou nepravděpodobnost odloženy.¹³⁷

O několik let později, v roce 1782, došlo na pražské gubernium udání, že v Klementinu jsou zazděné peníze. To se prokázalo jako výmysl a oba „hledači pokladů“ byli (na rozdíl od Kučery) potrestáni třídenním vězením.¹³⁸ Vyprávění o jezuitě ukrytém pokladu se dostalo i do pražských pověstí. Hlavním hrdinou je zedník, kterého v noci doma vyzvednou neznámí muži v černých pláštích, a kterého vozí dlouho se zavázanýma očima po Praze, aby nevěděl, kde se nachází. Oni tajemní muži ho potřebují k urychlenému zazdění velkého pokladu v neznámém sklepení. Podobná vyprávění o ukrytém pokladu v bývalé koleji je také doloženo pro jiné lokality.¹³⁹

Dnešní historik by si mohl dovolit s nadhledem odkázat zkazky o ukrytých jezuitských pokladech do říše bájí a pověstí, nebýt jedné události. Dne 11. března roku 1787 zemřel v Chomutově bývalý rektor tamní koleje, Karel Roslaw. Bydlel již jedenáctým rokem v podnájmu u místního ranhojiče Antona Wernera, který o něho zvláště v posledních měsících nemoci i pečoval. Po smrti byl v přítomnosti dvou exjezuitů otevřen kufr zesnulého, ve kterém se měla podle jeho vlastních slov nacházet hotovost na pokrytí pohřebních nákladů. K úžasu všech se v zavazadle nacházelo pět měšců přeplněných zlatými a stříbrnými mincemi.¹⁴⁰

¹³⁶ Ostatní vyslychaní chomutovští měšťané, na jejichž výpovědi se Schieffer odvolával, jakékoli styky s ním popírali a nikdo z nich nechal udávání za své: vždy vypovídali spíše pod nátlakem, neodpovídali, nebo přímo zamlčovali určité skutečnosti.

¹³⁷ MZA Brno, B 1, sign. J 220, kart. 762.

¹³⁸ Vyšetřování celého případu je uloženo v SÚAr, ČG Publ, sign. 85/20, kart. 1635.

¹³⁹ Vladimír VALEŠ, Historie jezuitského areálu v Chomutově, Chomutov 2002, s. 53.

¹⁴⁰ MZA, B 1, kart. 762.

Podle pozdějšího přepočítání dosáhla výše hotovosti bývalého rektora ohromné sumy jedenácti a půl tisíce zlatých. Podle všech svědků žil ovšem on sám za života velmi chudě, stěžoval si na nedostatek peněz a nikdo vůbec netušil, že tak velký majetek má - kdyby ho uložil a pobíral úroky, měl by ročně přes 400 zlatých, tedy více, než činila jeho penze. Nikdo také nevěděl, jak se k takovému jmění mohl dostat - našetřit peníze nemohl a také dědictví nepřipadalo v úvahu. Roslaw navíc zemřel za záhadných okolností: Nechtěl sepsat testament se slovy, že stejně nic nemá a zároveň se odmítal před blížíící smrtí vyzpovídat, takže umřel bez posledního pomazání. Další vyšetřování ukázalo, že s kufrem přišel po zrušení koleje do prvního domu, kde krátce bydlel, a od té doby ho měl stále u sebe. Na dvou měsících byly pečeti se znakem IHS a nápisem *Sigillo Rectoris Collegii S. J. Commotoviensis*, přičemž pečetidlo musel odevzdat rušícím komisařům. Nejmladší mince pocházely z roku 1766. Přesto, že úředníci pražského gubernia došli k názoru, že peníze s největší pravděpodobností pocházely z chomutovské koleje a jedná se o další příklad zpronevěry chomutovských jezuitů, nebylo možné tuto domněnku nijak konkrétně dokázat a peníze tak byly vyplaceny dědici. Celý případ vykazuje velmi zvláštní rysy a vymyká se jednoznačné interpretaci. Přikláním se k názoru, že bývalému rektoru se podařilo uvedené finanční prostředky opravdu vyvézt z koleje tak, že si toho nikdo nepovšiml. Klíčové je ovšem jeho chování k takto získanému jmění - po celou dlouhou dobu z něho nic nevyužil. To by svědčilo o možnosti, že Roslaw považoval tyto finance nikoli za své vlastní, se kterými by mohl volně disponovat, ale za nadále patřící koleji. S největší pravděpodobností očekával obnovení řádu, po kterém by se tak velká hotovost mohla hodit. Když ovšem nepřicházelo, svíraly ho obavy z prozrazení, který mu zabránily s penězi jakkoli manipulovat. Z tohoto strachu ho mohla vysvobodit pouze smrt.

Není jisté, zda a případně kolik dalších jezuitů se rozhodlo při zániku řádu jeho majetek jakýmkoli způsobem převést do svých či jiných rukou anebo ho skrýt. Případ třech chomutovských kněží ovšem ukazuje přinejmenším dvojí: Pokud k něčemu takovému docházelo, jednalo se vždy o činy jednotlivců, kteří vše tajili i před svými spolubratry. Rektor Roslaw tak měl podle vlastní výpovědi v říjnu 1773 napomenout ministra koleje Funcka a zabavit mu postříbřené svícny, které si jeho podřízený hodlal přivlastnit. Těžko

lze uvažovat o jakémisi kolektivním „spiknutí“, které bylo údajně odhaleno v rakouském Nizozemí. Zároveň je možné vymezit poměrně úzký kruh jezuitů, kteří museli s pokušením převodu majetku bojovat: Byli to ti, kteří měli v rámci řádových domů nejvyšší postavení a měli přímý dohled nad financemi a cennostmi.

Úředníci v českých zemích a jezuité

V předchozích případech probleskla skutečnost, že úředníci zemských instancí měli svým přístupem v konkrétní situaci ovlivnit dění při a po zrušení řádu (např. rušící komisaři v otázce majetku ponechaného bývalým řeholníkům). Jaký byl jejich postoj k exjezuitům, jaká byla jejich očekávání? Odpověď na tuto otázku není jednoduchá, což je dáno povahou samotného správního aparátu, kdy je od podřízených instancí očekáváno zejména plnění pokynů z centra. To ovšem zároveň vyžadovalo určitou míru samostatného aktivního jednání; někdy byly dekrety českorakouské kanceláře nejednoznačné, nebo si navzájem odporovaly. Hlavním zdrojem informací o postoji zemských úředníků představují přípisy, vyjádření či doporučení, které vystavovali k veškerým žádostem adresovaným úřadům. V této pozici náleželo přisedícím gubernia důležité místo zprostředkovatelů mezi jednotlivci a centrálním úřadem monarchie, z něhož mohli vyvíjet do jisté míry vlastní politiku vůči exjezuitům.

V písemnostech zemských exjezuitských komisí nenalzáme projevy negativního vnímání řádu, jaké byly běžné u členů dvorské komise, popsané výše.¹⁴¹ V případě českých a moravských byrokratů můžeme mluvit spíše o velkorysosti a vstřícnosti projevované exjezuitům. To se projevilo hlavně při zvyšování penze pro zasloužilé či nemocné kněze, přičemž o míře naplnění některého z obou předpokladů bylo fakticky předem rozhodnuto na úrovni zemské instance. Komentáře k žádostem jsou věcné a i v případě nedoporučení žádosti k vyřízení není možné nalézt přípisy, které v podobných situacích vyhotovovali referenti vídeňské dvorské komory. Někteří z nich komentovali kriticky snahu velké části duchovních získat vyšší penzi, neboť to

¹⁴¹ Komise zasedaly do roku 1779, kdy byly zrušeny a exjezuitské záležitosti měl na starosti jeden referent a rozhodnutí byly vydávána v plénu gubernia. SÚAr, EJ, kart. 1, fol 28.

byl podle nich projev drzosti a nabubřelého sebevědomí. Souvislost s antijezuitským schématem je v tomto kontextu zřejmá, protože jeden z referentů se o bývalých profesorech teologie vyjádřil, že ti si „vyšší příjmy zaslouží nejméně ze všech“. Jiný se ve svém rozhodnutí odvolával na praxi v Milánsku a rakouském Nizozemí, kde byla hranice pro emeritování striktně stanovena na šedesát let.¹⁴² V Čechách a na Moravě naopak představovalo působení na univerzitě vhodnou kvalifikaci k udělení vyšší penze či benefícia a vyšší penze získávali při prokázání sebemenších zdravotních potíží běžně čtyřicátníci.

Pokud bylo od roku 1777 velkorysé udělování vyšších penzí zastaveno, souviselo to s finančními problémy studijního fondu a s jasným nařízením z centra (navýšení penze jednomu exjezuitovi bylo možné pouze po úmrtí dvou jeho bývalých spolubratřích). Totéž platí pro aktivity ve směru redukce obřadů v bývalých řádových kostelech, které se nedají interpretovat jako snaha zemských instancí omezit veřejné působení exjezuitů. Důvody zde byly opět finanční - ponechány měly být pouze ty bohoslužebné činnosti, na které existoval dostatečný fond (týká se to hlavně figurální hudby a odpoledních obřadů) a měla být dána jasná hranice poměrně velkým výdajům na provoz chrámů.¹⁴³ Pražští byrokraté nespatořovali v pastoračním působení bývalých členů Tovaryšstva žádné nebezpečí. Několikrát totiž sami z vlastní iniciativy napomínali arcibiskupa, aby zajistil dostatek starších exjezuitů ke zpovídání studentů pražských gymnázií. V tomto případě, tedy participace na výchově mladé generace spojené s předáváním duchovních praktik a hodnotových norem, se jednalo o pole působnosti, ze kterého měli být podle jansenistů bývalí a především starší exjezuité kvůli hrozbě předání „nákazy“ špatné morálky vyloučeni především.¹⁴⁴

¹⁴² Podle úředníků tak chtěli mít mladí exjezuité více, než mají zaručenou kongruu farářů v Uhrách, na jiném místě je řeč o probabilistech či přívržencích zkažené morálky. HHStA, KFA, kart. 72, fol. 121-131. Jedná se o výpisky z rozhodnutí úředníků komory, které zachycují pouze rozhodnutí jednotlivých referentů. Výpisky si jako sbírku precedentů pravděpodobně pořídil baron Kressl. Ke stanovení věku pro vyšší penzi na 60 let v Milánsku také viz MAASS, Der Josephinismus II, s. 205n.

¹⁴³ Dekret z 1775, důraz na omezení výdajů kostelů konkrétně MZA, B 1, kart. 775, i. č. 14. O možnosti a potřebě dalšího působení řádu v bohoslužebných aktivitách se vyjádřili rušící komisaři na Moravě, když konstatovali, že „kněží zrušeného jezuitského řádu mohou být u toho (tj. působení ve vlastních kostelech) ponecháni, a to proto, že řádem nařízená neustálá horlivost v podpoře cti boží dává naději, že bude pokračovat“. MZA, B 1, kart. 772, i. č. 12, vyjádření z 20. 12. 1773.

¹⁴⁴ SÚAr, EJ, kart. 115, i. č. 97, gubernium navíc naléhalo na arcibiskupa, aby dozíral na totéž u ostatních gymnázií.

Podobným způsobem nevidělo pražské gubernium problém v setrvání exjezuitů jako profesorů na gymnáziích, které mělo být původně podle vize dvorské rušící komise pouze provizoriem. Konkrétně se to projevilo roku 1776 v reakci na instrukci dvorské kanceláře, zaslanou výše zmíněným radou Karlem von Martinim, v jejíž příloze se nacházela jména nově vyškolených kandidátů na post profesora.¹⁴⁵ Specifičnost celého návrhu spočívala v tom, že se jednalo o absolventy přípravného kurzu dvorního rady Franze Adama Kollára, jehož cílem bylo vychovat novou generaci středoškolských pedagogů s kritickým odstupem vůči dosavadním jezuitským vzdělávacím metodám i obsahu gymnaziálního kurikula.¹⁴⁶ Kollár sám v průběhu několika let svého protijeziuitského tažení prosadil vyloučení exjezuitů z tří bývalých řádových gymnázií Vídní. Pražské úřady na tuto nabídku vůbec nereagovaly a odložily ji bez komentáře ad acta. Jedním z motivů mohla být nechuť po importu rakouských vzdělců a ochrana vlastního zemského prostoru. Jakýsi imanentní odpor vůči vídeňskému centralismu se projevilo ve snaze moravského gubernia podpořit žádosti města Uherského Hradiště o zachování gymnázia, která odporovala dvorské koncepci redukci „nepotřebných“ latinských škol. V celé argumentaci pro zachování gymnázií stojí důraz na prospěch měšťanů v kontrastu vůči Vídní prosazovanému abstraktnímu zájmu státu či obecného blaha.¹⁴⁷

Další charakteristikou, kterou je možné v souvislosti s přístupem českých a moravských úředníků vůči exjezuitům použít, je jeho individuální přístup. To platí zvláště o krajských hejtmanech, kteří tvořili v této době nejnižší stupeň státní správy.¹⁴⁸ Ti byli pověřováni dobrozdáním v případě žádostí či

¹⁴⁵ SÚAr, EJ, kart. 115, i. č. 90. S radikalitou nového přístupu souvisela skutečnost, že žádný ze 12 kandidátů nebyl knězem.

¹⁴⁶ Kollár byl v letech 1737-48 členem jezuitského řádu, po jeho opuštění pracoval díky svým jazykovým znalostem jako kustod ve dvorní knihovně a v roce 1774 se stal директором gymnázií v monarchii. Gerald GRIMM, *Elitäre Bildungsinstitution oder „Bürgerschule“? Das österreichische Gymnasium zwischen Tradition und Innovation 1773-1819*, Frankfurt am Main 1995, s. 70.

¹⁴⁷ MZA, B 1, kart. 762, koncept relace o rušení moravských kolejí zasílané ke dvoru. Vedle toho je poukazováno na to, že královské město nemůže být zbaveno „pohodlí“ pro své měšťany, moci nechat vzdělávat své děti ve svém městě.

¹⁴⁸ Je ovšem doložitelný i pro úředníky vyšších instancí, pokud přišli do osobního kontaktu s exjezuity. Moravští světské rušící komisaři například kritizovali návrh svých duchovních kolegů, podle kterého měly být po zrušení řádu v jeho bývalých kostelech slouženy mše po půl hodině, jak tomu bylo dříve. Světské komisaři ale poukazovali na novou situaci a přimlouvali se za volnější časový plán mší, protože to umožní přijímat exjezuitům placené mše, jejichž dárce se těžko budou vázat na přesný řád - jinými slovy exjezuitům má být umožněno, aby si svou mši odsloužili kdy chtěli a mohli tak případně čekat

inspekcemi v případě stížností. V jejich zprávách se mnohdy zračí dobrá obeznámenost se situací bývalých jezuitů i osobní kontakt, který znemožňoval aplikaci komplexních antijeziuitských schémat. To se projevuje při posuzování zdravotního stavu např. obraty typu „při mé návštěvě se ukázalo...“, v případě hodnocení kvalit např. slovy „je to opravdu velmi dobrý kazatel“.¹⁴⁹ Naopak případná kritika vychází z konkrétního prohrěšku jednotlivé osoby a nikdy není vztahována k nějaké obecnější rovině protijeziuitských stereotypů. Přitom ještě více než na úrovni zemské instance zde mohly hrát roli místní či osobní zájmy. Když se znojemský hejtman přimlouval za vyšší penzi pro tamního údajně vážně chorého exjezuitu Martina Clementa, tak se průběhu dalšího vyjasňování jeho špatné životní situace ukázalo, že dotyčný působí jako hofmistr právě v rodině krajského hejtmana.¹⁵⁰

Komplexně fundovaná kritika se přesto postupně u úředníků zemských instancí objevuje, a to v případě výuky a výchovy. Již při rušení řádu se komisaři pozastavovali nad špatným stavem školních budov a jejich zanedbaného vybavení.¹⁵¹ Z dochovaných inventářů se opravdu zdá, že v rámci investic stály u jezuitů gymnázia až na posledním místě. V Jindřichově Hradci tak komisaři konstatovali, že nemá cenu budovu gymnázia, která je na spadnutí, opravovat, ale nejlepší řešení je přenést třídy do koleje, která se nachází v mnohem lepším stavu.¹⁵² Současně s prosazování školských reforem došlo také na vymezení se vůči podobě jeziuitských výukových metod. V roce 1777 vydalo pražské gubernium oběžník určeným všem exjeziuitským regentům seminářů. Podnětem jeho vydání byla neochota českokrumlovského regenta podřídit se nařízení inspektora semináře jmenovaného úřady. Vedle ohodnocení tohoto konkrétního jedince jako hrubého a nevzdělaného muže

na zájemce o mešní stipendium a tím si podstatně vylepšit své příjmy. Pro rozvolnění argumentovali i tím, že není možné exjezuity nutit dlet na jednom místě (!) a tak by se jejich stěhováním řád stejně porušil. MZA, B 1, kart. 772, vyjádření z 20. 12. 1773.

¹⁴⁹ Tato znalost konkrétních jezuitů, zvláště činných v nějakých úřadech, se s postupem času ještě zvětšovala. Jihlavský hejtman tak v roce 1782 při konkurzu na místo regenta tamního semináře protežoval před ostatními kandidáty exjezuitu Franze Schneidera, přičemž byl schopen v rámci jeho dobrých vlastností vedle učenosti, mravnosti a skromnosti uvést také zkušenost s hospodářstvím dokonalou znalostí hudby. MZA, B 1, kart. 765, vyjádření z 23. 9. 1782.

¹⁵⁰ MZA, B 1, kart. 774, žádost z 25. 6. 1778.

¹⁵¹ MZA, B 1, kart. 762, zpráva znojemského hejtmana. ZA, KÚ, kart. 646, inventář rezidence v Těšíně, v jejímž přízemí se nacházely dvě učebny latinského gymnázia.

¹⁵² SÚAr, EJ, kart. 109 i. č. 34. Stropy v učebnách měly být v tak špatném stavu, že se bylo třeba obávat, aby se profesorům a studentům něco nestalo, v celé budově se nenacházela ani dobrá okna, ani dobře fungující kamna.

tentokrát ovšem došlo také na jezuitskou pedagogiku jako takovou. Úředníci gubernia údajně z vlastní zkušenosti konstatovali, že se místo výchovy k mravnosti děje v českých seminářích opak a vše se koná dále „po starém způsobu“. Konkrétně to mělo znamenat, že není vykonáván faktický dozor, s chovanci se jedná hrubým způsobem, je jim tolerováno nevychované chování vůči sobě navzájem, jsou používány tělesné tresty a tím vším trpí i kvalita výuky.¹⁵³ Pražští byrokraté tímto zákrokem ukázali, že se v tomto případě plně ztotožňují s dvorskou představou prosazení nové pedagogiky, které má za cíl vymítit pozůstatky částečně negativně konotovaného působení řádu ve školství do roku 1773.

¹⁵³ SÚAr, EJ, kart 115, i. č. 108, oběžník gubernia z 27. 1. 1777.

III. Reakce na zánik řádu

Proměny náboženského pole v souvislosti se zrušením řádu

Jezuité sice přestali být zánikem řádu řeholníky, ale velká část z nich byla kněžími či kněžskou dráhu nastoupila; postavení řádu v náboženském poli se zhroutilo, ale jeho bývalí členové mohli ještě některé významné pozice zastávat na základě bývalé příslušnosti k zaniklé instituci. Zásadní proměna rozložení sil v náboženském poli v roce 1773 tak může přinést otázku, jak vnímali ostatní příslušníci kléru tuto událost. Jejich pohled samozřejmě úzce souvisel s jejich vztahem k řádu a také s možnostmi či naopak omezeními, které jim zánik Tovaryšstva přinesl. Z hermeneutického hlediska tak může být nová situace výhodným momentem pro analýzu vzájemných vazeb v rámci církevních struktur.

Bezprostřední podřízenost jezuitského řádu papeži měla svou druhou stranu mince v tom, že Tovaryšstvo stálo mimo lokální struktury katolické církve a bylo plně exemptní vůči jurisdikci biskupů. To však neznamená, že by nebylo možné z hlediska ordinářů mluvit o jejich očekáváních a představách o „správném“ působení této řeholní instituce. Ve střední Evropě převzali jezuité, jak bylo výše řečeno, většinou s požehnáním samotných biskupů jejich původní pravomoci, nebo ty, které nově definoval tridentský koncil. Byla to hlavně výchova kněží, cenzura, vnitřní misie a potvrzování způsobilosti světců pro kněžství či později pro převzetí benefícia.¹ Vztahy představitelů diecézí a Tovaryšstva ovšem mohly v různých situacích nabývat konfliktních podob - pokud papežské rušící breve mluví o neklidu způsobeném prezencí jezuitského řádu, toto je jeden z jeho nevýraznějších zdrojů.² Přitom biskupům ve sporech s řádem fakticky chyběly mocenské prostředky, protože za jezuity se většinou postavila světská moc i papežská kurie.

Zrušení řádu tak teoreticky mohlo být situací, která biskupům přinese výhody v posílení jejich pravomocí i mocenského postavení. To bylo ovšem v habsburské monarchii druhé poloviny 18. století obtížně myslitelné. Problém byl v tom, že v období před zrušením řádu směřovaly státní aktivity ke kontrole

¹ Z perspektivy biskupské moci se na tyto oblasti dívá ZUBER, *Osudy moravské církve II.*, s. 56-94, 351-372 a 460-471.

a posléze i k podřízení dvou komponentů jezuitského monopolu - cenzury a vzdělávání, takže představitelé církve měli velmi stejně jako dříve malou možnost do těchto oblastí zasahovat. Dominance státu nad církví se projevila i v jiných oblastech, jako byla např. výchova kléru. Biskupům bylo sice přiznáno právo na založení kněžských domů v intencích tridentina, ale realizace celého úkolu probíhala stejně pod taktovkou státních úřadů. Na tomto místě je třeba se ovšem zastavit a zmínit se o jednom závažném metodologickém problému: V dosavadním narativním toku této práce bylo nejprve mluveno o postoji státu k řádu, a nyní v něm má přijít na řadu církev. Evokuje se tím jakási implicitní hierarchie důležitosti, která má odrážet stav v dějinách. Tak ovšem realitu v minulosti chápat nejde; vztah mezi státem a církví, tedy určitá mocenská konfigurace není apriori dána, ale je neustále vyjednávána, potvrzována či odmítána v konkrétních postojích a rozhodnutích. Z této perspektivy je nutné se dívat i na událost zániku jezuitského řádu. Byla to možnost, která nabídla další pole pro vymezení kompetencí mezi státem a církví. Že stát v tomto případě strhl veškerou exekutivní moc na sebe je sice historickým faktem, ale není to nic samo sebou daného.

Z dosavadního popisu událostí vyplývá, že z přenesení veškerých pravomocí jezuitských představených na příslušné biskupy nařízením v papežském breve se stala v habsburské monarchii prázdná floskule. U jednání biskupů není při tom možné najít ani náznak opozičního chování, kterým by byl projev nesouhlas s tak razantní a bezprecedentní aktivitou státních úřadů v případě náboženské instituce a kterým by tak byla projevována snaha o vlastní mocenský profit. Došlo ale k jedné události, která se vymykala direktivám Vídně, otázkou ovšem je, nakolik se dá vnímat jako explicitní nesouhlas s církevní politikou státu. Jednalo se o samostatnou publikaci papežského breve v těšínské rezidenci, která se jako jediný dům české provincie Tovaryšstva nacházela na území rakouské části vřatislavské diecéze. Zdejší biskupem byl Gotthard Schaffgotsch, který žil v exilu (z hlediska nemožnosti vstoupit na většinu území svého církevního okrsku v pruském Slezsku) na svém zámku Jánský vrch. Opavský královský úřad mu dne 14. září posílal výtah z prvního dekretu panovnice (10. 9.), kterým se ukládaly zemským instancím

² Nejznámějšími případy jsou spory mexického biskupa Palafoxe a „válka“ mezi pařížským arcibiskupem a jezuitou na počátku 18. století.

základní instrukce i v otázkách spolupráce s církví. Podle něho neměli biskupové publikovat papežské breve samostatně, ale, jak bylo výše řečeno, zaslat jej k udělení *placet*, tedy povolení ke zveřejnění. Vedle toho měli do jezuitského domu vejít duchovní komisaři pouze zároveň se světskými. V té době už byl ovšem na cestě posel z Jánského Vrchu s biskupským nařízením pro těšínského děkana, podle kterého měl co nejdříve všem v rezidenci shromážděným jezuitům přečíst papežské rozhodnutí a tím tak řád v dané lokalitě zrušit. Biskup Schaffgotsch patrně využil prvního opisu či výtisku breve, které se mu dostalo do rukou, a rozhodl se ihned jednat. Děkan po obdržení listu od biskupa (18. 9.) dohodl s jezuitou provedení aktu na 27. září, protože do rezidence se měli dostavit i 3 misionáři, působící v okolních horách.³

Zrušení jezuitské rezidence, později státními úřady označené za „soukromé a jednostranné“, skutečně proběhlo. Děkan měl podle biskupovy instrukce hlavně zjistit základní údaje o přítomných jezuitech a to, zda vstoupí do některého jiného řádu, či hodlají žít jako světští kněží. Všichni přítomní přitakali této druhé možnosti. Na příkaz odložit řádový šat odpověděli, že zatím si nejsou schopni pro nedostatek prostředků opatřit kleriku světských kněží (těšínská rezidence byla výrazně zadlužená). Biskup zakázal ve své instrukci exjezuitům s odvoláním na papežské breve zatím kázat a zpovídat; písemná jurisdikce jim měla být přidělena až po jeho rozhodnutí na základě děkanovy relace. U obou misionářů, kteří byli placeni jím samotným, biskup vyjádřil nemožnost přesně určit jejich další činnost, protože očekával, že by si papež mohl v nějakém dalším dokumentu vyhradit rozhodování o všech bývalých jezuitských misiích pro sebe. Biskup ale nenařídil dozor nad jejich kostelem či nejmenoval kněze, kteří by měli jezuitu nahradit. V otázce temporálií nedošlo k žádnému soupisu majetku či formálnímu převzetí ve jménu Svatého stolce. Není jasné, co vlastně dále zamýšlel biskup podniknout, jak hodlal řešit například zaopatření exjezuitů, kontrolu hospodářství apod.

Zpráva o dění v Těšíně vyvolala mezi představiteli královského úřadu v Opavě vlnu nesouhlasu. Místní těšínské úředníky měli co nejdůrazněji protestovat u děkana proti jeho postupu. Ten se za provedené zrušení omluvil a zároveň poukázal na nařízení svého nadřízeného - biskupa. Zároveň slíbil

³ Dokumenty k tomuto případu se nacházejí v ZA, KÚ, kart. 645, sign. 15/31 a, 15/31 b.

znovu svolat jezuity a dát jim povolení k bohoslužebným aktivitám. Biskupovi Schaffgotschovi bylo napsáno, že není možné provádět zveřejnění papežského dokumentu bez předchozího schválení panovnice, a že vůči jeho „neočekávanému podniku“ musí být její práva chráněny. Zajímavá je jeho odpověď: Nerozhodl by se prý k onomu kroku, pokud by věděl, že toto papežské breve může být publikováno pouze se svolením dvora. V jiném dopise se vyjadřuje ještě výrazněji: „Nezáleží nám na ničem jiném více, než na vykonání nařízení zaslaných z vyšších míst“, tedy právě z Vídně a ihned tak oportunisticky ubezpečil o své loajalitě vůči habsburskému dvoru.⁴ Biskup jmenoval nového komisaře a celé rušení bylo v Těšíně provedeno znovu, tentokrát již společně se dvěma světskými komisaři z Opavy.

Nepochopitelné biskupovo jednání vystihuje rozporuplnost postavení nejvyšších církevních představitelů v podunajské monarchii a jejich neochotu jít do přímého sporu a hájení svých práv. Je pravda, že v případě vážnějšího konfliktu měl státní aparát na své straně výrazný nátlakový prostředek i ten přišel při rušení řádu na přetřes. Řezenskému biskupovi, který nijak nespěchal se zasláním papežského breve úřadům v Čechách, bylo pohroženo obstavením temporálií, tedy obsazením jeho statků a tím zastavením toku jeho příjmu.⁵ Pro hraběte Schaffgotsche, uvyklému nákladnému hudebnímu provozu na svém zámku, by to byl velmi pádný argument.⁶ V každém případě v záležitosti zániku Tovaryšstva projevují od této doby ordináři českých zemí naprostou konformitu, státní zásahy do původně náboženské sféry kontrují pouze ve velmi marginálních záležitostech. Jedním z příkladů je otázka bydlení jezuitů v bývalých řádových domech, kdy např. pražský arcibiskup úspěšně protestoval proti ubytování superiora polních kaplanů v malostranském profesním domě, kam měl být kvůli ušetření nájemného nastěhován. Úzkostlivě při tom poukazoval na závazek jednání podle vlastního svědomí. Taková formulace totiž stála v papežském breve (paragraf *locorum ordinandi*), kdy byli ordináři na dozírání nad opuštěním řádových domů takto zavázáni.⁷ Většinou ovšem státní

⁴ ZA Opava, fond KÚ, kart. 645, sign. 15/31, první dopis je z 28., druhý z 26. září.

⁵ SÚAr, EJ, kart. 2, reskript dvorské kanceláře z 30. 10. 1773.

⁶ K zabavení jeho statků pro zadluženost došlo za vlády Josefa II. František SKŘIVÁNEK – Jaroslav TOVAČOVSKÝ, Vratislavští biskupové v dějinách Slezska, Praha 2004, s. 73.

⁷ SÚAr, EJ, kart. 7, i.č. 19.

úřady toto papežské nařízení podle lokální potřeby ignorovaly a církevním autoritám chyběly prostředky, jak svou vůli prosadit.⁸

Základní půdorys vztahu státu a církve byl konstituován už při samotném aktu rušení jednotlivých kolejí a skládal se ze dvou komponentů: Jednak to byl důraz na dohled státních úředníků nad veškerou agendou týkající se zaniklého řádu a zároveň snaha o pragmatické využití části církevních struktur jako nejnižší úrovně správního aparátu. Role církevních komisařů při návštěvě kolejí a rezidencí byla přísně vymezena. Měli pouze minimální rozhodovací pravomoci a i ty byly pod dohledem komisařů světských.⁹ V otázce majetku se měli soustředit pouze na vypracování inventáře kostela, který měl být předložen ke schválení, jinak měli být z inventarizování ostatního majetku bývalých řeholních domů vyloučeni. Podobné zásahy museli trpět ovšem i v ryze duchovních záležitostech, kdy například bohoslužebný řád byl nejprve připomínkován světskými komisaři a posléze musel být schválen zemskými úřady.¹⁰

Bývalé jezuitské kostely byly prohlášeny za podřízené (filiální) farním chrámům. Faráři měli nad jejich provozem i personálem vykonávat dozor, získali úřad představených či správců kostela (*Kirchenvorsteher*). Měli v pravidelných intervalech zasílat zemské nadační komisi výkazy o příjmech a výdajích kostelního jmění. Pravomoci farářů byly ovšem postupně omezovány, rozhodování o důležitějších záležitostech si nárokovaly zemské úřady a ani exjezuité samotní, jak bude ukázáno dále, se necítili být podřízenými farářů. Už od zrušení řádu se tak konstitovala velice nejasná a křehká hranice mezi kompetencemi, která dávala příčinu různým sporům. Na konci listopadu 1773 brněnské gubernium nelibě neslo, že se bohoslužby v místním exjezuitském kostele nekonají jako dříve a to z nařízení děkana. Ten byl pokárán a bylo mu rozkázáno, že onen „nepořádek“ musí přestat. Zemský úřad při tom konstatoval zásadu, že „péče o tento - jako i o ostatní exjezuitské kostely -

⁸ SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36, fol. 22. Státní úřady biskupy chápaly nároky biskupů či konzistoře jako zásahy do nyní už státního majetku, kdy rozhodování o tom, kdo v určitých budovách smí či nesmí bydlet, církevním představitelům nenáleží. U rezidencí bylo zase poukazováno na to, že dva kněžší netvoří komunitu.

⁹ V protokolu o rušení brněnské koleje je zmínka, která ukazuje, že nadřazenost světských komisařů byla vyjádřena i symbolickými prostředky: Světští komisaři se měli posadit při shromáždění jezuitů v refektáři noviciátu po pravé straně stolu (tedy na důstojnějším místě), kdežto duchovní po levé. MZA, B 1, kart. 767, i. č. 6.

není tolik předmětem faráře, ale c. k. dvorské komise“, tedy že farář nemá prakticky žádnou výkonnou moc. Děkan byl také upozorněn, že ačkoli mu jsou exjezuité podřízeni, má s nimi jednat opatrně.¹¹ Na finanční chod chrámů měl z počátku dozírat farář, i když neměl mít klíče od pokladny s kostelními penězi.¹² Od počátku roku 1775 byla ovšem zavedena funkce superintendenta exjezuitských kostelů, který měl dohlížet na hospodaření s nemalými obnosy kostelních peněz. Byl to čestný neplacený úřad, do kterého byli jmenováni příslušníci místních správních elit (královští soudci, magistrát, vrchnostenská byrokracie).¹³ Postupně tak byl prosazen úzus, že i kostely jsou majetkem státu a že veškeré rozhodování o nich náleží zemským úřadům. Také prvotní rozhodnutí o svobodné dispozici biskupů s exjezuity u řádových chrámů nebylo realizováno: fakticky se stát choval jako držitel patronátního práva.

Využití farní správy bylo vynuceno mnohem spíše neexistencí příslušného stupně státní správy, než tím, že by řešení situace po zániku řádu bylo vnímáno jako událost patřící do agendy církevních struktur. Navíc je v pozadí tohoto přístupu skryta zásada nedat církevním institucím žádný podíl na rozhodování, ale naložit na ně část povinností, které by jinak byly spojeny s finančními náklady. Zatímco za dozor nad chodem exjezuitských kostelů dostávali děkani či vikáři 100 zl., za povinnou evidenci exjezuitů ve svém okrsku nedostávali nic. Při tom byli zavázáni zemským instancím každý měsíc zasílat výkaz bývalých řeholníků a oznámit jejich přestěhování či úmrtí, aby tak mohlo být ukončeno vyplácení penze. V případě zanedbání tohoto oznámení jim bylo hroženo postihy.¹⁴ Dvojkolejnost nově vytvořené institucionální báze, ve které se exjezuité pohybovali, ukazuje následující graf.

¹⁰ MZA, B1, kart. 762, koncepty dopisů olomouckému biskupovi z 24. a 27. 9. 1773.

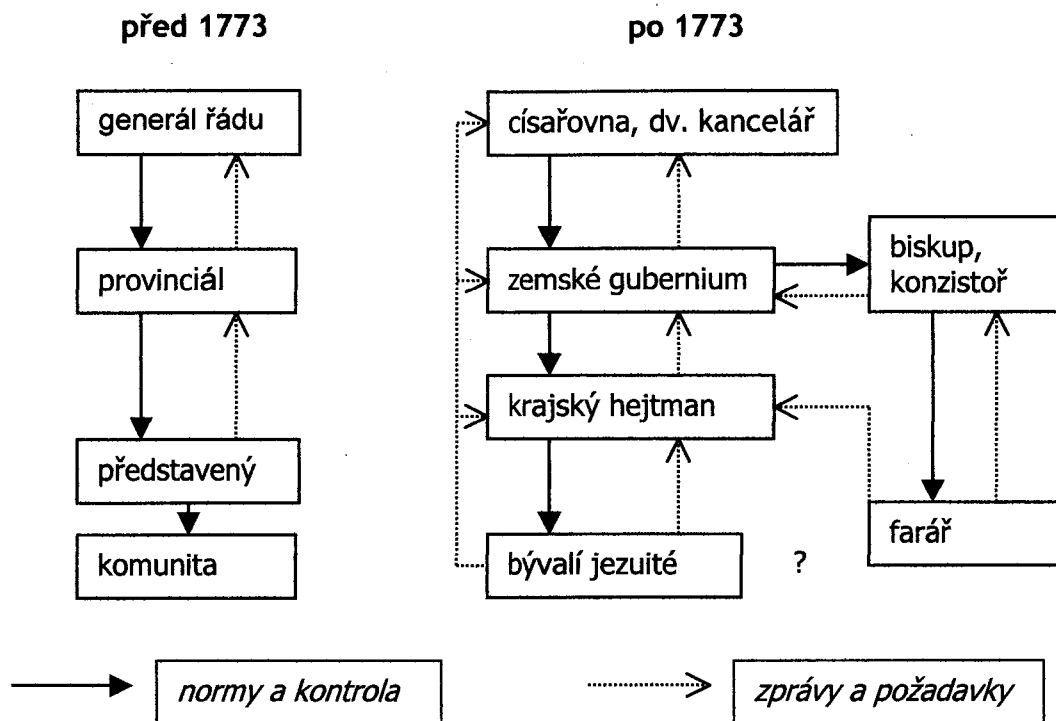
¹¹ MZA Brno, B1, sign. J 220, kart. 762, dopis z 23. 11. 1773. V březnu 1774 si ovšem stěžoval brněnský děkan, že chtěl zařídit bohoslužby jako dříve podle nařízení panovnice, ale exjezuité odmítají číst mše na základě daného pořádku a chtějí žít pouze podle své vůle a pohodlí. Konkrétně mu nejvíce vadil přístup Václava Bečvárovského (bývalý prokurátor koleje), který údajně nerespektoval jeho rozhodnutí, že má číst první mši a to prý proto, že jí v pozdních nočních hodinách, chodí pozdě spát a je mu velmi těžké brzy vstávat, takže musel být nahrazen jiným knězem. Děkan prosil gubernium, aby upozornilo exjezuity na plnění jejich povinností. Tamtéž, koncept gubernia z 23. 3. 1774.

¹² MZA Brno, B1, sign. J 220, kart. 775, nařízení z 7. 12. 1773.

¹³ Např. MZA, B1, sign. J 220, kart. 775, likvidace a předání účtů od tuřanského kostela. ZA Opava, pob. Olomouc, kart. 5137, rozhodnutí z 25. 11. 1774.

¹⁴ V červenci 1775 obdržel farář u Panny Marie na Předhradí v Olomouci od olomouckého krajského hejtmána dopis s výtkou, že neohlásil úmrtí exjezuity Ellingera, které bylo nyní v guberniu zjištěno. Kvůli přesnému vyúčtování penze má oznámit datum jeho smrti. Himmer se obhajoval, že v říjnu

Obr. 2. Srovnání výkonu moci a kontroly před a po 1773



Oproti situaci před rokem 1773 tedy došlo k výraznému zkomplikování kompetenčních otázek. Exjezuité sice byli formálně podřízeni církevním instancím, ale pozice farářů se žádným způsobem nedá srovnat s dřívějšími možnostmi představených domů - a to ani v případě exjezuitů působících u filiálních kostelů. Exjezuité byli na farářích míst, kde se nacházeli, závislí pouze v tom, že ti jim museli podepisovat poukázku na měsíční penzi.¹⁵ Exjezuité měli vždy možnost odvolání na různé stupně státního aparátu, čehož využívali často právě v případě, že se cítili nároky světských kněží ohroženi. Z tohoto pohledu je možné nově vzniklý stav vzhledem k postavení a možnostem bývalých řeholníků charakterizovat jako velmi autonomní.

předchozího roku ve své měsíční zprávě tuto informaci podal. Není jasné jaké nedorozumění vedlo k tomu, že hejtman napsal děkanovi znovu ještě v říjnu tentokrát ostrý dopis, kde mu sděloval, že pokud nesdělí přesné datum Elinngerovy smrti, bude nucen vyšším úřadům oznámit jeho neposlušnost. ZA, pob. Olomouc, ACO, kart. 5137

¹⁵ Exjezuité si totiž mohli vybírat penzi, zvláště v případě, že bydleli mimo sídlo krajského hejtmana, pomocí poslů. Penze byly vypláceny na začátku měsíce v hlavních městech zemí komorní pokladnou, ve městech krajských výběrčími úřady.

Biskupové a (ex)jezuité v českých zemích

Byla církevní hierarchie v případě zrušení jezuitského řádu v českých zemích opravdu tak v područí státu - a pokud ano, tak proč? Co vlastně očekávali od bývalých členů Tovaryšstva biskupové, kterým byla papežským dokumentem vyhrazeny pravomoci bývalých představených? Odpovědět na tyto otázky není snadné, protože archivní fondy českých a moravských diecézí neobsahují mnoho materiálů, které by do této věci vnesly jasno. Těch několik málo písemností vzniklo v naprosté většině na základě různých nařízení světských instancí. Na bázi dochovaných pramenů tedy neexistují žádné známky vlastní aktivní exjezuitské politiky biskupů či konzistoří.

Nedá si při tom říci, že by představitelé diecézí alespoň v mezích daných státem tuto možnost neměli. Dne 27. ledna 1775 byl dvorskou kanceláří vydán dekret o *kázni v duchovní hierarchii*. V něm bylo v sedmi paragrafech určeny povinnosti biskupů a exjezuitů (či jiných duchovních zproštěných slibů) navzájem. Všichni exjezuité, kromě těch, kteří vyučovali na školách a podléhali tak studijní komisi, měli být podřízeni přímé jurisdikci biskupů. Toto sice už teoreticky platilo vyhlášením papežského dokumentu od okamžiku zrušení řádu, teď ovšem měly být naplněny určité podmínky pro realizaci tohoto nařízení. Každý exjezuita si měl zvolit konkrétní diecézi, ke které se nechá připsat. Pro případný pobyt na území jiného biskupství se měl vždy vykázat povolením svého ordináře, v případě přestupu propouštěcím listem, protože „potulující se klerici bez jistého představeného a biskupa nemohou být trpěni.“ Zároveň mělo být důsledně dozíráno na jeho odpovídající chování. Až potud se jednalo o disciplinizační opatření, které představovalo zároveň povinnost pro biskupy. Ti měli ovšem podle paragrafu 4 také jasně vymezené pravomoci, které jim měly kontrolu podřízených kněží usnadnit:

„Protože všichni [duchovní zproštění svých slibů], a obzvláště kněží zaniklého Tovaryšstva, jsou zaopatřeni díky jim propůjčené penzi dostatečnými prostředky k obživě, a mnozí z nich mohou podle svého věku a sil vykonat ještě užitečné služby církvi, a tedy i veřejnosti, mají všichni natolik dokonalým způsobem respektovat rozkazy a nařízení svých ordinářů, že k jakémukoli úřadu v duchovní správě budou biskupy určeni, tak ten mají bez zdráhání a odmouvání nastoupit a jej zastávat i s požíváním své penze. Ovšem v případě jejich vzpurnosti, doložené ordinářem na základě vykonaného věrohodného oznámení, ztrácí nárok na svou penzi.“

Biskupům byl tedy do rukou dán prostředek, kterým mohli zajistit kontrolu a opravdovou moc nad exjezuity. Poslušnost byla vymahatelná nejen s poukazem na papežské a nyní i dvorské nařízení, ale i ryze prakticky díky reálné hrozbě ztráty veškerých příjmů. Biskupové tak nyní stáli teoreticky na pozici bývalého českého provinciála, který mohl každému nařídít, kam se má odebrat a co tam bude vykonávat. Ve skutečnosti sice došlo v každé diecézi ke zpracování soupisu exjezuitů, kde byla kromě základních údajů zaznamenána příslušnost kněze k určitému církevnímu okrsku, ale tím také jakákoli aktivita církevních představitelů končila. Není vlastně vůbec jisté, zda se vypracovanými katalogy ordináři kdy zabývali, protože tyto nejeví známky žádného zpracování či praktického využití ve formě komentářů a přípisů. Bez jakékoli odezvy tak zůstaly různá vyjádření exjezuitů, kteří sami ohodnocovali (prostřednictvím faráře místa, kde se nacházeli) své schopnosti a někdy i nabízeli své služby.

Na stopu pochopení této zvláštní situace nás může dovést několik indicií. Olomoucký biskup pochopil panovnický výnos z ledna 1775 specifickým způsobem, a to tak, že se má tázat jezuitů na ochotu působit při exjezuitských chrámech (jako tzv. *operarius* či *beneficiát*) či být přeložen v této funkci na jiné místo.¹⁶ Nedokázal si pravděpodobně představit, jakým způsobem by mohl exjezuitské kněze využít, či kam by je delegoval. Při případném nastolení rámci farní sítě by totiž mohl narazit na odpor patronů far či kurátního kléru, přičemž obě strany by to mohly chápat jako zásah do svých pravomocí. Biskup explicitně poukázal na nekompatibilitu dvorského nařízení s dosavadním chápáním a fungováním duchovní správy v odpovědi na další upozornění gubernia v témže roce, podle kterého měl dohlížet důkladně na to, aby se penzionování a nenastolení exjezuité neoddávali zahálce, ale věnovali své síly službě církvi a veřejnosti. Biskup Hamilton na to ovšem odpověděl, že působení na vinici Páně není možné nikomu proti jeho vůli vnucovat, protože by to stejně nepřineslo žádné dobré plody.¹⁷ V pozadí této argumentace stála pravděpodobně stará zásada církevního práva: *beneficia non obtruduntur*, tedy že (církevní) obročí nemohou být nikomu vnucována, což se dá vztáhnout na

¹⁶ ZA, pob. Olomouc, AO, sign. B b 49, i. č. 2031, kart. 414, fol. 207-222. Olomoucký arcibiskup zaslal guberniu katalog sestavený na základě lednového nařízení až 7. srpna.

¹⁷ MZA, B 1, kart. 772, dopis z 23. 3. 1775.

jakýkoli úřad v duchovní správě. Snaha státu, prosadit zprostředkovaně svou kontrolu nad činností exjezuitů a vnutit jim „pracovní morálku“ byla navíc absurdní v době, kdy o jakýkoli úřad a s ním spjatou činnost se musel jakýkoli klerik ucházet.

Biskupové tedy odmítli hrát roli, kterou od nich státní úřady čekaly. Ovšem také naše chápání dané situace vychází z dnešní představy ordináře jako někoho, kdo aktivně rozhoduje o personálním stavu své diecéze a v obecnější rovině řídí církve ve svém okrsku. Jak již bylo výše konstatováno, církve je zároveň náboženským polem, ve kterém probíhá zápas o distribuci náboženských statků mezi různými skupinami. Toto platí snad ještě více než dnes pro raný novověk, kdy panoval vysoký stupeň samostatnosti a diverzity jejich jednotlivých složek zároveň s vysokou intenzitou relací k externím činitelům (obce, laičtí patroni a čím dál tím více stát). V tomto období je prakticky nemožné mluvit (v rámci určitého území) např. o zájmu církve, protože to předpokládá vysoký stupeň vnitřní provázanosti jednotlivých částí celku a direktivní řízení. Obojí je ovšem, a to nejvíce v rovině propagandy, záležitostí až 19. století.

Skutečností tedy bylo, že biskupové nevystupovali vůči exjezuitům jako představitelé diecézí, ale jako majitelé dominií, na které byla navázána jejich vlastní patronátní klientela, tedy duchovní v jejich blízkosti či na jejich patronátních farách. Pro doložení této teze zde bude uvedeno několik příkladů. Je možné uvést jednu jedinou vlastní aktivitu olomouckého biskupa Hamiltona po zrušení řádu. Při ní nijak nešetřil námahou a dokonce zaktivizoval svého agenta na dvoře ve Vídni. Šlo o zpětné vydání všech movitých i nemovitých prostředků, kterými v roce 1666 fundoval jeho dávný předchůdce, biskup Lichtenštejn, jezuitskou rezidenci u milostného mariánského obrazu v Tuřanech, včetně patronátního práva k tamnímu kostelu, který zároveň zůstal farním, ale právo prezentace faráře získalo Tovaryšstvo. V tomto případě se tedy o majetek zaniklého řádu hlásil nikoli jako ordinář celé diecéze, jak bylo zamýšleno v papežském breve, ale jako následovník někoho, kdo ze svých vlastních prostředků vytvořil nadaci.¹⁸ Podobným

¹⁸ Akta procesu jsou uložena v ZA, pob. Olomouc, AO, sign. B b 58, kart. 420. Argumentace byla založena na tom, že kostel v Tuřanech zůstal farním, kdežto rezidence bylo jezuitům pouze propůjčena a po jejich zániku by se opět měla navrátit do vlastnictví olomouckých biskupů.

způsobem se o svá bývalá práva hlásili potomci některých šlechtických fundátorů. Všichni včetně biskupa byli odmítnuti, protože by z majetku studijního fondu posléze nic nezbylo. Tento příklad dokládá, že zisk nadvlády nad konkrétní lokalitou v rámci spletitého systému patronátních pravomocí byl pro biskupa více, než imaginární dispozice s armádou částečně nezaměstnaných penzionovaných exjezuitů.

Podobným způsobem pražský arcibiskup reagoval na dvorské nařízení, podle kterého měli být v místech exjezuitských domů bez místní farní správy jmenování představení kostelů z řad světského kléru, které si ovšem vyložil velmi široce. Ihned byli na vytipovaná místa poslání svěští kněží, kteří začali požadovat po státních úřadech slíbený roční příjem 400 zl. Biskup tedy využil možnosti udělit určitý úřad „v léno“ jako odměnu za služby.¹⁹ Olomoucký biskup už v roce 1775 prohlásil, že panuje nedostatek exjezuitů a k bývalým řádovým kostelům musí nastolit tři světské kněze, které vybral také podle jejich dosavadních zásluh v rámci jeho patronátního okruhu. Skutečnost vnitřní provázanosti určitých skupin světského kněžstva měl na druhou stranu závažný důsledek pro samotné exjezuity. Pravděpodobnost jejich rychlého proniknutí do této sítě kontaktů, vzájemných služeb a protislužeb byla velmi malá. Jedinou výjimku představoval případ, že bývalý jezuita byl v nějakém poměru k ordináři už před zrušením řádu jako teologický poradce, přisedící konzistoře či působil jako jím placený misionář. Teprve poté se biskup při jeho umístění do duchovní správy angažoval.

Tyto strukturní předpoklady je nutné mít na mysli, když se ptáme po osobním postoji konkrétních biskupů k jezuitskému řádu, o kterém není možné říci nic jednoznačného.²⁰ V dosavadní literatuře se vyskytují určitá tvrzení, ta je ovšem nutno kriticky přezkoumat. O litoměřickém biskupovi Valdštejnovi tak švýcarský historik Peter Hersche ve své knize o pozdním jansenismu v Rakousku tvrdí, že to byl nepřítel jezuitů.²¹ Je sice pravděpodobné, že tento prelát neměl od svých studií v Římě jezuity v lásce, zarážející ovšem je, jakým

¹⁹ Jednalo se o dozor nad kostely v Tuchoměřicích, Golčově Jeníkově a Opařanech, který už od zrušení řádu vykonávali faráři z vedlejších míst. Podobným způsobem se přihlásila o příjmy za správu kostela královehradecká konzistoř. Vídeň odpověděla, že to děkan kapituly má dělat zdarma, neboť je bohatý. SÚAr, EJ, kart. 8.

²⁰ K tomuto účelu byly neúspěšně studovány osobní fondy biskupů v Olomouci a Hradci Králové a pražského arcibiskupa, fond litoměřického biskupství není inventarizován a zpřístupněn.

způsobem Herrsche své tvrzení dokládá. Odkazuje na korespondenci vídeňských jansenistů směřovanou do Utrechtu, ve které bylo ono nepřátelství dokládáno skutečností, že exjezuité mohli působit v severočeské diecézi „pouze pod kontrolou“. V tomto případě je ale přání autorů této korespondence otcem myšlenky. Úzký kruh rakouských jansenistů se chytal každého náznaku, který by dokládal antipatie mocných, jejichž podporu nutně potřebovali, k jejich úhlavnímu nepříteli, Tovaryšstvu.

Pokud byl litoměřický biskup opravdu takový nepřítel jezuitů, není jasné, proč „trpěl“ ve svém dómu dva řádové kazatele.²² Co se týče působením v duchovní správě pod dozorem - formálně byli exjezuité podřízeni vždy farářům příslušného místa, takže tento údaj platí pro celou monarchii a není jasné, co by onen dozor měl konkrétně znamenat. Biskup Valdštejn již během října ujistil českorakouskou dvorskou kancelář jako jediný z ordinářů v českých zemích, že splní nařízení císařovny a zajistí pokračování bohoslužeb v exjezuitských kostelech.²³ Mimochodem právě ochota vycházet vstříc státním zásahům do náboženského pole vytvořila jeho příznivé image u dvora a u historiků cejch osvícenského biskupa, kterým se „v Čechách probudil reformní duch“.²⁴ A v posledku „antijezuitský“ biskup Valdštejn trval na potřebě ponechat exjezuity v plném obsazení na poutním místě Bohosudov, a to hlavně z důvodu blízkosti luterských oblastí.²⁵ V zásadě neexistují stopy, které by jeho údajný vůči jezuitům antagonistický postoj nějak konkrétně dokládaly. To souvisí ovšem se skutečností, že biskupové neměli ani takové pravomoci, které by umožnily nějak výrazně exjezuity diskriminovat (tedy hlavně nemožnost zasáhnout do patronátních práv).

Podobné je to s prohlašováním již zmíněného vratislavského biskupa Schaffgotsche za nepřátele jezuitů, opět jednostranně činěné pouze na

²¹ HERRSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 58.

²² Skutečnost, že po roce 1773 kázat přestali není dáno tím, že by jim to biskup zapověděl. Stát přestal platit všechny exjezuity, kteří by kázali jinde, než v bývalých řádových kostelech.

²³ HHStA, KFA, kart. 74, fol. 123.

²⁴ HERRSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 58; Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, Praha 1945, s. 62n.

²⁵ SÚAr, EJ, kart. 10, i. č. 3, vyjádření z 15. 12. 1773. Dále zde tak měli působit 3 kazatelé, katecheta, tři zpovědníci a 2 vyučující, kteří měli na starosti seminaristy, obstarávající hudbu v poutním kostele. Hudba byla podle Valdštejna naprosto nezbytná pro pokračování stávajících pobožností a seminaristé tudíž musí být nadále vyučováni latině, jinak by odešli. Podle dokumentu museli být kněží schopní o hlavní pouti v červenci zvládnout až 20 tisíc poutníků.

základě pramenů pozdně jansenistické provenience.²⁶ Na zámku Jánský vrch ovšem působil jako osobní biskupův teologický poradce francouzský jezuita Salvator Pintus, poměrně obskurní postava. Pintus byl na podzim roku 1773 uvažován jako nástupce generála řádu, který by v nových podmínkách sídlil pod ochranou pruského krále ve Slezsku.²⁷ Církevní hodnostář s odporem vůči Tovaryšstvu by jistě netrpěl ve své blízkosti takového jedinice. Navíc v prosinci 1773 v dopise státním úřadům konstatoval, že mu nemohl na rakouské straně své diecéze žádné výnosné obročí, které by odpovídalo jeho „obzvláštním zásluhám“.²⁸ Přes urychlenou publikaci breve v Těšíně Schaffgotsch nijak neprotestoval proti ponechání exjezuitů ve všech jejich úřadech a dokonce ani proti tomu, že zůstali bydlet v tamní rezidenci, což třeba pražský arcibiskup Příchofský, onálepkovaný jako „přivrženec barokního katolicismu“, považoval za naprosto nepřijatelné.²⁹

Na druhé straně není možné vnímat souhlas ordinářů českých zemích s ponecháním všech bývalých jezuitů v jejich funkcích i důraz na pokračování bohoslužeb v původní podobě jako známku jejich náklonnosti k Tovaryšstvu.³⁰ Spíše je nutné uvažovat o chladném odstupu a nezúčastněnosti - tedy tak vnímali „nezájem“ představitelů diecézí sami jezuité. Johann Koffler, jezuitský misionář české provincie v Sedmíhradsku, který zůstal i po zániku řádu ve svém úřadě, si v roce 1776 stěžuje bývalému spolubratrovi, že přístup biskupů v Čechách se nedá rovnat s přátelským přijetím v Uhrách, kde jsou „biskupové a šlechta pravými ochránci jezuitů“.³¹

²⁶ HERRSCHE, *Der Spätjansenismus*, s. 59. Jím uváděný důkaz nepřátelství je velmi problematický. To, že biskup odmítl po zrušení řádu vysvětit novice ve Slezsku, kde jezuité dál proti vůli papeže existovali, je pochopitelné a udělal by to každý prelát, který by si nechtěl zneprátnit Řím.

²⁷ Hermann HOFFMANN, *Friedrich II. von Preussen und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu*, Roma 1969, s. 8 a 44.

²⁸ AVA, *Alter Kultus*, kart. 868, acta 101.

²⁹ WINTER, *Josefinismus*, s. 63.

³⁰ Olomoucký biskup např. trval na tom, aby bohoslužby v exjezuitských kostelech trvaly ve stejné podobě jako dříve i přes to, že někde na to chyběly prostředky, protože kostelům přispívaly ze svého koleje, což ovšem nyní stát odmítal následovat. V tomto případě ovšem mohla být v pozadí obava, aby výdaje nebyly převedeny k tíži biskupství. MZA, B 1, kart. 772, dopis z 22. 11. 1773.

³¹ ARSI, *Hist. Soc.* 226, *La soppressione della Compagnia in Germania e in Prussia 1773-1794*, fol. 14v.

Exjezuité a církev

Na vztah představitelů diecézí a exjezuitů se nyní podíváme z druhé strany, tj. co očekávali bývalí členové Tovaryšstva a jaké byly strukturální dispozice tohoto očekávání. Zrušení řádu představovalo zlom, ve kterém se vztah k hierarchické struktuře církve mohl účinně projevit. Když provinciál vydal v září 1773 svůj poslední oběžník pro členy řádu v českých zemích, kladl hned v prvním odstavci důraz na to, že jejich další osud závisí na císařovně, která rozhodne, kdy a jakým způsobem bude papežské breve zveřejněno. Podobným způsobem mělo na její vůli záviset rozdělení úřadů v dalším období:

„Krom toho napomínám všechny, aby do vyjádření našeho dvora vykonávali své jednotlivé úřady co nejpečlivěji a k větší slávě boží, a zůstali ve svých místech pobytu, dokud nebude jistě známo rozhodnutí o nás a nebude stanoveno rozdělení osob podle nejjasnějšího nařízení.“³²

Panovnice tedy měla převzít ve všem roli generála řádu či provinciála. Nikde není nejmenší zmínka biskupů, kteří přitom měli podle papežského dokumentu převzít místo představených. Podobným způsobem se po zrušení řádu vyslovovali i jednotliví exjezuité, kteří své přání dalšího působení formulovali větou: „odevzdávám se nejjasnější dispozici“, tedy přenechali rozhodnutí na císařovně. Nic z toho nebylo vynuceno tlakem státního aparátu, ale bylo předmětem preferencí a vlastní volby. To ovšem není zdaleka samozřejmé a vyvolává to otázky po „církevnosti“ jezuitů.

Z jakého důvodu akceptovali bývalí jezuité státní svrchovanost před poslušností místní církevní hierarchii? Toto nastavení se neprojevalo náhle při zániku řádu, ale mělo již dlouhou tradici, danou samotnými okolnostmi řádové existence ve střední Evropě. Pro každý řád v pobělohorských Čechách hrála podpora dvora svou roli, pro exponované postavení jezuitů byla ovšem naprosto zásadní. To se nezměnilo ani v průběhu 18. století, kdy tato opora získala paradoxní rozměr: Na jedné straně se řád měl co bránit státním zásahům do svého školství, na druhou stranu pouze rozhodný postoj habsburského dvora mohl Tovaryšstvo uchránit od zkázy. Že si jezuité byli této skutečnosti jasně vědomi, ukazuje úvodní věta z posledních *Litterae annuae*, které byly před likvidací řádu sestaveny:

³² WNB, Handschriftensammlung, sign. 11 951, fol. 102v a 103r.

„Jako předchozí léta i tento rok žilo naše Tovaryšstvo české provincie pod nejmocnější a nejmilostivější ochranou jejich císařských veličenstev, císaře Josefa II. a císařovny Marie Terezie, naší nejlaskavější královny, uchráněno tak pletich našich odpůrců, směřujících k našemu umenšení.“³³

Naprostá priorita vazby na světskou vrchnost a její jednoznačné upřednostnění před církevní nebyla záležitostí pouze habsburské monarchie a plně se v roce 1773 projevila i jinde. Jen tak se dá vysvětlit skutečnost, že v podmínkách, kde to bylo možné, trvali jezuité i přes zákaz hlavy katolické církve dál na své existenci, což jim bylo oprávněně předhazováno jako zrada jejich nejdůležitější zásady, tedy věrnosti papeži. To se netýká jen známých příkladů Slezska či Běloruska, ale také některých říšských oblastí.³⁴ Ve všech případech je neuvěřitelné pozorovat snahu jezuitů o zachování statu quo pomocí vyjednávání se státními představiteli a zároveň naprostá ignorance biskupů, tedy vykonavatelů vůle papeže.

Z výše řečeného vyplývá závažný důsledek. Ať bylo papežské breve přijato či ne, v každém případě došlo k obnažení vazby, která nebyla v řádových konstitucích nijak fixována, která ovšem byla velmi reálná: vazby na stát. Tato závislost nebyla pouze důsledkem zrušení řádu a potřeby orientovat se v nové situaci. Jezuité byli mnohem méně „církevníctí“, než jsme schopni (a možná ochotni) přes brýle 19. a 20. století vidět. Tím nechci zdaleka říci, že by si nebyli vědomí své příslušnosti k duchovnímu stavu. Tato identita byla ovšem v popisovaném období naprosto jinak konstruována. Pokud pomineme diskursivní praktiky, jako bylo například zaštitění vlastní činnosti poukazem na obranu církve, musíme konstatovat, že církevním řádům v období *ancien régime* chybělo silné vědomí příslušnosti k jedné instituci, které by je zavazovalo opustit vlastní pole zájmů a postupovat určitým kooperativním způsobem. Toto vědomí se teprve začíná vytvářet na základě pocitu ohrožení - jednak ze strany státu, jednak s ohledem na rostoucí vnímání „ateismu“ a dalších projevů radikálnějšího osvícenství. Právě výraznější konkurence tolerovaných denominací v náboženském poli a hlavně zpochybňování legitimního monopolu na náboženské statky ze strany skupin laiků vedlo

³³ NK, MS XXIII C 105/19.

³⁴ Na příkladu slezské provincie viz HOFFMANN, Friedrich II. von Preussen, kde jsou doklady snah o kontakty s ostatními řádovými domy v Říši a o vytvoření organizace pod protekcí krále. Na s. 23, 30n, 40 a 54 pak konkrétně o strategii členů provincie, kteří hledali podporu u státních úřadů proti správci diecéze, světicimu biskupovi von Strachwitz a jeho snaze provést nařízení z papežského breve.

v průběhu 19. století k vytvoření modelu uzavřeného sociálního a politického katolicismu, označovaného jako *Versäulungsprozess*.³⁵ Tato skutečnost platí ovšem i pro jiné nábožensko-společenské fenomény než jsou vazby řádů na celek církve a stane se zřejmou každému, kdo byt' jen povrchně nahlédne do pramenů církevní povahy z 19. století.³⁶ A ostatně: zásadní změna paradigmatu vedla posléze i k obnovení Tovaryšstva v roce 1814.

Nehledě na silnou náboženskou rétoriku, bylo raně novověké Tovaryšstvo autonomní korporací s vlastními pravidly a cíli, jejichž splnění stálo na prvním místě. Z toho důvodu je například nesmysl označovat jezuitské ústavy nálepkou církevní školství.³⁷ To je anachronismus, protože pojem *církevní školství*, spolu se vším co evokuje, patří plně do 19. století. V této době je budováno školství v rukou církevních institucí jako jasná opozice vůči školám státním a s cílem výchovy v duchu katolického tradicionalismu vymezeného vůči jiným názorovým proudům. Školy Tovaryšstva nepřešly z církevních rukou do státních; byly řádové a tudíž nebyly (či byly, zde záleží na definici *církevnosti*) stejně církevní, jako více či méně autonomní instituce typu špitálů, farností, nadací apod. Jezuité sice velmi litovali zániku svého řádu, ale v žádném prameni nebyla nalezena zmínka, že by někdo byt' jen tematizoval otázku přechodu školství z církevních rukou do státních. Ignác Cornova ve svých vzpomínkách na jezuity jako gymnaziální učitele konstatuje, že představení byli ve vedení škol odpovědní v první řadě státu, který řádu poskytoval ochranu pro jeho působení a jako protihodnotu mu byla zaručována kvalitní výchova jeho občanů; vedle toho byl představený odpovědný cti Tovaryšstva a tím že je vede, také svým podřízeným.³⁸ Ve vyjádření Cornovy mělo samozřejmě vliv i jemu vlastní osvícenské chápání, ale z různých náznaků lze vyčíst, že to se v 18. století vyskytovalo i u ostatních členů řádu. Je to v zásadě pochopitelné: Bylo totiž pro Tovaryšstvo výhodné a pouze podtrhovalo jeho vlastní nepostradatelnost pro politické elity země i v měnících se podmínkách.

³⁵ Petr FIALA, *Katolicismus a politika. O politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*, Brno 1995, s. 172.

³⁶ Na příkladu náboženských bratrstev provedl krátké srovnání rozdílného místa těchto náboženských institucí ve společnosti Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, s. 136n.

³⁷ ZUBER, *Osudy moravské církve II.*, s. 84: „Školství prodělalo v 18. století závatné proměny. Ještě roku 1750 bylo zcela v rukou církve, třicet let později jednoznačně v rukou státu.“

³⁸ CORNOVA, *Jesuiten als Gymnasiallehrer*, s. 161.

Akceptování tohoto diferencujícího přístupu k různým institucím označovaným jako církevní má zásadní vliv na pochopení pozice a jednání exjezuitů po roce 1773. Jimi zdůrazňovaná identita c. k. profesora či c. k. beneficiáta nebyla ničím vynuceným, ale představovala logické vyústění dosavadních vazeb. Stala se zároveň podkladem pro opětovné začlenění do společnosti, který stálo za to chránit vůči případným zpochybňování jejich statusu. Bude zde uveden příklad konstruování této vazby a identity v konkrétním sociálním prostředí.

Výše bylo ukázáno, jaký konfliktní potenciál představovalo formální a nejasné podřízení exjezuitů působících při svých bývalých chrámech farářům daného místa. V zásadě záleželo na lokálních podmínkách, na vyjednání podoby vzájemných vztahů. Poměr mezi světským klérem a bývalými jezuiti v Telči zatěžovala skutečnost, že rektor koleje měl do roku 1773 patronátní právo nad místní farou.³⁹ Zrušení řádu tedy představovalo jakýsi mocenský převrat v malém a pozice se nyní měla obrátit. Jen na základě tohoto konfliktního potenciálu je možné vysvětlit incident, ke kterému došlo v dubnu roku 1775 na místní faře. Kaplan, který fakticky zastupoval starého a nemohoucího děkana, k sobě předvolal exjezuiti, kteří působili dále jako kazatelé a zpovědníci u bývalého řádového kostela, aby jim přečetl výše zmiňované dvorské rozhodnutí o podřízenosti bývalých řeholníků svým biskupům. Následně se rozpoutala slovní přestřelka, při které kaplan exjezuitům dokazoval, že musí na základě tohoto dekretu kázat ve farním kostele, a že to není rozhodnutí jejich svobodné vůle. Exjezuité se ohradili a argumentovali starším císařským zákazem (z r. 1774) kázat v případě pobírání platu u jiného než bývalého řádového kostela. Nejde tolik o to, kdo měl v argumentaci pravdu. Celou událost je nutné číst jako pokus manifestovat mocenskou převahu nad bývalými řeholníky, možnost rozhodovat o jejich dalším osudu, Kaplan totiž vyhrožoval, že v případě jejich neuposlechnutí bude jejich počet v Telči omezen.

Klíčová je reakce exjezuitů. Ihned sepsali stížnost na chování kaplana, kterou zaslali jak olomoucké konzistoři, tak brněnskému guberniu. Zatímco první instituci záležitost pouze oznamovali a žádali o spravedlivé rozsouzení, u

³⁹ Popis událostí vychází z materiálů uchovaných v ZA, pob. Olomouc, ACO, H 8, kart. 5138.

státního úřadu čekali podle svých vlastních slov ochranu, a to před nátlakovým jednáním světských kněží na telčské faře. Jak v následujícím vývoji ukázalo, jejich sázka na státní moc se ukázala jako správná. Na místo byl vyslán jihlavský hejtman, který se postavil plně na stranu exjezuitů a označil jednání kaplana jako snahu podvádět „nejjasnější pokladnu“, a to využíváním státem placených (tedy nikoli penzionovaných) bývalých řeholníků jako levné pracovní síly. Dokonce navrhoval jakousi formu trestu pro ve sporu zúčastněné církevní představitele:

„Pokud nebude dán na místo tohoto děkana administrátor a kaplanovi úřady nedají omezení, pak nebude mít toto pronásledování [exjezuitských] kněží konce a povede k velkému pohoršení všech lidí ve městě.“

Státní úřady tedy plně převzaly argumentaci exjezuitů a děkan byl upozorněn guberniem, že nesmí exjezuity k žádné práci v duchovní správě nutit a má se řídit nařízenými panovnice. Děkan sám se poté obrátil na olomouckou konzistoř dopisem, ve kterém se netajil rozhořčením nad praktikami *patres*:

„A dále, co mě nejvíce bolí, je to, že svou stížnost proti mě i mému kaplanu – i kdyby byla oprávněná – nepřednesli nejdůstojnějšimu biskupskému úřadu, kterému hned po publikaci dvorského a konzistoriálního nařízení 11. tohoto [měsíce] přiznali svou plnou podřízenost, avšak postoupili tuto záležitost na místa méně kompetentní. A však z toho nemůže vyplývat nic jasněji, než že se utíkají z církevní subordinace a chtějí sebe i nás podříditi světskému rameni“⁴⁰

Úryvek výstižně charakterizuje znepokojení představitele farní správy nad vstupem politické moci do náboženského pole, kterým se snažili exjezuité využít pro obhajobu svých pozic, které byly zánikem řádu velmi oslabené; Exjezuité ovšem nečinili nic jiného, než dříve vídeňští jansenisté, kteří v boji proti Tovaryšstvu využívali podpory byrokratického pole. Tato kauza ukazuje, že podřízenost exjezuitů církevní hierarchii, jakkoli deklarovaná, byla naprosto iluzorní a zpětně dokládá faktickou nemožnost s nimi disponovat proti jejich vůli. Zdánlivě protikladné chování státních představitelů (podpora či zákaz působení exjezuitských kněží v pastoraci) mělo svou logiku: Hlavním cílem bylo, aby se stát stal rozhodčím mezi spornými stranami, aby se tedy projevilo jeho vlastnictví metakapitálu i v doposud autonomním prostředí.

⁴⁰ Tamtéž, dopis děkana Lipky z 23. 4. 1775.

Mezi konkurencí a kooperací: světský a řádový klérus versus (ex)jezuité

Vztah světských kněží k Tovaryšstvu vycházel z faktu, že velká většina z nich prošla jeho vzdělávacími a menší část i výchovnými (konvikty, semináři) institucemi. Tento vztah mohl být dále fixován v podobě členství v latinských kongregacích akademických kolejí, které nemuselo být, jak dokazují testamentární odkazy některých kleriků v jejich prospěch, zdaleka formálního rázu. Dá se předpokládat, že díky tomu pro ně představovali jezuité určitou autoritu, na kterou bylo možné se v mimořádných případech obrátit.⁴¹ Vůči části světského kléru navíc vystupovali jezuité jako patroni, kteří rozhodovali o obsazení příslušného benefícia, ale zasahovali například i do správy kostelních peněz. Naprosto unikátní byla situace na frekventovaných poutních místech Bohosudov a Svatá Hora, kde jezuité zaměstnávali světské kněze jako oltářníky za denní mši (30 krejcarů), stravu a drobné příspěvky. Za to byli příslušní kněží povinni vypomáhat se zpovídáním. Šalamounsky se tak podařilo obejít řádové předpisy, které zakazovaly přijímat mešní stipendia.⁴² Předpoklad pro intenzivnější vztah byl samozřejmě ve městech s řádovými kolejemi. Ve většině farních kostelů těchto měst členové Tovaryšstva kázali, zpovídali a celkově se jejich činnost kryla s fungováním často přetížené farní správy. Ze strany jezuitů je doložitelná snaha maximálně omezit třetí plochy, které vedly ve středověku ke sporům mezi faráři a žebravými řády (štolové poplatky, mešní stipendia), což se pravděpodobně většinou dařilo.⁴³ Na základě všech uvedených bodů je možné tvrdit, že v případě relace jezuité - světský klérus je možné mluvit o kooperativnosti a malém konfliktním potenciálu.

Existuje jeden podstatný důvod, proč je možné se domnívat, že zprávu o zániku jezuitského řádu nepřijali světští kněží v našich zemích s nadšením, a to nezávisle na jejich skutečnému postoji k němu. Představa stovek bývalých řeholníků s nejlepším vzděláním, nově vstupujících do duchovní správy, musela v každém nutně vzbudit obavy o možnost získat dobré farní obce. Nová konkurence navíc byla cítit bezprostředně po zrušení řádu, nikoli pouze

⁴¹ Příklad obrácení se faráře na českokrumlovské jezuitu v nejasné otázce magie viz Pavel HÍML, *Ďábel v síti byrokracie*, in: *Dějiny a současnost* 5/1997, s. 31-35.

⁴² SÚAr, EJ, kart. 55, i. č. 396.

v kariérních výhledech; bývalí jezuité mohli jako světští kněží pobírat mešní stipendia (zákaz zakladatele řádu, vydaný s ohledem právě na zkušenosti rozbrojů mezi faráři a řeholníky). Ty představovaly pro mnohé chudší kleriky, zvláště ve velkých městech, podstatný zdroj příjmů.⁴⁴

Postoj farářů měst, ve kterých existovaly řádové domy je charakterizován snahou zajistit působení bývalých řeholníků v jejich pastoračních funkcích. Panovala mezi nimi obava, že v případě výrazného omezení by úkony vykonávané dříve bezplatně jezuitu v jejich vlastních farních okrscích (zpovídání, katecheze, návštěva nemocných či vězňů) přešly na ně.⁴⁵ Zvýšila by se tak nutnost jejich nasazení, ovšem bez obdržení určitého finančního ekvivalentu, který by jim umožnil najmout si o kaplana více. To se též týká kázání a katecheze mládeže v některých farních chrámech, které, jak jsme viděli výše na příkladu Telče, v případě neexistence nadace ustalo - stát odmítal tímto způsobem financovat jejich provoz. Dřívější působení řádu v některých městských kostelech přitom vycházelo ještě z pobělohorské situace, kdy tak mělo být působeno na co nejširší vrstvy obyvatelstva, takže bylo v zájmu samotných jezuitů. Nakolik bylo nějak finančně honorováno, je těžké zjistit, protože konstituce řádu zakazovaly přijímat odměny za apoštolské působení. Ve dvou případech jsou doložitelné příklady pobírání desátků z vesnic, kterého se faráři ve prospěch řádu vzdali.⁴⁶ Toto číslo může být vyšší, protože díky zakazu nebylo možné stav vzájemné reciprocity písemně fixovat.

U řádů s pozemkovým vlastnictvím je možné v případě vztahu k jezuitskému řádu uvažovat o rozdělení podle řádové teologické tradice. Premonstráti a augustiniáni, vycházející společně z nauky sv. Augustina, se vymezovali vůči jezuitské podobě scholastiky. V habsburské monarchii i jiných

⁴³ Problémem bylo patrně současné užívání kostela jako řádového v případě Chebu, Českého Krumlova a Jindřichova Hradce.

⁴⁴ Z Chomutova pochází doklad, že exjezuité úplně rozložili dosavadní způsob financování dvou kaplanů, kteří byli placeni převážně díky mešním stipendiím, které nyní ale po zrušení řádu představovaly vítané doplnění příjmů pro bývalé řeholníky. SÚAr, EJ, kart. 64, i. č. 355.

⁴⁵ Doklady tohoto přístupu přinášejí relace farářů vypracované s cílem zjistit doposud vykonávané pastorační aktivity. MZA, B 1, kart. 774.

⁴⁶ V Olomouci kázali dva jezuité česky u dnes neexistujícího kostela Panny Marie n Předhradí, za což kolej pobírala desátky z vesnic Týneček a Hejčín, které jí zároveň patřily. ZA, pob. Olomouc, ACO, kart. 5137, relace faráře Himmera. Podobně pobírali znojemští jezuité desátky z vesnice Cítonice, kde působil řádový misionář.

zemích střední Evropy navíc usilovali o působení na teologických fakultách doposud monopolně držených Tovaryštvem, což byl dostatečný důvod pro konfliktní poměr.⁴⁷ Patrně nejznámějším kritikem řádu u nás byl opat premonstrátské kanonie Hradiska u Olomouce, Ferdinand Václavík.⁴⁸ Tento prelát již od konce čtyřicátých let usiloval o prolomení jezuitského monopolu a o možnost působení premonstrátů na teologické fakultě olomoucké univerzity.⁴⁹ Protijezuitský postoj tohoto muže byl založen na odporu vůči řádové morálce, podobně jako tomu bylo u jansenistů, s nimiž byl prostřednictvím agenta české cirkárie ve Vídni v kontaktu. V korespondenci s ním se už roku 1759 vyjádřil: „Pokud by dvůr odstranil jezuitu z vyučování, osvobodil by se od mnohých nebezpečných zásad, a to především od probabilismu.“⁵⁰ Je možné, že tento postoj oživila portugalská aféra řádu, která týž rok kulminovala. Vedle toho vytýkal Tovaryštvu machiavelismus, mamon nepravosti a zjištnost, tedy body, které se nacházely v repertoáru západoevropských kritiků řádu.

Doklady o konfliktním soužití s řády řeholních kanovníků před rokem 1773 je možné přinést i ze sféry duchovní správy. Ve Znojmě a Jihlavě byly fary spravovány premonstráty a z toho důvodu jezuité v těchto dvou farních chrámech vůbec nepůsobili. Místní děkané, kteří se zároveň stali představenými bývalých kostelů Tovaryšstva, se snažili využít radikální změny situace ve svůj prospěch. Znojenský děkan tak v roce 1776 v dopise guberniu navrhol, že tři zbožná bratrstva v tamním exjezuitském kostele jsou zbytečná a měla by ukončit svou existenci. Z toho důvodu ho samozřejmě není možné považovat za horlivého josefinistu, který předjímal budoucí vývoj, ale za někoho, kdo dostal možnost zbavit se nepříjemně pocíťované konkurence. Zaštiťoval se nařízením císařovny (patrně myšlen důraz na návštěvu farního chrámu), a tvrdil, že měšťané postupně přechází z exjezuitského bratrstva do farního. Navíc dokládal neoprávněnost jejich existence tím, že se odvolávaly

⁴⁷ V německé literatuře je známý příklad bavorských opatství, které se snažily po zániku řádu o monopolizaci výuky na gymnáziích i univerzitě, což se jim roku 1781 skutečně podařilo. MÜLLER, Universität und Orden, s. 182n.

⁴⁸ Václavík byl od roku 1762 direktorem teologických studií, což bylo postavení, které vedlo k ještě většímu vyhrocení konfliktního potenciálu. PRUCEK, Šest kapitol, s. 79.

⁴⁹ Podle zápisu v kronice olomoucké univerzity z 2. 10. 1748 měl tento prelát podat žádost týkající se tohoto předmětu ke dvoru. ZA, pob. Olomouc, UO, kniha č. 2.

⁵⁰ Rudolf HURT, Dějiny cisterciáckého kláštera na Velehradě 2, Olomouc 1938, s. 247.

(hlavně při svém udílení odpustků) na povolení jezuitských generálů, které je nyní neplatné. Premonstrátský děkan nakonec doporučoval zrušit jako „soukromé“ i pobožnosti konané ke cti jezuitských svatých.⁵¹

Vztah mnišských řádů s jezuitou byl zatížen odlišným způsobem (který ovšem může zároveň platit i pro řády řeholních kanovníků). Pro 17. století byla v celoevropském měřítku charakteristická obava z útoků ambiciózního Tovaryšstva na majetek či privilegia středověkých klášterů. Na část jezuitských fundací bylo opravdu využito jmění těchto institucí. Na Moravě se stal kolem poloviny 18. století předmětem nenávisti jezuita František Wissinger, poradce kardinála Troyera, který měl stát v pozadí jeho boj proti exempcím klášterních far z biskupské jurisdikce.⁵² V okamžiku zrušení řádu ovšem tyto obavy pravděpodobně opadly a ve vztahu k exjezuitům nestála v cestě žádná jiná, ideologická bariéra. Svědčila by o tom skutečnost, že tři bývalí představení dostali ihned po zániku řádu pozvání do kláštera těchto řádů: k cisterciákům v Oseku, ke křížovníkům na Hradiště sv. Hyppolita u Znojma a k benediktinům v Rajhradě.⁵³ Zde získal bývalý brněnský rektor Martin Raab pro sebe i svého sluhu „pohodlné bydlení“ v prelatuře, účastnil se náboženského života kláštera a několikrát kázal na svátek sv. Benedikta, tedy při nejvýznamnější slavnosti. Po své smrti byl pohřben *more benedictino* do krypty klášterního kostela.⁵⁴ Na cisterciáckém Velehradě našel útočiště malíř Ignác Raab. Z tohoto kláštera je navíc dochován zápis, ve kterém je ex post (1777) kritizována likvidace řádu, který byl od počátku „vynikající zbožností, učeností a působením v duchovní správě“.⁵⁵ V té souvislosti je vyjádřen stesk nad stavem tehdejšího světa, který měl být podle cisterciáků proniknut ateismem, deismem i tajným jansenismem, který měl usilovat o podkopání církevní hierarchie i mnišství. Změnu pohledu na jezuitský řád tedy provází strach ze ztráty vlastní autority a

⁵¹ Je zajímavé, že ačkoli byly návrhy (primárně) zaměřeny na ušetření kostelního jmění, na které gubernium tolik tlačilo, uvedený radikální návrh zůstal bez odpovědi a byl uložen ad acta. MZA, B 1, kart. 775, návrh děkana Todla z 15. 3. 1776.

⁵² HURT, Dějiny cisterciáckého kláštera, s. 247.

⁵³ Z výše uvedeného rozdělení starých řádů existuje jedna výjimka – v kronice kláštera augustiniánů v Brně je uvedeno, že u nich pobýval jako host opata od 12. 10. 1773 (tedy pět dní po příchodu komisařů) bývalý spirituál místní koleje Anton Körber, a to do roku 1776. Samotný kronikář bohužel ke zrušení řádu žádné stanovisko nezastává, pouze si všímá změny oblečení a nutnosti se vystěhovat z koleje. MZA, E 4, rkp. 41 I:6, fol. 4v a 8v.

⁵⁴ MZA, E 6, rkp. F b 9, nefol., zápisy k 6. 10 1773 a 15. 9. 1781 a rkp. F a 14, nefol., zápisy k 21. 3. 1774 a 1775.

⁵⁵ HURT, Dějiny cisterciáckého kláštera, s. 314.

postavení. Obavy byly oprávněné, protože krátce nato byl velehradský klášter zrušen.

Co se týče žebravých řádů, pro ně platí částečně to, co bylo řečeno výše pro světské kněze - také oni byli po roce 1773 poškozováni přijímáním mešních stipendií exjezuity ve svých příjmech.⁵⁶ Františkáni navíc přišli kvůli zániku řádu o almužny, které jim byly vypláceny. Na Moravě například jezuité věnovali pravidelně o určitých svátcích konventům sud piva či nechali svými robotujícími poddanými dovézt do kláštera dřevo.⁵⁷ V zápisech v klášterních kronikách nenajdeme zaujetí hodnotícího postoje. Pozornost je věnována hlavně nejbližšímu konventu a tomu, že se jezuité museli vystěhovat a začít bydlet mezi měšťany.⁵⁸

Vedle mužských klášterů je nutno zmínit duchovní doprovázení členek ženských řádů ve formě kázání, zpovídání a exercicií, což se týká hlavně voršilek, alžbětinek a celestinek, tedy kongregací, které postrádaly své mužské protějšky a také anglických panen, jejichž zakladatelka vycházela přímo z jezuitské spirituality.⁵⁹ Vazby na tyto řády zůstaly živé i po roce 1773 a výkon funkce zpovědníka či kazatele v kláštorech, které ušly josefinskému rušení, byl patrně mezi exjezuity prestižní; byl vždy vyhrazen starším kněžím. Na druhou stranu to svědčí o tom, že v rámci církevních struktur netrpěli jezuité nějakým zásadním stigmatem, které by jim jejich působení v pastoraci řeholnic znemožňovalo.

Jezuité a společnost v českých zemích

Otázka, jak vnímala společnost českých zemí událost zrušení jezuitského řádu, popřípadě jeho samotnou instituci a její členy, s sebou nese závažné heuristické, ale i metodologické problémy. První spočívají v omezených

⁵⁶ Znojemský děkan si stěžoval, že exjezuité přebírají stipendia chudým dominikánům, františkánům a kapucínům. MZA, B 1, kart. 775, i. č. 12, zpráva z 27. 5. 1775.

⁵⁷ Olomoucká kolej přispívala tamnímu františkánskému konventu o sedmi různých svátcích (ve třech případech františkánských svatých), brněnská o pěti a znojemská o dvou, přičemž tato poslední dovážela i 10 vozů dřeva. Žádost provinciála Elezeara Kinského z 8. 3. 1774, MZA, B 1, kart. 762.

⁵⁸ MZA, E 54, kniha č. 2, piaristé ve Strážnici si všimají rušení koleje v blízké Skalici a k listopadu 1773 zaznamenávají licitaci. Zápisy z 15. 10 a 21. 11. 1773.

možnostech jednoho badatele najít reprezentativní vzorek vyjádření určité sociální vrstvy k dané události a obtížích při vyhodnocení výpovědní hodnoty disparátních zlomků pramenů.

V průběhu bádání se totiž ukázalo, že velká část dobových výpovědí neobsahuje zaujetí hodnotového stanoviska konkrétního mluvčího, ale pouze konstatování různých událostí spjatých se zánikem řádu. Tato skutečnost nás neopravňuje k vynechání těchto pramenů z analýzy, ale spíše by měla vést k reformulování otázky. Skutečnost zrušení řádu je navíc ve své fakticitě i vnímání různými skupinami velmi komplikovaná a mnohvrstevnatá a její důsledky navíc nebyla pocítěny naráz v roce 1773, ale doznívaly za vlády Josefa II. (rušení misíí, bratrstev, reorganizace farní správy včetně exjezuitských kostelů apod.). Zaujetí postoje k reformám v druhé polovině bylo doposud hodnoceno převážně pod zorným úhlem vztahu k osvícenství, přičemž, pokud věc zjednodušíme, bylo automaticky vycházeno z předpokladu, že kdo stál na straně jezuitského řádu, stál na straně protiosvícenské a klerikální reakce. Tento přístup představuje hrubé zjednodušení dobové reality. Při hodnocení vztahu významného řádu a společnosti není možné opomenout důležitost ekonomických a sociálních aspektů, vedle kterých hrály „ideologické“ motivy často vedlejší roli či nebyly vůbec přítomné. Ty totiž v rámci většiny obyvatelstva spočívaly v zlomkovité recepci zpráv z různých částí Evropy při současné absenci domácích zpráv a komentářů, a jen těžko se dá předpokládat, že by někdo na jejich základě přestal navštěvovat jezuitské gymnázium nebo zpovědnici, či naopak pokračoval s hlubším církevně-politickým odůvodněním.

Metodologickým problémem tedy je, v jakých kategoriích recepce je možné vztah církevního řádu a jeho okolí vůbec analyzovat. Zdá se, že východisko představuje strukturalistické pojetí s důrazem na objektivní relace, které předcházejí jakoukoli sociální interakci a komunikaci. Vedle modelu sociálního prostoru, ke kterému se ještě níže dostaneme, je zvláště pro vytčenou analýzu vhodný koncept náboženského pole. Podle Pierra Bourdieu má náboženské pole - např. na rozdíl od pole intelektuálního - specifický charakter v tom, že skupina producentů v něm nemůže fungovat sama pro

⁵⁹ Specifickým případem je kázání a zpovídání u benediktinek na pražském hradě.

sebe.⁶⁰ Výsledkem je paradoxní situace: Ačkoli je masa laiků zbavena samostatného přístupu k náboženským statkům, které jim jsou distribuovány náboženskými odborníky, tito odborníci jsou na laicích závislí; pokud pomineme případnou ekonomickou závislost, musí klérus svůj monopol neustále legitimizovat a vycházet vstříc požadavkům svých klientů. Ač je možné v souvislosti s náboženským kapitálem mluvit o výrazné nerovnosti v jeho vlastnictví, obě skupiny (tedy s dostatečným i minimálním objemem tohoto zdroje) jsou na sobě závislé.

V rámci výzkumu raně novověkého evangelického duchovenstva se tímto problémem zabývala německá historička Luise Schorn-Schütte. Poukázala na to, že vztah mezi duchovními a jejich okolím je nutné nahlížet na základě střetu dvou souhrnů předpokladů a očekávání: Prvním bylo chápání vlastního stavu a úřadu (*Amtsverständnis*) u duchovenstva a druhý představovala očekávání státu, vrchnosti a církevní obce (*Funktionszuweisung*) kladená na klérus.⁶¹ Duchovní si pro sebe nárokovali z titulu svého úřadu autoritu k morálnímu hodnocení zbytku společnosti. Její laičtí příslušníci naopak disponovali normativně vymezeným obrazem duchovního pastýře, který musel být do velké míry naplněn, aby mělo působení kléru naději na úspěch. Kategorie vnímání a hodnocení působení duchovních byly tedy odvozeny od tohoto normativního vymezení, které se zároveň aktualizovalo v závislosti na zájmech a sociálním postavení recipientů pastorální péče.

Role sociální diferenciacce ve vztahu laici-klérus

Výrazným charakterem aktivního vnějšího působení jezuitského řádu byla jeho silná sociální strukturace, která určovala podobu, frekvenci a intenzitu jednotlivých činností. Při tom byl akceptován půdorys stavovské společnosti. Na základě toho se dají rozlišit zhruba 3 komunikační okruhy (krom výše zmíněného poměru v rámci duchovního stavu), ve kterých raně novověké Tovaryšstvo realizovalo svou pastorační a pedagogickou nabídku. Byla to

⁶⁰ BOURDIEU, Das religiöse Feld, s. 26 a 56.

⁶¹ Luise SCHORN-SCHÜTTE, Zwischen 'Amt' und 'Beruf': Der Prediger als Wächter, 'Seelenhirt' oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert, in: Luise Schorn-Schütte – Walter Sparr (Hg.): Evangelische Pfarrer. Zur sozialen

aristokracie, měšťanstvo a zbylé, nižší vrstvy společnosti. Pokud se vrátíme ke konceptu sociálního prostoru, tak můžeme toto dělení odvodit z pozice společenských skupin ve vztahu samotnému řádu. Zjednodušeně řečeno, v prvním případě je hlavní charakteristikou vzájemné relace panství, v druhém rovnost a ve třetím podřízenost.

V prvním okruhu je zastoupen panovnický dvůr a společenská špička - světské vrchnosti. Na klíčový význam vztahu k vládnoucím vrstvám poukázal už sám Ignác z Loyoly. Jenom díky podpoře nejmocnějších mohl realizovat své snahy, tedy podporu katolické reformy, konkrétním zájmem bylo založení kolejí a škol s dostatečnou dotací. V pozdější době hrály vztahy se společenskou elitou důležitou roli pro obhajobu získaných pozic a privilegií před nároky státní moci či episkopátu.⁶² Vedle této mocenské roviny je možné v rámci vzájemné relace vymezit rovinu pastorační a vzdělávací. Řádová nabídka se zde dá charakterizovat jako individualizovaná, a to hlavně v podobě osobního zpovědníka či hofmistra (domácího vychovatele). Přitom byli jezuitští představení připraveni ustoupit ze svých zvyklostí a přizpůsobit se požadavkům této cílové skupiny, takže kněží v těchto úřadech často pobývali mimo řádové domy, setrávali na jednom místě delší dobu než bylo obvyklé či přijímali finanční obnosy za své služby.⁶³ Zároveň byly přísně dodržovány stavovské rozdíly, např. v podobě oddělení šlechtických a neprivilegovaných chovanců v seminářích a konviktech, odděleného vedení exercicií či možnosti přihlížet bohoslužbě v oratoři.⁶⁴ Kněží ve službách společenské špičky byli, jak se zdá, pečlivě vybíráni, o čem svědčí poznámky v řádových katalozích, že dotyční se

und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 4.

⁶² Václav SCHULZ, Korespondence jezuitů provincie české z let 1584-1770, Praha 1900, s. 221, žádost jezuitů o podporu olomouckého biskupa Troyera vůči snahám o státní kontrolu nad olomouckým konviktem. Vedle toho v knize i doklady o snahu o protekci zemských úředníků při plánovaných studijních reformách Marie Terezie.

⁶³ Jedním z příkladů této strategie může být hrabě (jeden ze tří v Tovaryšstvu) Wilhelm Hartmann von Clarstein, který pobýval v Brně jako *operarius* a později jako superior polních kaplanů celých 33 let. Zároveň působil 16 let jako osobní kaplan paní von Wallner a za své služby od ní s dovolením rektora přijal nemalý obnos tisíc zlatých. Úroky z něho měly sloužit pro vydržování jeho vlastního sluhu (!). MZA, B 1, kart. 779, i. č. 24, dopis z 19. 1. 1774 s žádostí o další vyplácení úroků z uvedené částky.

⁶⁴ O častém navštěvování oratoře při bohoslužbách v jezuitském kostele píše v jedné ze svých relací jihlavský hejtman. MZA, B 1, kart. 775, i. č. 14, 5. 10. 1775.

hodí pro „působení mezi vznešenými“ (*inter nobilis*).⁶⁵ Někdy byli také šlechtického původu a museli perfektně ovládat příslušné vystupování a alespoň základy francouzštiny.

Druhý okruh působení řádu tvořilo měšťanstvo, které bylo řádovými členy vnímáno jako sociálně rovnocenná skupina. Zde hrála důležitou roli propojenost způsobená původem většiny jezuitů z této sociální vrstvy. Vůči předchozí sféře se dá mluvit spíše o skupinovém přístupu (bratrstva, kázání), který je ale propojen s individuálním osobním doprovázením podle potřeby (tzv. *dirigendum externorum in spirito*). Intenzivnější participace na jezuitské spiritualitě totiž vyžadovala určitý sociální status. Například ne každý si mohl dovolit účastnit se ignaciánských exercicií, protože za pobyt v příjemně zařízeném pokoji pražského exercičního domu s veškerým komfortem (služebnictvo, bohatá strava) měl dotyčný zaplatit jeden zlatý denně, což přesahovalo možnosti chudších obyvatel měst.⁶⁶ Podobně jako u předchozí, i v rámci této relace je možné identifikovat mocenskou či hospodářskou motivaci ze strany řádu, závislost byla reciproční. Dobré vztahy s městskými úřady výrazně posilovaly postavení řádového domu, bez ohledu na jeho zajištění právně platnou fundací vrchnosti či panovníka. Jeden z kněží, většinou zároveň preses zbožného bratrstva měšťanů, často navštěvoval nejpřednější obyvatele města (tzv. *conversator*). Podle svědectví již citovaného chomutovského kronikáře takto bylo možné získat nemálo finančních prostředků pro tamní kolej (pravda poškozenou slezskými válkami).⁶⁷ Svou roli zde také to, že pro vedení městských bratrstev byli vybíráni místní rodáci, kteří disponovali potřebnou sítí kontaktů a požívali tak

⁶⁵ Tato poznámka je u jezuitu barona Franze von Frankenberg, bratra pozdějšího primase Belgie, u Antona Wopperera z Vídně (*instituenda nobilem juventute*) a u Jana Zniovského, rytíře z Korkyně a Cholovic.

⁶⁶ Podle informačního letáku Kurzer Bericht von dem neu-aufgebauten Exercitii-Hausz auf der Neu-Stadt bei St. Apollinar in dem Wein-Garten Collegii Societatis Jesu bey St.Clemens (bez místa a roku vydání), WNB, sign. 1144-B, mohl exercitiant strávit v domě 5 či 8 dní, a, jak neopomněli jezuité zdůraznit, tak vysokou částku si účtují podle zvyku v románských zemích a proti své vůli.

⁶⁷ Neznámý občan Chomutova a absolvent tamního gymnázia si ve svých, již výše citovaných zápiscích poznamenal o presesovi městského bratrstva a chomutovském rodákovi Adalbertu Khernerovi: „Allein was hat er gemacht, dieses golte alles bei denen Grossen, und Capitalisten, alwo er täglich ware, und mit ihnen conversirte und durch diese Conversation vieles dem Commotauer Collegio zubrachte.“ Neznámý kronikář si také všimá v tomto případě řádové strategie k posílení tohoto komunikačního okruhu, totiž faktu, že navzdory tradičnímu střídání jezuitských kněží zůstával Kherner na svém postu 20 let., sign. 14 957, fol. 43v.

potřebnou důvěru nejen na základě svého kněžství.⁶⁸ Měšťané také tvořili nezanedbatelnou část zakladatelů kostelních či seminárních nadací.

Pravidlo individuálního přístupu v pastorační rovině se týká také měšťanských žen. Zvláště v životě panen a vdov mohl mít jezuitský kněz nezastupitelné místo. To se projevilo ve výše popsané kauze chomutovského ministra Antona Funcka, který využil svých konexí a poslal tajně před zrušením koleje k měšťanské vdově Anně Richterin truhly s věcmi. Ta nejprve při výslechu apelačního rady jakýkoli depot zapírala, později se pod tlakem výpovědí ostatních svědků přiznala a jako hlavní motiv svého lhaní uvedla skutečnost, že páter Funck byl její osobní zpovědník.⁶⁹ Zatímco bylo možné, aby se po zrušení řádu k měšťanské či šlechtické vdově exjezuitský kněz přímo nastěhoval, byly styky podobného druhu s ženami z nižších sociálních vrstev naprosto nemyslitelné.⁷⁰

Výrazný předěl existuje mezi řádovou nabídkou předchozím dvěma a třetí skupině, do které patřila naprostá většina obyvatelstva českých zemí (přes 85%). Skládala se z obyvatel vesnic, městské chudiny, služebnictva, vojáků, vězňů a obyvatel špitálů, z hlediska stáří pak z dětí a dospívajících. Rozdíl se projevoval nejen v odlišných metodách pastorace, ale také v prostorovém oddělení jednotlivých skupin obyvatelstva. Nižší sociální vrstvy se v jezuitských kostelech účastnily o nedělích a svátcích první ranní mše a samostatného ranního kázání (nazývané jako exhorta či v německé verzi jako *katechetische Anrede an die Dienstboten*), které bylo patrně jezuitskou specialitou.⁷¹

⁶⁸ Toto se dá dokázat pro polovinu kolejí: Brno, Cheb, Chomutov, Jičín, Klatovy, Kutná Hora, Opava, Praha - Nové Město, Znojmo, v Olomouci vedl místní rodák rekolekce urozených, v jiných místech sestávali místní rodáci kazateli.

⁶⁹ SÚAr, ČG Publ, kart. 1620.

⁷⁰ Doklady o bydlení exjezuitů u vdov pochází také z Chomutova, kde bylo ve vikariátním soupisu z roku 1775 zcela výjimečně specifikováno místo bydliště. Prefekt gymnázia Joseph Jungbauer měl bydlet u *Dominam Wishamerianam viduam*, profesor Joseph Kögler u *Dominam Welckerianam viduam*. SÚAR, APA, kart. 3517, vikariát Kralupy. Sám bývalý rektor Roslaw měl krátce po odchodu z koleje bydlet u dvou svobodných sester ve věku 40 let (*Wolframische Töchter*), které ho později navštěvovaly v jiném měšťanském domě. ČG Publ, i. č. 85/20, kart. 1635, výpověď sester Kathariny a Theresie.

⁷¹ MZA, B 1, kart. 774, i. č. 12. Znojmský děkan ve své zprávě (21. 4. 1774) o dosavadních jezuitských bohoslužbách tvrdí, že v žádném jiném kostele ve městě, než u jezuitů, není ráno pro služebnictvo kázáno. Specifická byla situace v Opavě, kde kázali jezuité česky u sv. Jana, nikoli ve svém vlastním chrámu sv. Jiří. Tuto zvláštnost vysvětloval opavský děkan tím, že toto kázání tam bylo kdysi přesunuto kvůli požáru řádového kostela a už tam bylo ponecháno, protože ve stejnou dobu přichází kvůli milostnému obrazu k jezuitům množství lidí a aby tak nebyl „rušen českým lidem příliv

Služebnictvo a vesničané museli navštěvovat bohoslužby za rozbřesku, aby se dopoledne mohli věnovat domácím pracím (příprava oběda, zajištění domácího zvířectva apod.).⁷² Do kostelních lavic na hlavní mši tak zasedli pouze měšťané a jim bylo také určeno téměř hodinové hlavní kázání. Oddělenými pastoračními aktivitami pro třetí skupinu byly také katecheze pro mládež, zvláštní bratrstva pro tovaryše a pro vesničany s uctíváním svatého sedláka sv. Isidora.⁷³

Druhým znakem pastoračního přístupu k této skupině je jeho masový charakter. O tom svědčí například zprávy kajících misionářů, podle kterých bylo na jedné zastávce trvajícím týdnem připravováno tisíc i více dětí k prvnímu přijímání a zpovědi.⁷⁴ Státní úřady po zrušení řádu kritizovaly jezuitskou zvyklost rozdávat dětem po ukončení katecheze bezhlavě „ubohé dřevorytiny“, tedy obrázky se zbožným námětem, místo aby byli odměněni věcnými dary (např. učebnicemi) pouze ti nejsnaživější a nejlepší.⁷⁵ O individuálním přístupu zde nemůže být řeč. Je to podobný jev známý z rekatolizace, kdy misionáři prezentují své úspěchy v podobě stovek obrácených; sám Balbín se v jednom dopise zmiňuje, že obrátil během krátké doby v kostele na žambereckém panství tisíc čtyři sta sedláků.⁷⁶

Tato extenzivní komunikace má navíc neskrývaný charakter disciplinace, která je z pohledu vyšších vrstev žádoucí, a která se stává v osvícenské debatě o roli kněze frekventovaným tématem. V rámci tradiční farní správy stála pastorační nejnižších vrstev obyvatelstva na samém pokraji zájmu, a tak zde řády měly možnost pro vyplnění prázdného místa.⁷⁷ V pobělohorském období v tomto směru nejvíce působili misionáři, kdy bylo

měšťanů a šlechty“. Jednalo se tedy nejen o etnickou, ale hlavně o sociální segregaci v rámci pastoračního působení. ZA, KÚ, kart. 658, sign. 15/37 c, relace děkana z 20. 12. 1777.

⁷² Podle jednoho pramene na toto ranní kázání měly docházet hospodyně se služebnictvem a selky s děvečkami a čeledíny z okolních vsí, které kvůli domácím pracím nemohou být přítomné pozdějšímu kázání, takže rozdělení přítomných v kostele by dostalo zajímavý genderový rozměr (přítomní na hlavní mši pouze mužského pohlaví). Tato záležitost by stála za to blíže osvětlit, uvedená zmínka je ale ojedinělá. SÚAr, EJ, i. č. 36, kart. 8, žádost městské rady Chomutova z 19. 11. 1776.

⁷³ O specifickém charakteru sedláckých bratrstev oproti kongregacím měšťanů viz KROESS, *Geschichte der Böhmischen Provinz II*, s. 809.

⁷⁴ SÚAr, EJ, i. č. 325, kart. 55, vyjádření vedoucího české kající misie Jana Gabriela.

⁷⁵ Tamtéž, vyjádření komise normálních škol z 9. 3. 1781 – „jako by ty ubohé dřevorytiny mohly přinést více, jak zdravý katechismus“.

⁷⁶ Jan P. KUČERA – Jiří RAK, Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře, Praha 1983, s. 396.

⁷⁷ MZA, B 1, kart. 774, sign. 12. Ve své zprávě o potřebě exjezuitských kněží pro svou farnost poznamenává uherskohradištský děkan, že by potřeboval kněze, který by katechizoval vesničany a navštěvoval vězně.

cílem přivedení zbylých protestantů ke katolické víře. Málo se ovšem ví, že vedle kontroly knih šlo také o vykořenění pověrečných praktik. Misionáři tak od „prostého lidu“ podle vlastního svědectví brali amulety k uzdravení dobytka, nalezení pokladu či ztracené věci a za to rozdávali „správné“ modlitební knížky.⁷⁸ Disciplinizačních efektů pastorační práce si byly vědomi měšťané, kteří trvali na potřebě zvláštního ranního kázání, určené vlastně k morálnímu apelu na jejich služebnictvo. V jednom případě dokonce chomutovská městská rada konstatovala, že „v současných, velmi nebezpečných časech potřebuje prostý lid domluvu kazatele více než kdy dříve“.⁷⁹ Moravské gubernium podpořilo žádost města Telče o potvrzení nadace pro dva ranní kazatele, kteří by jako jezuité kázali služebnictvu a sedlákům s tím, že podle oznámení radních musí po zániku řádu mnoho z nich odcházet bez zpovědi či vyslechnutí kázání, „což je ovšem proti snaze císařovny vymístit omyly a pověru“.⁸⁰

Dalším znakem komunikace s touto skupinou je odstup, který samozřejmě pastorační práce nevyklučoval, ale výrazně ji určoval. V zásadě byl obecnou normou pro přístup všech kněží k nižším vrstvám. To souvisí s distinktivním vymezením ideálu kněze vůči chování nižších vrstev, nebo, jak je v pramenech často používáno, chátř (Pöbel). Jedna z možností, jak označit chování kněze, které neodpovídá normě, bylo spojení „vést nezdvorný, neuhlazený život“, *inurbanam vitam agere*. Důraz byl tedy kladen na takový projev kněze, který odpovídal způsobům běžným v městském prostředí; tato sémantická vazba je výrazným příkladem souvislosti mezi (sebe)vymezením duchovních a měšťanským habitusem. Opakem vhodného chování bylo používání hrubých slov, hněvu a dalších nekultivovaných projevů, přisuzovaným právě „chátře“.⁸¹ Snaha udržet distanci mezi kněžími a nejnižšími vrstvami společnosti se projevila i po zrušení řádu. Krajští hejtmani se vyslovovali k otázce ubytování exjezuitských kněží v místech, kde museli opustit

⁷⁸ SÚAr, EJ, kart. 55, i. č. 325, vyjádření vedoucího české kacířské misie Jana Gabriela: „Od jednoduchého lidu bereme amulety a pověrečná znamení (k uzdravení dobytka a k objevení pokladů a ztracených věcí) a tyto každoročně vyměňujeme za tisíc dobrých modlitebních knížek.“

⁷⁹ SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36, žádost z 19. 11. 1776. V tomtož textu je uvedeno, že se několikrát stalo, že se lidé brzy ráno v kostele shromáždili ke kázání, ale žádný exjezuita se nedostavil. Kdyby se to ještě mělo opakovat, mohlo by údajně lekce dojít k pozdvižení lidu (*Tumultum Populi*).

⁸⁰ MZA, B 1, kart. 773, i. č. 12, žádost rady města z 22. 5. 1779.

⁸¹ Uvedené charakteristiky byly konkrétně použity kněžími pro chování exjezuity Kryštofa Jackela, který například mluvil o jiných duchovních urážlivě před sluhou a kostelníkem, kterého měl zároveň

rezidence, ale měli dále pokračovat v kázání či misích. V některých vesnicích v tom úředníci spatřovali neřešitelný problém, jako například v Opařanech:

„Tito exjezuité žijí ve vsi, kde není možné kromě [bývalé jezuitské] rezidence pronajmout nějaké slušnější bydlení, a zdá se ovšem přiměřenější důstojnosti kněze pobývat v samotě a tichu, než setrvávat uprostřed společnosti sedláků, vřavy sprosté chátřů a osob ženského pohlaví.“⁸²

Z hlediska samotných kněží představovalo působení na venkově problém, daný omezenou možností komunikace pro člověka měšťanského původu disponujícího akademickým vzděláním. Bývalý novic řádu a pozdější administrátor fary Jirny František Obstzirer, žádal roku 1784 duchovní komisi o přídavek ke svému nedostatečnému obročí, což zdůvodňoval mimo jiné potřebou opatrování knih. Jejich význam byl pro osamocené duchovního vnímán jako enormní:

„Konečně také [je třeba si opatřit knihy] kvůli ochraně sebe sama před jakoukoli zahálkou, neboť duchovní, zbavený na venkově jakýchkoli rozumných styků, může být sveden k nebezpečným prostopášnostem.“⁸³

Zcela specifický případ třetího druhu vzájemného vztahu je situace, kdy jezuité vystupují jako vrchnost.⁸⁴ Dominantní vystupování je pak založeno nejen na duchovní autoritě, ale i na pozici světského panství. Dá se to doložit na příkladu kuchařky z jezuitské panské rezidence v Běšicích, kde sídlil výše zmíněný prokurátor chomutovské koleje Joseph Parsch. Na dotaz vyšetřujícího úředníka, proč neoznámila členům rušící komise to, že prokurátor před nimi schoval peníze či nechal odvézt některé věci odpověděla, že se domnívala, že je to dovolené a hlavně, že Parschovi věřila a to podle vlastních slov „zvláště

několikrát slovně napadnout a urážet kvůli maličkostem.. MZA, kart. 774, i. č. 12, vyšetřování olomoucké konzistoře z 26. 5. 1775.

⁸² SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36, fol. 22. Podobný případ se dá doložit na poutním místě Tuřany.

⁸³ SÚAr, ČG DK, kart. 135, i. č. 84, žádost z května 1784.

⁸⁴ V tomto kontextu je nutné poukázat na fakt, že jezuité na v rámci vlastnictví panství nevystupovali jako sociální revolucionáři, ale plně respektovali dané sociální a hospodářské uspořádání, přičemž hlavním cílem bylo zajistit dostatečný výnos statků. Toto platí i pro latinskou Ameriku. Málo se například ví, že jezuité v Brazílii používali na svých plantážích na pobřeží otroky z Afriky, jejichž práci měly být financovány vnitrozemské misie. Zároveň nebyla indiánům ve vesnicích či redukcích vytvářena možnost jejich integrace do koloniální společnosti, takže jim zůstávala vyhrazena podřadná role vojáků, kteří bojovali v koloniální armádě proti svým soukmenovcům, či v případě žen role otrokyň nebo služek. Sebevětší stupeň spirituality indiánů nijak nezměnil jejich sociálně bezvýhodnou situaci. Viz Fernando Amado AYMORÉ, Marmor und Myrte. Grundlagen, Praktiken und Ziele der Jesuitenmissionen im kolonialen Brasilien (17. Jahrhundert), in: Meier, Johannes (Hg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, s. 331-339.

proto, že to byl můj pán a kněz".⁸⁵ Ve vzájemné komunikaci byla zachována zřejmá distance. Kolejní sluha na dotaz, zda si u něho prokurátor Parsch při zrušení řádu neschoval nějaké věci, odpověděl: „zdejší jezuité mi nikdy jako poddanému takové věci nesvěřovali“.

Šlechta

Vztah šlechty a jezuitů v českých zemích se v průběhu raného novověku zásadně proměnil. V období 16. a počátku 17. století byla vazba mezi řádem a katolickými vrchnostmi dána potřebou zajištění rekatolizace poddaných. Jezuité často pobývali v rezidencích svých dobrodinců a nemalá část šlechty se stala fundátory řádových domů či kostelů, kaplí, seminářů, škol, čímž byl vztah určitým způsobem fixován. Vedle toho hráli jezuité zásadní roli při výchově a vzdělání potomků z aristokratických rodin.

Všechny tyto vazby v 18. století se velmi oslabí, či přestanou hrát úplně roli. Většina rodů fundátorů vymřela (Rožmberkové, z Hradce, Slavatové, Oppersdorfové, Huertové, z Újezda). Z rekatolizačních aktivit v rámci šlechtických dominií přežily pouze dvě misijní stanice na Moravě, placené Lichtenštejny. Výrazný posun zaznamenala v průběhu 18. století původní fixace aristokracie na řádové školství - u bohatších rodů se jezuitské univerzity většinou úplně vytratily ze seznamu cílů kavalírských cest.⁸⁶ Několik jezuitů působilo v roli vychovatelů, ale až na Šternberky se jednalo o málo významné rody. Jezuité sice pozývali na různé slavnosti či představení představitele šlechty, ale to nebylo z důvodů jejich mecenášství, ale hlavní roli hrál vykonávaný úřední post (hejtman, zemský úředník). Na oplátku byli i členové řádu pozýváni ke šlechtickým tabulím, ale časté stěhování jednotlivých řeholníků bránilo vytvoření stálejšího vztahu. V zásadě se dá říci, že pro hlubší a pevnější vazby mezi šlechtou a jezuitským řádem v českých zemích chyběly v 18. století strukturální předpoklady.

Toto tvrzení je možné dokázat tehdy, srovnáme-li situaci u nás se situací v Polsku. Zásadní rozdíl oproti českému prostředí, který určoval podobu relace

⁸⁵ SÚAr, ČG Publ, kart. 1620, sign. 84/93, výslech Josephy Marianny Köpplin, podobně mluví i sluha v rezidenci Martin Richter, který tvrdí, že Parschovi věřil jako svému pánu. Druhý citát – výslech sluhy v koleji Josepha Richtera.

mezi šlechtou a jezuitu v této zemi, byl sociální původ jezuitů. Většina z nich pocházela z urozených kruhů, což při velkém procentuálním podílu příslušníků *szlachty* ve společnosti nijak nepřekvapí, ale někteří jezuité byli pokrevními svazky spojeni též s mnohými významnými magnátskými rody. Na nejvýznamnějších magnátských dvorech v průběhu 17. i 18. století často působil jezuita jako kazatel, zpovědník či teolog. Šlechtický charakter samotného řádu se projevoval v trvalém zájmu jeho členů o genealogii, heraldiku, vojenství a historii magnátských rodů, což samozřejmě naráželo na kladný ohlas z jejich kruhů. Na druhou stranu aristokraté fundovali též např. řádové knihovny či tiskárny, a naopak dobrodincům, kteří přispěli na vytisknutí spisu, byly dedikovány knižní tituly. Naprosto klíčové pro pochopení odlišného vztahu biskupů k jezuitu v našich zemích a v Polsku má skutečnost, že tamní představitelé diecézí pocházeli často z týchž magnátských rodů, které byly s řádem v úzkém kontaktu.⁸⁷

Velkým úspěchem polských jezuitů v 18. století bylo to, že se jim podařilo udržet vliv na šlechtu i v případě vzdělávacího procesu. Cestou k tomu bylo zakládání šlechtických akademií, ve kterých působili často nejznámější řádoví učenci. Pro srovnání: V Polsku existovalo šest těchto institucí v největších městech, v habsburské monarchii byla pouze jedna srovnatelná, a to vídeňské Tereziánum. Členové řádu ve šlechtických rodinách zároveň působili jako vychovatelé a doprovázeli dospívající aristokraty na jejich cestách do západní Evropy. Toto vše se výrazně projevilo po zániku řádu: Bývalí řeholníci se velmi často přesunuli do sídel těch, které dříve vychovávali. Posléze vydávali panegyrické či genealogické spisy, přičemž publikační činnost odpovídala aktuálním politickým zájmům dobrodince. Jinou možností ocenění služeb byla prezentace na patronátní faru příslušného šlechtice.⁸⁸

Absence pevnějších vazeb na šlechtu v českých zemích se manifestovala po roce 1773. V zásadě je zde v otázce hodnocení řádu v očích aristokracie možné, byť bez znalosti většího množství empirického materiálu, konstatovat

⁸⁶ Jiří KROUPA, Mikulovské a evropské kořeny josefinismu, in: Studie muzea Kroměřížska 1979, s. 59-69.

⁸⁷ Jarosław KURKOWSKI, Historycy jezuitcy w kręgu mecenasów magnackich (XVIII w.), in: Irena Stasiewicz-Jasiukowa (ed.), Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej obojga narodów i pod zaborami. Kraków – Warszawa 2004, s. 493-509.

⁸⁸ Tamtéž, s. 501, příklad jezuitu Kazimíra Kognowského (1746-1825), který se po zrušení řádu přenesl na dvůr magnátského rodu Sapiehů a napsal jejich historii.

něco podobného, co platilo pro chování biskupů k bývalým řeholníkům: postoj chladné odměřenosti spojené s individuálním přístupem. Znamky otevřené podpory, ocenění či projevů přízně byly velmi řídké. Útočiště u vrchnosti se dostávalo pouze vlastním příbuzným, tedy v případě, kdy byl sám exjezuita šlechticem.⁸⁹ Jiným způsobem obdarování významných členů řádu, který je znám z okolních zemí, tedy udělení benefícia, které ovšem u nás téměř není možné pozorovat.⁹⁰ Určitý nezáměr mohl mít i své pragmatické důvody: Postižení, tedy exjezuité, nebyli bez prostředků a v opravdové nouzi, ale stát se zavázal k jejich doživotní podpoře. Na druhou stranu tento přístup není provázen nějakou diskriminací. Mladší exjezuité neměli problém najít místo vychovatele v aristokratické rodině, a to včetně těch nejbohatších (Fürstenberkové, Schwarzenberkové, Kinští). Pro exjezuity platil pro udělení obročí stejný předpoklad jako pro světské kněze, tedy nutnost působit delší dobu v pomocných kněžských funkcích či jako dvorní kaplan na statcích patrona. V obou případech platí, že intenzivnější vazbu na šlechtice je možné soustavně vytvářet až po zániku řádu (Cornova - hrabě Lažanský, Strnad - hrabě Kinský, Dobrovský - Nosticové).

Ve vztahu šlechty a jezuitů v 18. století je nutné poukázat ještě na jednu výraznou změnu oproti předchozímu období, která se týkala duchovního doprovázení šlechtických vdov. To patřilo mezi tradiční pastorační aktivity řádu, přičemž se tato skutečnost stala předmětem kritiky, včetně známých tajných předpisů (*Monita secreta*), kde je jí věnována velká pozornost.⁹¹ V každém případě odkazy bohatých žen umožnily založení řádových domů v Uherském Hradišti, Telči, Košumberku, Golčově Jeníkově, Staré Boleslavi a Bohosudově.⁹² V průběhu 18. století ovšem dochází k tomu, že místo zpovědníka je v případě ovdovělých šlechticů vytlačováno osobním lékařem,

⁸⁹ Jedinou výjimku představuje bývalý regent březnického semináře Franz Brzezowsky von Pirkenfels, kterého si ovdovělá hraběnka Kolowratová pozvala jako svého zpovědníka na tamní zámek. V jiném případě, kdy nabídl hrabě Šternberk útočiště bývalému ministru novoměstské koleje v Praze Antonu Frantzovi, hrála zásadní roli skutečnost, že tento jezuita u něho dříve osm let působil jako hofmistr a kaplan.

⁹⁰ Oba bývalí představení bavorské a rakouské provincie obdrželi brzy po zániku řádu velmi výnosná benefícia. Obročí pro bavorského exprovinciála zajistila jedna hraběnka, přívrženkyně řádu. VAN DÜLMEN, *Aufklärung und Reform*, s. 48; HABERZETTL, *Die Stellung der Exjesuiten*, s. 114.

⁹¹ DUHR, *Bajky o jesuitech*, s. 77n; *Monita secreta*, kap. 6 „Jak lze bohaté vdovy získat pro Tovaryšstvo“ a kap. 7 „Jak je možné si zachovat přízeň vdov a rozhodovat o jejich jmění“.

⁹² T. Václav BÍLEK, *Statky a jmění kolegij jesuitských, klášterů, kostelů a bratrstev a jiných ústavů v království Českém od Josefa II. zrušených*, Praha 1893, s. 25, 23, 48, 60, 73, 87n a 118.

který byl pro vysoce postavené ženy podobně jako dříve kněz jediným mužem mimo rodinu, se kterým mohly vést intimní rozhovory.⁹³ Tento významný posun je doložen hlavně pro Francii, ale stačí si vzpomenout na enormní roli osobního lékaře Marie Terezie Gerharda van Swieten. Ztráta monopolu na přízeň ovdovělých příslušnic aristokracie se ovšem pravděpodobně projevila i v českých zemích, což je možné doložit na jednom případě. Ačkoli po roce 1773 žila na telčském zámku vdova, hraběnka Podstatská-Lichtenštejn, bývalí řeholníci k ní neměli přístup; nejbližší osobou jí byl její lékař, který nebyl podle exjezuitů jim samým zrovna přátelsky nakloněn.⁹⁴

Měšťané

Třetí stav ve městech byl aktérem, který byl zánikem řádu dotčen nejvíce. Málokdy ovšem zaznamenávají městské či měšťanské kroniky hodnotící postoj jejich autora tak, jak je tomu v případě kroniky klatovské rodiny Šebestovy:

„Léta 1773 dne 16. octobris stalo se vyzdvižení slavného řádu tovaryšstva pana Ježíše takovým způsobem. Přijel pan vikarius a voba páni krajský hejtmani, kterým byly všechny statky odevzdány. Pak kostelní věci všecky a celej kolej, ktorej potom s kněžma se dostal pod moc velebného pana děkana Langra. Byly však spíše ze svých sukní slečeny a oblečeni tak jako světský kněží. V jejich kostele všecky ceremonie odbejvali světský kněží, neb jim všecky ceremonie odňaty byly, jako záповeď, kázání, velký mše krom malý mše sv. sloužiti povoleno bylo, nad čím velkej zármutek lidé nesli. Nesměl se žádněj ptát, proč by to bylo.“⁹⁵

V úryvku se mluví o zapovězení pastoračních činností exjezuitům, což se týkalo pouze krátkého období po zveřejnění breve. Z toho důvodu je

⁹³ Michael STOLBERG, *Homo patiens. Krankheits- und Körperwahrnehmung in der Frühen Neuzeit*, Köln 2003, s. 94.

⁹⁴ MZA, B 1, kart. 773, stížnost exjezuitů z 16. 1. 1776. Lékař jménem de Haag (Maag?) byl patrně západoevropského původu.

⁹⁵ Antonín ROBEK, *Městské lidové zdroje národního obrození*, Praha 1977, s. 46. Ojedinelý je případ hodnocení události z pera benešovského měšťana Karla Ulrycha, tedy obyvatele lokality, kde jezuité přímo nepůsobili: „Roku minuleho 1773 byli sou páni patery jezovité menovaní s klášterů ven vysláni skrze poručení nejosvícenějšího císaře našeho Josepha a papeže našeho římskeho s celé jak slyšáno bylo císařský osady, co ale za příčinu z nás sprostějch lidí věděno bylo jest nesnadno, nebo žádný náležitě pravdy dověděti se nemohl. S Prahy, ze Stareho Města a z Noveho a z Malé Strany, kdešto študenti do škol chodili, taky pryč po farářích a jinejch místách se rozjítí museli a nic sebou vzítí nesměli, ani uzlíček, jen toliko breviář a hůl, ostatně všecko v klášterích zanechati sou přinuceni byli a museli, a to bylo die 16. Octobrii. Bože dej bychom nic víc takoveho neslyšeli, nebo to ukrutně lidem líto a strašlivo se býti zdálo, a že již všecko se naopak děje sobě povídali.“ Milan BAŠTÁŘ (ed.), *Zápisky Karla Ulrycha – staronový pramen k nevolnickému povstání na Konopištsku roku 1775*, in: *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 17 (1976)*, s. 16.

pravděpodobné, že zápis byl učiněn bezprostředně pod dojmem události, pro což by svědčila i přesná datace, která u ostatních kronikářských záznamů výrazně kolísá. Onen „zármutek“ obyvatel města se váže ovšem právě na působení jezuitů v jejich funkcích, nikoli na zánik řádu jako takového; tato skutečnost je pro pochopení postoje měšťanů naprosto rozhodující. Zaujetí vlastního stanoviska bylo totiž běžné až v situaci, kdy došlo k zásahu do zájmového pole konkrétních obyvatel města. Ten ovšem nemuselo nutně zrušení Tovaryšstva představovat. Mnohem více vyprovokoval městské elity k vyjádření názoru zánik institucí dříve s řádem spjatých, jako škola, seminář, různé pobožnosti. Z tohoto pohledu tak byla likvidace řádu činnost trvajících až do roku 1785, tedy zakončení činnosti zbožných bratrstev a konec působení exjezuitů v jejich bývalých chrámech.

Ve městech, kde se nacházely koleje, byl řád s daným sociálním prostředím nejvíce funkcionálně propleten a jeho činnosti byly vnímány jako nepostradatelné. Samotná kolej představovala zvláště v menších městech pro mnohé řemeslníky a obchodníky důležitý hospodářský činitel. V tomto případě došlo ovšem po nějaké době k náhradě vítaných zákazníků - budovy dostaly nové obyvatele, v nejčastějším případě vojáky. Mnohem citlivěji se dotkly příslušných městských organismů reformy Marie Terezie, při nichž bylo zrušeno osm bývalých jezuitských gymnázií. A to zdaleka nejen kvůli skutečnosti, že se tím ztížila možnost studia pro potomky měšťanů. S fungováním latinské školy byla spjata existence semináře pro chudé studenty, jejichž povinností bylo obstarávat hudbu v kostele. Vydržování hudebního sboru místo seminaristů, který by zajistil stejnou úroveň muzikální produkce jako za existence řádu, by si město nemohlo v žádném případě dovolit. Provoz na kůru se totiž netýkal pouze hlavních mší, figurálně byly také prováděny litanie i nešpory, tedy odpolední pobožnosti a hudební doprovod využívala pro své aktivity také měšťanská bratrstva.⁹⁶ Lesk bohoslužeb ale také velmi těsně souvisel (alespoň v myslích současníků) s úctou k mariánskému milostnému obrazu či k ostatkům svatého patrona města, ke kterým putovali poutníci ze širokého okolí.⁹⁷ Je

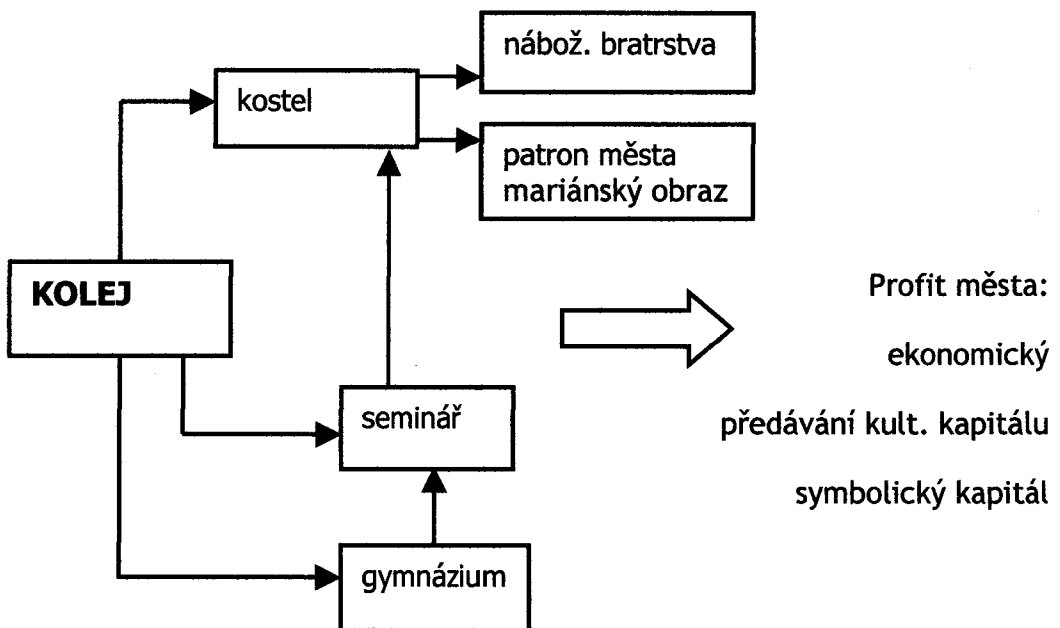
⁹⁶ MZA, B 1, kart. 773, i. č. 12, zpráva jihlavského děkana z 6. 4. 1774, ve které je uváděna výše příspěvků zbožných bratrstev na nástroje seminaristů.

⁹⁷ Explicitně je propojení hudby a tím dodaného lesku slavnosti například uvedeno ve zprávě znojemského děkana z 10. 5. 1776, kde zmiňuje svátky městského patrona sv. Olympia a Božího těla, které se konají v exjezuitském kostele. MZA, B 1, kart. 775, i. č. 12.

jasné, že tito lidé neodcházel z města ihned po uspokojení svých náboženských potřeb, ale jejich přítomnost se stala ryze hmotným přínosem pro samotné měšťany. I ti ovšem vnímali důležitost vlastního přímluvce a požadovali pokračování zavedených pobožností, protože jejich komunity měly díky tomuto uctívání získávat „mnohé milosti“.⁹⁸

Funkce jezuitského řádu z hlediska příslušných měst byla tedy velmi komplexní a přinášela zisk hned v několika oblastech: Ekonomický kapitál díky ušetření výdajů na vzdělání ve vzdálené lokalitě, přítomnosti studentů, přílivu penitentů a poutníků ve významné svátky. Vedle toho přinášela přítomnost *patres* také zvýšenou prestiž města díky péči o vlastní specifický kult a díky tomu, že je sídlem vzdělávací instituce. Vzájemné zřetězení jednotlivých komponentů vazby měst na řádové instituce blíže dokumentuje následující schéma.

Obr. 3. Vztah jezuitská kolej - město



Právě díky uvedené propojenosti je možné pochopit argumentaci městských rad, zaměřenou většinou na zachování gymnázia, která zahrnuje i uvádění přílivu poutníků z okolních obcí. Zásah do jednoho článku zavedené struktury totiž nevyhnutelně vedl k jejímu narušení, které ohrožovalo celé její

⁹⁸ Znojenská městská rada žádalo o možnost ponechání „nádherného“ procesí ke cti sv. Olympia, patrona města, díky kterému „získali mnohé milosti“ a pokračování pobožností jim proto „leží na

fungování, přičemž její obnovení by vždy předpokládalo výraznou finanční spoluúčasť obyvatel města. To se dá ukázat na příkladu následující žádosti, která v sobě ve zkratce spojuje dva na první pohled nesouvisející elementy - školu a kult Panny Marie (tj. pouze dva krajní body předchozího grafu). Městská rada Klatov se již na podzim 1773 snažila předejít zrušení tamního gymnázia (to bylo 1777 přesunuto do Písku) a žádala státní úřady o jeho zachování. Základní odůvodnění představovala obava, že by tím došlo k úbytku ctitelů Panny Marie mezi rodiči studentů, kteří dříve hojně přicházeli do města.⁹⁹ Tuto a podobné žádosti není možné chápat jako substanciální projev „barokní“ zbožnosti, ale jako kalkul vycházející ze strukturních předpokladů, který ovšem zahrnoval vedle ekonomického kapitálu i symbolické složky.

To se dá dobře ukázat na příkladu Uherského Hradiště. Jihomoravské město se snažilo několika suplikami zoufale zachránit gymnázium před jeho zrušením a později bojovalo za jeho obnovení. Přitom bylo poukazováno na skutečnost, že část měšťanů mělo díky škole zaručenou obživu. Jejím zánikem zároveň měli rodiče přijít o možnost zabezpečení výchovy, protože prý nemají dostatek prostředků na to, aby je mohli živit v jiných lokalitách. Hlavní újma byla ovšem spatřována v tom, že jejich město bylo postiženo stejně jako malá městečka, jako třeba Stará Voda v Jeseníkách, kde byla ukončena činnost piaristického gymnázia. Šlo tedy o symbolický kapitál („je zasažena čest královského města“) v souvislosti s postavením královského a krajského města, které si chtělo udržet jednu z důležitých distinktivních znaků vůči ostatním obcím. Zánik vzdělávací instituce, která přispívala k prestiži města, měl způsobit pobouření měšťanů, kteří v ortelu viděli neoprávněný trest panovnice.¹⁰⁰

Další příklad funkcionálního propojení řádu a lokality nabízí Jičín, jehož obyvatelé se po roce 1773 obrátili na pražské gubernium hned několika žádostmi. Poslední pochází z roku 1780 a je jakýmsi shrnutím negativních

srdci“. MZA, B 1, kart. 777, žádost z 20. 12. 1773.

⁹⁹ SÚAr, EJ, kart. 108, i. č. 13, žádost z 26. 10. 1773.

¹⁰⁰ MZA, B 1, kart. 664 a 773, žádost z 27. 4. 1776. Žádost o obnovení se snažili podpořit tím, že by úřad profesorů mohli zároveň vykonávat exjezuitští kazatelé. V tomtéž dokumentu se nachází zmínka o německém kázání, které mají dále konat exjezuité či „znovu obnovení jezuité“. Není jisté, zda je to odraz udržovaných nadějí na návrat starých časů, každopádně je to jediná narážka na možnost znovuoobnovení řádu v rámci pramenů státních komisí. Zajímavé argumenty pro ponechání tamního

následků zániku řádu pro město. Jičín byl jedinečný tím, že zde Albrecht z Valdštejna založil velký seminář pro chudé studenty. Toto nadání zůstalo platné i po smrti zakladatele a stalo se magnetem pro synky z poddanských měst a městeček z podhorské oblasti, sahající až k samým hranicím se Saskem a Slezskem. V rámci Čech zde bylo nejvíce nadačních míst po pražském semináři sv. Václava, počet seminaristů překračoval stovku. Z této perspektivy mělo zrušení jezuitského řádu a později s ním spjatých jednotlivých zařízení (seminář, gymnázium) podle městské rady katastrofální účinky. Ty se ještě prohloubily stále menším počtem působících exjezuitských kněží, za které nepřicházela náhrada. Rada poukazovala na stav, kdy zbylí exjezuitští kněží nejsou schopni pro nemoc splňovat předepsané úkony, světský klérus (děkan a jeho dva kaplani) jsou plně vytiženi. Tisíce lidí, kteří na základě svých zvyklostí přicházejí z okolí k milostnému obrazu Panny Marie proto „nemohou najít možnost vyzpovídat se jako dříve a odcházejí s prázdnou“. Město tak přicházelo o roli přirozeného centra pro okolí, protože jeho atraktivita se spoluzakládala i na kvalitách poutního místa. Radní shrnují přesvědčení o jasných negativech opatření po roce 1773 slovy: „Jsme velmi zarmouceni v záležitosti časných statků, a to hned na začátku zrušením jezuitského řádu a na to bohužel následujícím semináři [...]; nyní kvůli nedostatku zbožných lidí dochází k velkému ohrožení našich příjmů takovým způsobem, že se někteří měšťané nacházejí v nejbídnějším situaci.“ K neúspěšné žádosti se přidal i místní děkan, který měl zájmy na doplnění řad exjezuitských kazatelů.¹⁰¹

Po zrušení řádu se některé městské rady aktivně snažily zajistit další pokračování pastoračních aktivit exjezuity či jinými kněžími. Hlavní premisa

gymnázia předložila telčská městská rada, podle které do města chodí k výuce latinské a české (!) řeči i studenti z přilehlých oblastí Rakouska, a že odchodem studentů bylo město velmi postiženo.

¹⁰¹ SÚAr, EJ, kart. 11, i. č. 36, žádost z 28. 11. 1780; z roku 1777 při rušení gymnázia: tamtéž, kart. 108, i. č. 15, kde je také konkrétně argumentováno pro zachování gymnázia. Studium na gymnáziu mělo umožnit kariéru duchovního, lékaře, právníka či úředníka spoustě měšťanských synů. Zároveň radní poukazovali na význam této instituce pro široké okolí slovy, že „jednoduchý horský lid musí být v tomto století kultivován“. Podobným způsobem se v roce 1777 obrátil na císařovnu s prosbou o zachování českokrumlovského gymnázia kníže Schwarzenberg i samotní měšťané. Podle argumentace knížete byl Český Krumlov jediné město v širším okolí s gymnáziem a seminářem, a do latinské školy posílali své děti rodiče místní i úředníci a majetnější lidé z okolí. „Díky tomuto přílivu byl Český Krumlov pocítán mezi nejlepší česká municipiální města.“ I další body argumentace se podobají výše uvedeným: „Měšťané ušetřili a navíc získali prostředky díky ubytování cizí mládeže, která čítala až 300 studujících po celý rok, nemluvě o těch, kteří se zde kvůli studentům zastavili během roku.“ Měšťané konstatovali, že „studia humaniora“ v jejich městě „se nacházely 186 let neustálém rozkvětu“. HHStA, KFA, kart. 73, fol. 254v a 295.

vždy byla, v nich pokračovat, a to nikoli kvůli plnění panovnického nařízení, ale hlavně s ohledem na samotné zájmy města. To se projevilo zvláště tam, kde kázali jezuité ve farním chrámě a kde nebyly přítomné žádné jiné řády. Už v lednu 1774 se městská rada Chomutova pokusila řešit situaci, kdy odchodem některých exjezuitů ustaly určité pobožnosti či kázání v děkanském chrámu, k jejichž výkonu bylo Tovaryšstvo zavázáno ve fundační listině. Byl proto vypracován rozpis bohoslužeb, neboť, jak radní neopomněli zdůraznit, exjezuité nedodrží subordonaci a mši si každý slouží podle své vůle.¹⁰² Podobným způsobem rada hájila své zájmy v případě měšťanského konventu (pobožnosti) ve 12 hodin každou neděli v kapli radnice.

Svůj význam mělo působení jezuitů i ve větších městech, kde existovaly jiné kláštery. Zde se totiž *patres* zaměřovali vedle zmíněných specifických kázání pro nižší vrstvy také na pastorační jazykových minorit. Ty se snažily pro sebe ubránit možnost pastorační služby ve vlastním jazyce, většinou úspěšně. V Uherském Hradišti a Kutné Hoře představovali kněží Tovaryšstvo jedinou možnost kázání či zpovídání v rodné řeči pro tamní německé komunity. V bývalém hornickém městě tak mělo německá kázání v chrámu sv. Jiří navštěvovat na 200 lidí „německého národa šlechtického i měšťanského stavu“.¹⁰³ Na druhou stranu zajišťovali jezuité jako jediní kázání pro česky mluvící lid v Znojmě, Opavě a Litoměřicích, kde se ale česky kázalo i ve farním kostele. V Praze navíc klementinská kolej zajišťovala duchovního pastýře pro tamní italskou komunitu, která se sdružovala ve vlastním bratrstvu. Specifická byla vazba cechu pražských zlatníků na tutéž kolej, kteří v ní měli vlastní kapli sv. Eligia. Jim byl řád na základě privilegia Rudolfa II. povinen sloužit mše a po zrušení řádu usilovali o pokračování této zvyklosti, kterou by údajně nebyli schopni zaplatit. Tomu můžeme věřit jen těžko; nezachovala se odpověď, která by ukazovala, zda si to mysleli i státní úředníci. Na svých panstvích často

¹⁰² SÚAr, EJ, kart. 64, i. č. 355.

¹⁰³ „Deutscher Nation sowohl vom Noblese als auch bürgerlichen Stande, Kaufmänner, Handwerker, Gesellen.“ ČG EJ, sign. 212, kart. 49. Působení německy mluvících kněží ve smíšených oblastech bylo považováno elitami za žádoucí. Vratislavský biskup obhajoval zachování německých kázání exjezuitů v Těšínském kostele těmito slovy: „Da auch das gute Predigen zur Aufnahme der jetzt überall so hoch getriebenen deutschen Sprache gehöret, daselbst noch besonders, wie vorhin, ein deutscher Prediger notwendig beibehalten werden müste.“ ZA, kart. 658, sign. 15/36-1, dopis z 30. 4. 1774. Biskup tím reagoval na zprávu těšínského duchovního komisaře, podle kterého nebylo nutné dále německy kázat.

zajišťovali jezuité bohoslužby o některých svátcích u filiálních kostelů, tedy tam, kde farní klérus přímo nepůsobil.¹⁰⁴

Jezuitská popularita

Popsaná funkcionální provázanost řádu a organismu města ještě nic neříká o tom, jak jeho obyvatelé o jezuitech smýšleli. Dá se říci, že jezuité byli v rámci svého pastoračního působení populární? Tato otázka nutně vede předpokládá vyjasnění, na základě jakých ukazatelů by se to dalo zjistit. Zvláště u nižších vrstev společnosti jsme odkázáni na nepřímé doklady. Na čem se prameny jakékoli provenience shodují, je skutečnost, že jezuitské chrámy, které představovaly hlavní místo komunikace Tovaryšstva s nejširší veřejností, byly velmi hojně navštěvovány. To uvádějí i protivníci řádu ve dvorské komisi, jak bylo vidět v předchozí kapitole, kdy bylo odkazováno na *genio populi*, který znemožňuje svatostánky patřící řádu zavřít. Podobným způsobem o popularitě jezuitských chrámů mluví i jednotliví biskupové českých zemí, kteří ji vysvětlují hlavně mariánskou zbožností (milostné obrazy, svátky).¹⁰⁵ Jezuity vnímali hlavně jako pestré doplnění běžného farního provozu.¹⁰⁶ A konečně nejkonkrétněji se o popularitě řádových kostelů vyslovovali faráři daných míst. Při tom je poukazováno na množství lidí, kteří k jezuitům proudí i z dalekých míst. Jedinečné je svědectví uherskohradištského děkana, podle kterého o svátcích do jezuitského chrámu „proudí velké zástupy až od uherských hranic“.¹⁰⁷ Na základě těchto svědectví můžeme uznat, že realita tisíců návštěvníků kostelů či komunikantů uváděná v *litterae annuae* není pouze

¹⁰⁴ Jedním z takových míst byly Bohutice, ves patřící znojenské koleji, která byla přifařena k nedalekým Olbramovicím. Za existence řádu byla třikrát ročně v tamním kostele jezuité sloužena mše. Ovšem, jak později napsali představitelé obce, „od časů pomínutých pátrův z Tovaryšstva Ježíšova v chrámu páně bohutickém mše svatá ani od domácích, tím méně od cizích duchovních sloužena nebyla“, protože farář na tento zvyk nechtěl přistoupit. Situaci se rozhodl řešit správce panství, který si pozval čtyři žebravé mnichy, kteří odsloužili mši, pronesli kázání a vesničany vyzpovídali. Olbramovický děkan správcovo jednání kritizoval jako překročení pravomocí, protože řeholníci neměli jurisdikci; působení jezuitů na vlastních panstvích se opíralo o svobodu danou biskupem, podle které mohli udělovat svátosti kdekoli. MZA, B 1, kart. 775, i. č. 14, relace z 3. 5. 1777.

¹⁰⁵ V dopise olomouckého biskupa z 6. 12. 1773, ve kterém se na základě dobrozdání dvou komisařů vyjadřoval k potřebě kněží v exjezuitském chrámu v Opavě bylo konstatováno, že do chrámu „přichází množství křesťanů, také z pruské části, k milostnému obrazu Panny Marie, a každý rok je počítáno 60, 90 i více tisíc komunikantů“. ZA, KÚ, kart. 658, sign. 15/36-1.

¹⁰⁶ SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36, dopis královhradeckého biskupa z 13. 12. 1773, kde zmiňuje, že bohoslužebné aktivity v tamním jezuitském kostele nebyly nikdy vnímány jako konkurující katedrálnímu kostelu.

¹⁰⁷ MZA, B 1, kart. 774, i. č. 12.

konstrukce řádové propagandy. Co tedy přivádělo ony „zbožné“ do řádových kostelů?

První věc, kterou je nutné v této souvislosti zdůraznit, je bohatství jezuitských chrámů. Už rušící komisaři poukazovali na to, že ty jsou vybaveny takovým záduším, jaké má málokterý farní kostel v zemi.¹⁰⁸ Bohoslužebný provoz v jezuitských kostelech byl velmi nákladný - výdaje se pohybovaly ročně mezi 500 až 1000 zlatými, ovšem v této částce nebyly zahrnuty náklady na hudbu, vykonávaný zdarma seminaristy; kolej proplácela pouze náklady na hudební nástroje, notový papír a případně drobnosti jako teplé pivo o adventních rorátech. V běžných „komerčních“ podmínkách by provoz kůru stál dalších několik set zlatých. Je známo, že dobrá úroveň figurální hudby u jezuitů přitahovala nemálo lidí. Svědectví o tom podal po dlouhých letech Jan Jeník z Bratřic, který ve svém mládí byl vychováván jezuitou v semináři sv. Václava v Praze:

„Tato společnost postávala z theologů a filosofů. Stojíce všichni na fundacích, jež se samostatně pro muziku neb hudbu dotýrovaly, jejich všech povinnost byla v *collegiu* jezuitském u sv. Salvátora každou neděli a svátek hlučnou muziku provozovati. Mnozí z nich bylit' jsou *virtuos-musici* jak na strunové, tak i na foukací instrumenty, a tak byla tato semenárská hudba chorální mimo zámecký v Praze ta nejvýbornější. Dáleji v této společnosti vyšších škol nacházeli se dva filosofi a výborní zpěváci, to sice pan Berka a pan Pelikán. Obzvlášt' Berka byl tenorista hlasu tak líbezného a příjemného, že kdykoliv k známosti přišlo, že pan Berka v kostele sv. Salvátora na kůru jakousi *bravour-arii* zpívati bude, byl pokaždý tento kostel nacvokovaný lidstvem.“¹⁰⁹

Olomoucký syndik Florián Loucký se v podobné souvislosti při popisu pamětihodností svého města u jezuitské koteje zmiňuje: „Výzdoba jejich kostela převyšuje všechny ostatní kostely, mají rovněž velmi dobré hudebníky.“¹¹⁰ Ona výzdoba nespočívala pouze v malířské a sochařské složce, kterou jsem schopni dnes vnímat a posoudit. Ohromné výdaje totiž plynuly na osvětlení kostela i jednotlivých kaplí svícemi, což bylo hodnoceno jako něco

¹⁰⁸ MZA, B 1, kart. 772, i č. 12. Stačí nahlédnout např. do knihy vizitace olomoucké diecéze z roku 1772 (ZA, pob. Olomouc, ACO, č. 23) abychom zjistili, že komisaři mají v tomto bodě naprostou pravdu: Pouze u farních kostelů větších lokalit dosáhlo záduší dvou tisíc zlatých, zatímco desetinasobku, tedy dvaceti tisíc, což byla velikost záduší jezuitského kostela v Olomouci a Brně, dosahovaly jen význačné poutní a děkanské chrámy.

¹⁰⁹ Jan JENÍK Z BRATŘIC, Z mých pamětí, usp. J. Polišenský. Praha 1947, s. 20n.

¹¹⁰ SPÁČILOVÁ – SPÁČIL, Popis královského hlavního města, s. 53.

zvládnout.¹¹³ Zánikem řádu se dostal zavedený systém výpomoci řeholníků zde, ale i jinde do vážných problémů.

Na tomto místě je nutné se zaměřit na rozdíly mezi světským a řeholním klérem v rámci možností a způsobů působení. Východiskem nám zde bude známé a v ideologii josefinismu negativně konotované upřednostňování řádových chrámů před farními, doposud vysvětlované vágním poukazem na barokní zbožnost. Jaký byl strukturní předpoklad tohoto upřednostňování? Domnívám se, že zde hrají roli dva hlavní momenty. Prvním je ona přetíženost farní správy, která je znakem celého pobělohorského období a která se vyrovnává pouze postupně; klíčový je přitom problém financování jednotlivých obrocí. Druhým faktorem je odlišný modus fungování samotné farní správy, který je způsoben specifickým vztahem mezi světským klérem a farní obcí. Farář byl ve většině případů závislý na obyvatelích své farnosti díky instituci desátku, která tak byla potenciálním zdrojem konfliktů. Základ jím vykonávaných služeb obci spočíval vedle sloužení mše ve křtění, oddávání a pohřbívání, tedy jakémsi „sociálním servisu“, který byl pro všechny členy společnosti naprosto nezbytný. Zároveň byly tyto úkony zpoplatněny štolovými poplatky, takže jejich výkon obsahoval motivační faktor pro kněze; a i mše mohla být sloužena na libovolný úmysl za peníze. Co se týče ostatních činností, jako pomazání nemocných, zpověď, kázání a katecheze (dětí, ale i nejhudších či sociálních outsiderů), lze je vnímat jako určitý nadstandard, který nebyl samozřejmý, ale záleželo na vůli, ochotě a schopnostech faráře, nakolik jej bude vykonávat. Nikoli náhodou se v kurendách konzistoří objevovalo tak často vybízení k jejich pilnému vykonávání a ještě více v této záležitosti vyvíjel tlak absolutistický stát.¹¹⁴ Lze mluvit o určitých aporiích duchovní správy, tedy takovém nastavení systému, který v sobě obsahoval množství rozporů. Existoval sice obraz kněze, ideál, který měl být splněn, ale obec samotná měla velmi málo prostředků, jak si jeho naplnění na duchovním mohla vynutit. Tato možnost zbývala pouze u výrazných morálních přečinů faráře, za které byl žalovatelný u konzistoře a sesaditelný z obrocí. Při jakémkoli poukazu na

¹¹³ MZA, B 1, kart. 773, i. č. 12, žádost rady města z 22. 5. 1779.

¹¹⁴ ZUBER, *Osudy moravské církve*, s. 207-216.

mimořádného a zároveň komisaři hledajícími úspory zbytečného.¹¹¹ Některé kaple měly také své vlastní fundace, určené právě na jejich výzdobu, např. ve formě neustále hořících lamp. V blízkosti jednotlivých oltářů byly zavěšovány stříbrné obětiny jako dary za uzdravení či vyslyšení proseb. O velkoleposti samotných bohoslužeb svědčí podle inventářů též soubor kostelních cenností i drahocenné mešní ornáty.

Vedle výzdoby působil jako magnet samotný bohoslužebný provoz, jehož pestrost a bohatost byla patrná zvláště ve srovnání s farními chrámy. Vše bylo samozřejmě dáno počtem kněží v koleji. Podle zprávy olomouckého faráře u Panny Marie na Předhradí se objevovalo v jezuitském kostele velké množství řemeslníků a sluhů brzy ráno (mezi 5-7 hodinou) i ve všedních dnech a byli přítomni mším čteným v půlhodinových intervalech u hlavního oltáře.¹¹² Výše byla řeč o ranních kázáních pro služebnictvo, vedle toho byly významné postní kázání (tři v týdnu) a odpolední kázání o nejvýznamnějších svátcích. Atraktivita jezuitských chrámů v těchto obdobích byla podtržena odpustky. Specificky jezuitskými obřady byly novény k řádovým světcům, tedy pobožnosti konané devětkrát za sebou po určitý den v týdnu. Nedělní odpoledne bylo vyhrazeno pro setkání bratrstev a katechezi dětí. Ke kultu místního světce či milostnému obrazu neodmyslitelně patřila skutečnost, že kolej měla k dispozici dostatek kněží, kteří mohli příchozí penitenty o významných svátcích v časovém intervalu od rána do poledne vyzpovídat.

Příklad nepostradatelnosti jezuitského působení v určitých lokalitách (či obecně jakéhokoliv řádového kostela s větším počtem kněží) se dá dobře doložit na příkladu Telče. Toto poddanské město zajišťoval děkan a tři jemu podřízení pomocní duchovní (kaplan a dva kooperátoři). K farnosti ovšem kromě samotného města náleželo 23 okolních vesnic (!) a na tyto čtyři kněze tak připadalo kolem 5 400 lidí, což znamená, že nebylo v jejich silách zvládnout byt' jen povrchní duchovní správu. Toto byl i samotný důvod fundace koleje majitelky panství hraběnky Slavatové, takže v pastoraaci vypomáhalo za existence Tovaryšstva 22 kněží, kteří byli schopni nápor farníků-penitentů

¹¹¹ MZA, B 1, kart. 775., i. č. 14, popis znojemského řádového kostela. Tamtéž je také zmínka o komfortu vytápěné sakristie, který nebyl vůbec běžný.

¹¹² ZA, pob. Olomouc, ACO, kart. 5137, vyjádření faráře Himmera..

nekonání apoštolských povinností se duchovní vždy mohl vymluvit na vyčerpání ve svém úřadě.¹¹⁵

Naproti tomu bylo působení řeholních duchovních velké části z těchto systémových problémů ušetřeno. Byla upozaděna vzájemná finanční propojenost obce a kněze. V případě žebavých řádů hrála roli dobrovolnost daru. U jezuitů bylo už samotným Ignácem z Loyoly odstraněno cokoli, co by mohlo připomínat mzdu ze strany adresátů pastoračního působení. Jezuité tak nemohli přijímat placené mše, v kostelech nebyly pokladničky a při bohoslužbách se na rozdíl od farních chrámů nevybírala ofěra.¹¹⁶ Vykonávání „sociálního servisu“ spolu se štolovými poplatky bylo přenecháno farářům. Činnost řádu se tak mohla soustředit díky bohatým fundacím přesně na ty činnosti, pro které mělo světské duchovenstvo malou motivaci, a jejichž vykonávání bylo navíc fyzicky mnohem náročnější. Proto tak velký důraz kladený řádovými dokumenty na množství kázání, zpovědí, katechezí, úspěšných misíí. Přesně to byly v očích veřejnosti nadstandardní a žádané statky, jejichž výkon mohlo být obtížné na světských kněžích vynutit. Potřebná motivace byla u řeholníků zajištěna sekundární socializací (noviciát, exercicie apod.) spolu s prosazováním vlastního obrazu řádu, jehož čest měl každý jeho člen ve svých rukou. Důležitý předpoklad představovalo ovšem bezproblémové zajištění všech materiálních potřeb (které byly ovšem každým řádem formulovány jinak). To vysvětluje důraz jezuitů na dostatečné zajištění fundace, požadavek, který u nich vedl k odmítnutí některých založení.

Rozdílný modus působení světských a řádových kněží je možné doložit na následujícím příkladu. Fakticky jako jediné možné řešení nedostatečné sítě farní správy a zbytků tajného protestantismu bylo státem, biskupy i vrchnostmi spatřováno v dotaci nových obrocí. Tomu se však faráři bránili a odmítali se vzdát pobíraných desátků ve prospěch nového beneficiáta z obcí jemu nově podřízených. Protože na založení nového farního benefícia bylo třeba poměrně

¹¹⁵ Josefinské reformy duchovního stavu mířily přesně tím směrem, tedy s cílem odstranit výše uvedené aporie. Nasazení řeholníků, zahuštění sítě far a lokálních kaplanství mělo zajistit zmenšení okrsků, možnost odchodu do penze mělo zajistit působení kněží bez pomocných duchovních, tedy nahradit obrocí jako penzijní zaopatření. Velmi důležitá byla propagace nového čínorodého pastýře, vzdělaného v pastorální teologii. Na toto nové odvětví byl kladený takový důraz z toho důvodu, že představovalo explicitně formulovaný a vyžadovaný ideál působení kněze. Motivace byla v nově nastaveném systému podpořena systémem konkurzů na uprázdněná obrocí, při kterých byli zvýhodňováni žadatelé se zásluhami o prosazení nového modelu.

velkého obnosu (pět tisíc zlatých), existovala zhruba od roku 1720 možnost, založit tzv. lokální (sídelní) kaplanství, kde stačilo uložit kapitál tři tisíce zlatých, aby byl zajištěn minimální příjem samostatně žijícího kněze ve výši 150-180 zl. ročně.¹¹⁷ Ve stejné době ovšem někteří biskupové a vrchnosti přistupují ke zřízení stálých misí (celkem 11 v českých zemích), kde měli působit členové jezuitského řádu. Minimální požadovaný kapitál při tom byl pět tisíc zlatých, tedy tolik, aby roční výnos představoval nejméně 250 zl.¹¹⁸ Fundátor ale nemohl v tomto případě uplatňovat právo vlastní prezentace duchovního. Proč se někdo rozhodl vydat mnohem více peněz za něco, co mohl mít mnohem levněji a se zachováním tradičních pravomocí? Za Josefa II. byly všechny stálé misie přejmenovány na lokální kaplanství, takže za více peněz bylo fakticky placeno totéž. A proč měli mít jezuitští misionáři příjem o celých 100 zl. ročně větší, než „běžný“ světský kněz?

Odpověď na tyto otázky je pochopitelná pouze na základě rozlišení mezi standardními a nadstandardními úkony v duchovní správě. Lokální kaplanství byla málo placeným působištěm; cílem vrchnosti při jejich zakládání bylo zaručit poddaným nejnужnější „sociální servis“, aby vůbec někdy mohli slyšet mši či byl nablízku někdo, kdo pokřtí jejich ratolesti. Misie byla založena primárně s cílem dokonání obrácení tajných nekatolíků, což na knězi vyžadovalo mnohem větší úsilí než působit pouze v kostele. Vedle toho bylo jeho povinností vykonat množství kázání a katechezí ve vesnicích okolo svého působiště. Něco takového u lokálního kaplana nikdo očekávat nemohl. Navíc tyto nadstandardní úkony byly u jezuitů lehce vynutitelné - stačilo upozornění představeného na neplnění povinností a situace by byla ihned řešena. V případě světského kněze by následovaly výmluvy a posléze náročný a drahý proces u konzistoře sledující jeho sesazení. Ne náhodou posílali jezuitští misionáři na Valašsku olomouckému biskupovi jako donátorovi své misie každý rok informace o svém působení spolu s výčtem vykonaných pastoračních úkonů. Ve

¹¹⁶ MZA, B 1, kart. 775, i. č. 12, zpráva z 27. 5. 1775.

¹¹⁷ Zuber I, s. 187.

¹¹⁸ Například v roce 1748 předal rytíř Mladota ze Solopysk, pán na Skalce ve východních Čechách řádu nadací 6000 zl., z nichž mělo plynout ročně 300 zl. na udržování misionáře v jeho sídle. V nadačním dopise byla výslovně stanovena povinnost obracet „zbloudilé ovečky“ na panství, případně procházet hory až po hranice s Kladskem. SÚAr, EJ, kart. 11, i. č. 36, nadační dopis z roku 1748, příloha k vysvětlení konzistoře v Hradci Králové z roku 1778.

hře byla navíc čest celého řádu, kterou nesl misionář na svých bedrech. Světový kněz oproti tomu působil pouze sám za sebe.

Všechny výhody jezuitského misionáře byly vyváženy požadovanou vyšší roční platbou. Výkon náboženských úkonů nebyl ušetřen tržní logiky - za více služeb bylo také požadováno více prostředků. V případě jezuitů ovšem zůstávaly tyto tržní mechanismy umně skryty tak, že obec věřících odstávala tyto nadstandardní služby bez jakékoli participace. Veškeré náklady nesl patron či biskup. Možná i zde by stálo za to hledat jeden z kořenů úspěchu jezuitských misionářů v raném novověku.

Předpoklady a očekávání kladená na duchovní

Na základě výše popsané difference standardních a nadstandardních pastoračních úkonů bude dalším cílem zrekonstruovat sémantické pole, ve kterém byla ve sledovaném období vyslovována očekávání věřících vůči duchovních. Teprve pak bude možné odpovědět na otázku jezuitské popularity či obecně možnosti analýzy hodnocení působení řeholníků. Je možné vymezit dvě hlavní oblasti pro formulování požadavků laiků: první obsahuje hodnocení aktivity kněze a druhá hodnocení jeho morální bezúhonnosti. Sémantické pole vnímání kněze není komplikované; tato skutečnost se projevuje na neustále opakovaných stereotypních formulacích, přítomných v dopisech kněží i dobrozdání úřadů či farních obcí. Přes to je možné používané termíny vnímat jako určitý kód, kterým se vyjadřovaly konkrétní postoje laiků .

Nejdříve se zaměříme na první součást sémantického vymezení, tedy na způsob hodnocení aktivity v působení duchovních. V srpnu roku 1778 žádal brněnský biskup gubernium o ponechání exjezuitů u jejich bývalého řádového kostela a jejich činnost ohodnotil těmito slovy:

„Neobyčejná horlivost, se kterou exjezuité vše vykonávají, přinesla jistě zisk důvěry u velkého množství lidu a každodenní zkušenost dokonale přesvědčuje, že jejich kostel je navštěvován množstvím lidí.“¹¹⁹

V této větě je tedy dána do vzájemné souvislosti horlivost v působení, jejímž viditelným efektem je naplněný chrám, přičemž za základní předpoklad jeho

¹¹⁹ MZA, B 1, kart. 773, i. č. 12, žádost z 29. 8. 1778.

dosažení je zisk důvěry veřejnosti. Horlivost (*Eifer*), je jeden z hlavních termínů používaným ve sledovaném období pro hodnocení činnosti kněze. Pojem zde nemá žádnou negativní konotaci, jakou má dnes ve spojení „být příliš horlivý“, tedy někdo, kdo svým nadmíru aktivním vystupováním nadělal více škody než užítku.¹²⁰ Zatímco v této souvislosti je opakem horlivosti rozumná mírnost, v dobovém pozitivním chápání horlivosti je jejím opozitem vlažnost a lenost (*Lauigkeit, Faulheit*). Uvedená antonyma odkazují jednak na způsob vykonávání pastoračních činností; jedním z nejvýraznějších projevů vlažnosti, uváděných v pramenech jako pramen pohoršení měšťanů, byl pozdní příchod kněze na mši nebo jeho naprostá absence.¹²¹ Větší roli v tomto sémantickém vymezení ovšem hraje struktura pastorační práce, a to ve smyslu jejich výše uvedeného rozdělení na standardní a nadstandardní. Slovům „neobyčejná horlivost“, kterou se měli exjezuité projevovat, je třeba rozumět právě pod zorným úhlem této difference a znamenají to, že jezuité se soustředili na výkon činností, které stály v rámci farní správy spíše na okraji.

Druhá polovina 18. století je obdobím, kdy je pozitivně konotovaná horlivost duchovního v uvedeném významu adresáty jeho působení aktivně vyžadována a je leitmotivem tohoto období stejně, jako byla v 17. století otázka pravověrnosti. Zároveň je něčím, co mladí kněží při jakýchkoli žádostech o povýšení či o obročí uvádějí v rámci svého životopisu na prvním místě a co dokládají potvrzením od obcí. Horlivost se tedy projevuje ve zpovědnici, na kazatelně, při vyučování základů víry u dospívajících, ale také obracením na „pravou“ víru. Za nejvýraznější projev horlivosti ovšem bylo považováno vytrvalé navštěvování nemocných a umírajících spojené s udělením posledního pomazání.¹²² Pokud toto bylo konáno při epidemiích, stalo se

¹²⁰ Je ovšem pravda, že negativní konotace se objevují už v osvícenství, např. ve slově *Eiferer* používaném pro náboženské fanatiky či v negativním chápání příliš horlivého působení misionářů. Podobně ovšem hodnotil Koniášovo působení už generál řádu Retz, který si stěžoval na jeho nemírnou horlivost (*ob minus discretum zelum*).

¹²¹ Telčtí exjezuité v jednom dopise oznamovali, že jeden z jejich středu vícekrát dorazil později na sloužení mše. Beneficiáti, tedy ti, kteří byli přímo pověřeni bohoslužebným provozem, to žalovali u děkana a žádali ho, aby tomuto knězi domluvil a to z důvodu, aby na všechny „nepadlo obvinění z vlažnosti“. MZA, B 1, kart. 773, dopis z 16. 1. 1776.

¹²² Václav Haak doložil v roce 1798 žádost o zvýšení penze dobrozdáním březnického faráře i místní městské rady. Podle nich měl horlivě faráři vypomáhat přes dvacet let ve špitálech i mimo město zaopatřováním nemocných, ke „spokojenosti magistrátu“ a „k užítku a všeobecné proslulosti.“ SÚAr, ČG Publ, kart. 4761, i. č. 162. Novobydžovský hejtman v roce 1796 konstatoval o jičínském exjezuitovi Jakubu Fingerovi, že „onen si získal v zaopatřování nemocných mimořádnou důvěru“. Tamtéž, kart. 4751, i. č. 9.

nebezpečnou činností a kněžská služba dostala explicitní charakter nezištné oběti.¹²³ V případě tohoto nasazení vyplnil dotyčný duchovní známý a účinný biblický předobraz pastýře, který pokládá život za své stádo; toho samozřejmě jezuité vědomě využívali při propagaci svých „mučedníků“, kteří zemřeli na následky kontaktu s nakaženými osobami.¹²⁴

Výsledkem horlivého a v ideální případě nezištného působení kněze byl zisk důvěry (*Zutrauen*) veřejnosti, tedy symbolického kapitálu, který výrazně ulehčoval jeho působení jako určité autority. Podobenství k ekonomickému kapitálu je na tomto místě případné: Důvěru bylo možné získávat, upevňovat, ale i kvůli nešikovnému či nemorálnímu jednání ztratit. Zároveň bylo jeho podoba sociálně diferencována, a to podle stejného klíče, jaký je v této kapitole použit pro vnímání jezuitů ve společnosti. Pro politické a duchovní špičky společnosti je výsledkem horlivého působení duchovního zisk zásluh (*Verdienste sammeln*), tedy kapitálu, který vede k nutnosti jeho odměnění udělením benefícia, titulu či jiného statku. Měšťané používají při hodnocení činnosti duchovního vedle slova důvěra také spokojenost, užitek a všeobecnou proslulost (*allgemeiner Ruhm erwerben*). Zde je kladen důraz na právo ohodnocení „výkonu“ duchovního měšťanskou veřejností podobně jako u společenských elit, ale v tomto případě je založeno na vztahu vzájemné rovnosti. Nejnižší vrstvy naproti tomu mluví při pohledu na působení duchovního pastýře vedle důvěry o lásce, kterou si u nich vydobyl. Zde je kladen spíše důraz na podobu vykonávané autority sociálně výše postaveného jedince.¹²⁵

¹²³ Například exjezuita Joseph Spitzer líčí jako největší doklad své kněžské služby výpomoc mráкотinskému faráři zaopatřováním nemocných při epidemiích, kdy při jeho obcházení mělo ležet v jedné místnosti až osm nakažených osob, čímž chtěl Spitzer doložit nebezpečnost svého úkolu. MZA, B 1, kart. 774, i. č. 12, žádost z 3. 12. 1785.

¹²⁴ Balbín tak radil provinciálovi Tannerovi, aby využil pro obhajobu Tovaryšstva právě příkladů jezuitů zemřelých za morových epidemií. KUČERA – RAK, Bohuslav Balbín, s. 395.

¹²⁵ Na počátku roku 1774 požádali poddaní bývalého jezuitského panství Starý Hrozňatov, patřícího chebské koleji, o výměnu současného poutním kostele působil bývalý prokurátor koleje, Johann Kreidt, ke kterému za 16 let jeho působení získali „pravou lásku a důvěru, a to také proto, že onen ve dne i v noci přispěchal k nemocným, aby je zaopatřil v jejich potřebě svátostí“. Farníci označili Steinerta za „neklidného“, což byl jeden z poměrně častých termínů pro označení nevhodné chování kněze. To se údajně projevovalo hlavně v jeho kázáních, ve kterých se měl až příliš věnovat šestému přikázání; následkem vytrvalých stížností se o několik let později konalo hlasování (!), kdy se většina hospodářů ve vsi vyslovila pro jeho odvolání. Hrozňatov byl sice přifařen k Chebu, ale tamní děkan prý nemohl nijak zaopatření nemocných v šest kilometrů vzdálené vesnici zajistit. SÚAr, EJ, kart. 9, žádost z 23. 2. 1774, v kartónu též množství dokumentů k řešené kauze z let 1777/8.

Druhým komponentem, na kterém byly založeny požadavky na duchovní ze strany laiků, byla morální bezúhonnost. Ta byla sémanticky zakódována ve slovech příkladnost (*Vorbildlichkeit*) a povznášející, poučný způsob života (*auferbauerlicher Lebenswandel*). V obou případech bylo jádrem významu slov skutečnost, že kněz měl jít za všech okolností měšťanům příkladem. Právo duchovního stavu na morální autoritu ve společnosti tak bylo vyváženo velmi vysokými nároky kladenými na chování každého kněze. Pro uchování důvěry veřejnosti vůči knězi byla jeho dobrá pověst naprosto klíčová.¹²⁶ Z toho plyne, že na veřejnosti byl ostře sledovanou osobou a v případě každého porušení morálních norem to bylo vnímáno jako pohoršení či skandál (*Ärgernis, Scandale*) celého města, který rušil klid a jednotu v obci.¹²⁷ Jedním z citlivých míst byl vedle kostela či fary hostinec. V roce 1780 mělo vzbudit veřejné pohoršení chování dvou jihlavských exjezuitů, kteří se měli v tamním hostinci pohádat tak, že málem mělo mezi nimi došlo ke rvačce. Celá záležitost byla poté oznámena brněnskému guberniu i konzistoři a exjezuita, který byl vinen rozpoutáním hádky, byl důrazně napomenut, aby ve „veřejných hostincích“ svým chováním nevzbuzoval pohoršení.¹²⁸

Co vyplývá ze struktury požadavků vůči duchovním pro konkrétní postoj různých společenských skupin k (ex)jezuitům? Tezí této práce je, že příslušnost k jezuitskému řádu nebyla vnímána jako apriorní pozitivum či negativum, ale že vždy záleželo mnohem více na tom, jak konkrétní kněz dokázal splnit očekávání na něj kladená. Projevilo se to v různých situacích. Městské rady či hejtmani neváhali dát exjezuitům dobrozdání o osobních kvalitách, na druhou stranu v případě nedodržování určitých povinností či zvyklostí neváhali celou věc řešit stížností zemským úřadům. Případná kritika byla vždy založena na

¹²⁶ Tuřanský farář napsal v roce 1802, že si tamní exjezuita František Obst „získal díky milému, přátelskému a celkově bezúhonnému způsobu života (*untadelhafte Lebensart*) všeobecnou úctu a lásku“. MZA, B 14, sign. 84/2, kart. 4230, příloha k Obstově žádosti z 5. 9. 1807. Telčtí exjezuité mluví v jedné žádosti gubernia o zísah státních úřadů ve vlastní prospěch o potřebě hájit vlastní pověst, „aby nebyla pohoršena větší část veřejnosti“, která k nim měla „obzvláštní duchovní důvěru“. MZA, B 1, kart. 773, dopis z 16. 1. 1776.

¹²⁷ Podobným způsobem bylo pohlíženo na další příslušníky funkcionálních elit, pro které byl vytyčen specifický normativní rámec, jehož dodržování se týkalo i jejich okolí. S ohledem na náboženství je příkladem relace jihlavského hejtmána z 5. 10. 1775, kde kritizuje veřejné vystupování královského soudce za jeho neúčast na procesích či nepřiměřené chování v kostele. MZA, B 1, kart. 775, i. č. 14.

¹²⁸ Hádky měla být vyprovokována tím, že exjezuita Jacob Raab nahlas kritizoval císařské nařízení, podle kterého se do bývalé jezuitské koleje měli nastěhovat místní dominikáni. MZA, kart. 773, i. č. 12, dopisy z 1. a 7. 12. 1780.

určitému porušení obrazu kněze, nikoli na antijezuitských stereotypech. Pokud si například v roce 1774 stěžovala chebská městská rada na chování tamních exjezuitů, předmětem stížnosti bylo jejich zanedbávání bohoslužebných úkonů. Exjezuité měli prakticky přestat se zpovídáním a katechezí dětí, a údajně se neřídili příkazy děkana a sloužili si mše podle své vůle, takže podle radních „lid trpí nedostatkem“. Svým jednáním měli zapříčinit skandál ve městě „tak ohroženém luterstvím“. Pražské gubernium poté bývalým řeholníkům nařídilo, že mají být horliví, což znamená vykonávat „nadstandardní“ pastorační úkony jako dříve.¹²⁹

Uvedenou tezi je možné dokumentovat i na následujícím případě z odlišného prostředí. V roce 1777 proběhla vizitace duchovní správy na poutním místě Tuřany, kde působili exjezuité i svěští kněží. Oba místní rychtáři (ves patřila dvěma vrchnostem) si při ní stěžovali na chování dvou tamních duchovních, z nichž jeden byl dříve členem řádu, druhý nikoli. Jejich prohřešky proti normativnímu vymezení kněžství měly způsobit pohoršení pro celou obec. Exjezuita Antonín Augusta byl v roce 1773 absolvent teologické fakulty v Olomouci a novokněz. O dva roky později, kdy už pracoval v Tuřanech, měl být přistižen v obydlí místní lehké ženy (*unzuchtiges Weibsbild*) a ona sama zároveň byla viděna několikrát vcházet „se džbánem pro vodu“ do bývalé jezuitské rezidence, kde dotyčný kněz bydlel, a to i pozdě večer. Za nejhorší projev pohoršlivého vztahu kněze a ženy, která už čtyřikrát, ač svobodná, otěhotněla, byl spatřován veřejný výstup, při kterém křičela na pátera Augustu před místní farou „zatracený kněžoure zaplať, a já ti dám pokoj!“, a kdy musela být pro následné napadení faráře odvedena do vězení. Druhý duchovní a tuřanský kaplan Matyáš Tchet, se stal zdrojem pohoršení díky jinému velmi častému morálnímu poklesku kněží, alkoholismu. Rychtáři vypověděli, že dotyčný je často podnapilý, a „že je na něho hrůza se dívat, když po poledni o litaniích dává s nejsvětější svátostí požehnání a všichni trnou, aby mu nepadla.“ Pro obec tedy nepředstavoval status bývalého řeholníka žádné dané pozitivum či negativum, které by hrálo roli ve vnímání

¹²⁹ SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36 stížnost z 2. 12. 1774.

jeho kněžské role. Hlavním a jediným zájmem obce bylo obnovení klidu a pořádku.¹³⁰

Z výše postulované teze ovšem plyne jeden důležitý závěr. Jestliže bylo v zájmu obyvatel lokalit, kde řád působil, aby dále pokračovaly pastorační úkony jako dříve, jejich vykonávání nebylo nijak vázáno na bývalé jezuitu samotné. V roce 1776 došlo v Uherském Hradišti k uprázdění místa kazatele při exjezuitském chrámu. Městská rada se pokusila rozhodnout jednání o vhodném kandidátovi v prospěch místního kooperátora, světského kněze, kterému byl dávána přednost před exjezuitou, který ovšem byl nakonec na místo poslán státními úřady z Olomouce.¹³¹ Měšťané tedy při výběru vhodného duchovního pro své město dali přednost někomu, kdo byl dobře znám a kdo se pravděpodobně osvědčil. Příslušnost k řádu tedy nebyla ničím tak významným, co by upřednostnilo jiného duchovního před lokálním kandidátem. Zájmy měšťanů vycházely z jejich konkrétního zorného pole, ve kterém byli kněží testováni. Pokud se osvědčili, nejlépe v horlivém vykonávání náročných pastoračních úkonů, existoval silný zájem na jejich setrvání. Z toho důvodu byla považována jezuitská zvyklost častého střídání úřadů za neprospěšnou.¹³² Uvedená zjištění jsou zároveň odpovědí nad výše položenou otázkou po popularitě (ex)jezuitů: Je důsledně nutné rozlišovat mezi jezuitu vykonávanými činnostmi a mezi vnímáním jich samotných ze strany veřejnosti. To, že někdo navštěvoval jezuitský chrám, pobožnosti či byl členem náboženských bratrstev, ještě neznamenal, že se jednalo o aktivního příznivce řádu.

V širším horizontu je možné najít paralely mezi výše projevenou skepsí nad „ideologizací“ pohledu a požadavku farníků a bádáním zaměřujícím se na tzv. *Gemeindechristentum*, tedy aktivní náboženskou roli obcí a jejich členů v procesu konfesionalizace. Nejnovější práce ovšem ukazují, že zvláště ve vesnickém prostředí nepředstavovala „správná“ konfese výraznou hodnotu a že

¹³⁰ MZA, B 1, kart. 774, i. č. 12, protokol vyšetřování udání Kryštofa Jackla z 12. 5. 1777. Výslech byl původně veden česky, ale pro potřeby gubernia byl převeden do němčiny. Zde mohlo být vycházeno pouze z německého překladu, takže uváděné citace nejsou originální. Augusta byl z místa suspendován, poslán do Znojma (kam ovšem nedošel), měl naprostý zákaz dále se jakkoli s uvedenou ženou (*prostituta muliere*) stýkat, vždy pobývat minimálně tři míle od Tuřan a v případě dalšího excesu by mu bylo zastaveno vyplácení penze.

¹³¹ MZA, B 1, kart. 772. V Chebu byli na místo exjezuitů po udělení patronátního práva městu jmenováni kazateli světští kněží. SÚAr, EJ, kart. 93, i. č. 783.

¹³² Jako nevýhodné pro duchovní zprávu označili častou změnu kazatele měšťané v Chebu ve své žádosti z 9. 7. 1778. SÚAR, EJ, kart. 8, i. č. 36.

dosavadní optika výzkumu byla příliš zatížena etatistickým a církevně-dogmatickým zorným úhlem. Mnohem větší důraz byl historickými aktéry kladen na kvality samotného faráře, v jehož rukou byl do jisté míry klid v obci.¹³³

Vnímání jezuitů ve venkovském prostředí

„Stalo se r. 1770, dne 15. září. Byl to řád kazatelský, měli mnoho klášterů a sice k tomu veliké panství tak sice, že nepřemožený bohatství měli. Jejich oblečení bylo tak jako ti p. pijaristi mají. Byli tuze učení, měli mnoho škol, takže o jejich učenosti mnohé důkazy máme, neboť jim se za to děkuje, že od jejich studie prach ruční pochází, i papír je od nich nalezený a vydestýrovaný byl. Pro jejich učenost a veliká předložení jim povoleno bylo ve všech zemích a po vlastech choditi, veřejně kázati a lidu vyučovati právo měli, při tom měli ještě jedno jméno, skrze to vyučování lidu, tak je lid nazýval misionáry aneb vyslanci. A panovali ke 400 rokům. To jejich kázání a lidu vyučování bylo tak zřízeno: poněvadž ale oni větším dílem veřejně kázali, neboť když oni do jednoho města přišli, tak se jim udělalo takový lešení uprostřed rynku a tam byl voltář udělaný, tak se čtla mše svatá a kázání drželo. Když ale měli každý stav pro sebe, ku příkladu, když měli muži, tak nesměl žádnéj jinéj, jen samí muži a tak když měli ženy, nesměl žádnéj jinéj než samý ženy, a když mládenci, nesměl jiný než ti, a když měly panny, nesměl žádnéj jinéj jen panny. To se drželo vždy v kostelích. Když se držela kázání veřejná, ty byly vždy venku. Oni se zdrželi v jednom městě 14 dní, tři neděle, to nesl jich řád sebou. Oni ale při jejich kázání mnoho bludného lidu zase získali.

Tak jak oni mnoho dobrého ve víře Kristovy učili a kázali, to všechno směřovalo k jejich mamoně z druhé strany, neboť oni všecku politiku měli, oni své panství a poddané dobře a ještě lepší než jiné vrchnosti dřeli a tím způsobem pokladnice naplňovali. To když ale Marie Terezie se svým synem Josefem druhým sobě přednésti dali, že jezuité takové bohatství mají a eště více mamonějí, tak ale jejich usouzení bylo je hned kasírovat. Poněvadž oni dovolení od římského papeže měli, tak byli jedním dnem, to je svrchu psáno jest, ty panství a peníze a bohatství kostelní, všecko bylo císařské a panství posaváde císařským jmenujou. Oni ale byli poslání kam se kterým líbilo, jeden za světského, druhéj do kláštera jinýho a tak se rozeslí, tak svůj konec vzali. Těž tu malou míru a váhu lehkou způsobili.“¹³⁴

¹³³ Nejnovější prací v tomto badatelském směru, který je nesen hlavně mladými americkými badateli (částečně pod vlivem tezí o komunalismu), je dizertace Davida MAYESE, *Communal Christianity: the life and loss of a peasant vision in early modern Germany*. Boston 2004. Podobně alternativní pohled vůči dosavadnímu bádání nabízí Jay GOODALE, *Pfarrer als Außenseiter. Landpfarrer und religiöses Leben in Sachsen zur Reformationszeit*. In: *Historische Anthropologie* 1 (1992), s. 191-211.

¹³⁴ Antonín ROBEK, *Lidové zdroje národního obrození*, Praha 1974, s. 63n. Jedinečný poukaz na „vynalezení“ papíru a střešního prachu jezuity možná souvisí s misionářskou činností řádu v orientu. Skutečnost, že Novák přirovnával jezuitský šat k piaristickému je dána skutečností, že řád kleriků zbožných škol působil v nedalekém Slaném, kdežto nejbližší vesnici autora byly až Tuchoměřice, rezidence staroměstské koleje. Možná z toho důvodu také byl kladen důraz na velký majetek řádu, protože tuchoměřické panství patřilo v rámci provincie k největším, ale možná to byl také odraz

Uvedený kronikářský zápis Martina Nováka z Dřínova u Slaného představuje výraznou výjimku v pramenech venkovské provenience, které se k zániku Tovaryšstva vyjadřovaly - jak svým rozsahem, tak snahou samostatně dojít k vysvětlení události. Ačkoli se objevují v kronikách zmínky o zrušení řádu i z lokalit poměrně vzdálených od jezuitské koleje či panství, v naprosté většině se jedná o strohé konstatování bez jakéhokoli hodnocení; někdy uváděná fakta svědčí svou zmateností o velkém odstupu mezi vesnickým a městským prostředím. V této souvislosti vyvolalo ve na venkově větší odezvu josefinské rušení klášterů, zásahy do bohoslužebných řádů, zákaz procesí či poutí a tolerance nekatolických vyznání. Je to pochopitelné, protože tyto mocenské zásahy měly často bezprostřední dopad na život obyvatel. Pokud je v kronikách věnováno rušení Tovaryšstva více místa, je téměř vždy řeč o kajících misiích. To je známkou, že venkovské prostředí (včetně obyvatel poddanských městeček) pohlíželo na celý řád právě prizmatem působení misionářů, kteří s ním přišli do styku nejvíce. O jistém úspěchu, nebo lépe řečeno intenzitě působení kajících misií svědčí fakt, že jejich aktivita v myslích lidu vytěsnila vzpomínky na násilnou rekatolizaci po Bílé hoře. Příkladem může být následující úryvek z kroniky Antonína Kodýtky z Kunvaldu, tedy místa založení Jednoty bratrské:

„Toho roku byli misionáři neb řád jezuvitský byl kasírovanej tak sice, že dostanouce nařízení, aby jezuvitský oblek svlékli a do kterého řádu chtějí stoupíce: Nejvíce jich ale mezi Petriny, to jest světskými duchovními, jsouce, majíce své jisté platy až do smrti, kde se kterému líbilo, zůstávali: nebo ačkoliv jejich kláštery se nekasírovaly, však ale z jejich kolegium v Praze vojenský kasárny obrácený a učiněné byly. Studia velebným pánům páterům řádu minoritského se dostaly. Dle mého hloupého zdání velká škoda v církvi se stala, nebo oni co se víry katolické dotýče, velmi horliví jsouce, po všem světě kázíc, chodili.“¹³⁵

V zásadě pozitivní pohled na kající misie měl důvod v ocenění horlivého působení jezuitů, které přineslo vítanou změnu v běžném farním provozu. Stejně jako v městském prostředí nebylo na tomto základě pocítěno zrušení řádu přímo - kající misie fungovaly do jejich zákazu v roce 1781. Případné negativní ohodnocení zániku Tovaryšstva se také mohlo zakládat na hluboce zarytém konzervativním postoji, podle kterého byla jakákoli změna, a to

obecného povědomí o jezuitech jako o velmi bohatém řádu. Poslední věta je poukazem na podíl jezuitů na zavedení rakouského sítě měř a vah v Čechách, které se nesetkalo s pozitivním ohlasem.

zvláště v náboženské oblasti špatná. V této osobité filosofii dějin tak byly jednotlivé události spojeny do určitého řetězce příčin a následků:

„Duchovní jezuité přišli k vypovězení od Josefa II. roku 1769. Opět jiná proměna v naší církvi se stala. Mnoho svátků vyzdvihli. Od toho mnoho zlého pošlo, nemoce a skoro morová rána, neboť přes třikrát sto tisíc se počítalo, co v Čechách odemřelo.“¹³⁶

Tento přístup ale nebyl přítomen pouze ve vesnickém prostředí, ale je doložen pro měšťany, kteří se cítili dotčeni josefinskými reformami, zvláště zákazem některých pobožností, mezi nimi i bývalých jezuitských. Negativní události pak byly interpretovány jako boží trest:

„Item téhož roku (1787) páni páteři františkáni i také měli záповěď jejich služby boží a některé služby boží, které konali, tak v zavřeném kostele mohli je konati. Item, co ještě více se dělo na velké pátek, žádnéj boží hrob nesměli držet ani vzkříšení Pána našeho a Boha našeho nesměli držet. Požehnání každodenní, které bývalo odpoledne taky zapovězeno bylo. Jezovitské pobožnosti také zapovězeny byly, jako umírající bratrstva sv. Františka, sv. Aloisa, k srdci Pána Ježíše a matura a ty musicírované nešpory na velké svátky, ty jmenované pobožnosti všechny zrušeny byly a zapovězeny. Item co ještě více, všelijaký víry byly veřejně dovoleny a tak zrovna psát mohou, že nepravosti se rozmohly a pobožnosti zapověděly. Na to léta 1788 a za císaře Josefa II. Pán bůh na nás se rozhněval a začal nás trestati. Turka, toho nejúhlavnějšího nepřitele proti křesťanům popudil a krve vylévání křesťanské se začalo s tureckou rotou, to jest vojna.“¹³⁷

Skupinou, která přijala zákaz Tovaryšstva s radostí, byli tajní nekatolíci. Jak si po této události ve svém okolí všiml rychtář Vavák, „všichni, kteří se s Římem v náboženství nesrovnávají, měli z toho zkažení velkou radost“.¹³⁸ Na závěr je možné citovat postoj tajného protestanta Jiřího Čermáka z Českého Brodu k popisované události:

„V roce 1773 začala být hojná úroda. Ovoce byla taková hojnost, že se stromy tíhou lámou. V tomtéž roku byli jezuiti vyzdviženi a ze země vyhnáni. Vzali svůj počátek roku 1560 a trvali v jiné míře 221 let. Jak o nich mnozí historikové vypsalí, že se vloudili do zemí jako lišky, panovali jako lvi a vyhnáni byli jako psi.“¹³⁹

¹³⁵ ROBEK, Městské lidové zdroje, s. 18, pozn. 3. Nesprávná informace o převzetí studií minority snad povstala na základě skutečnosti, že papež Klement XIV., který Tovaryšstvo zrušil, byl minorita.

¹³⁶ Antonín ROBEK, Městské lidové zdroje, s. 18. Autorem retrospektivního zápisu z roku 1786 je neznámý solnický měšťan.

¹³⁷ Tento výklad je obsažen v zápisech rodiny Sudovy z Jindřichova Hradce. Tamtéž, s. 37.

¹³⁸ Jindřich SKOPEC (ed.), Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770-1816, Praha 1907, s. 37.

¹³⁹ ROBEK, Lidové zdroje, s. 76.

**IV. Tradice a inovace:
exjezuité v české společnosti 1773-1800**

Nové místo v sociálním prostoru

Rozhodující roli pro pochopení jednání exjezuitů v nové situaci po zániku řádu má jejich vlastní očekávání. To vycházelo, nezávisle na tradičnosti či inovativnosti jejich strategií, z jezuitského habitusu. Z hlediska subjektivního vnímání zkoumaných jedinců je pro analýzu klíčové hledisko vlastní motivace ke vstupu do řádu, tedy příslib seberealizace, celoživotního zajištění na určité úrovni, kariérního růstu a členství v prestižní a vlivné organizaci. Všechna očekávání se ovšem takřka okamžitě dostala do rozporu s reálnou situací a reálnými možnostmi každého z nich. Mezi nejvýraznější „mantinely“, které bránily preferovaným činnostem i očekávanému zajištění, patřil zákaz působení na teologických fakultách, nedostatek sociálního kapitálu a systém patronátního práva. Působení bývalých členů Tovaryšstva po roce 1773 tak bylo nesené snahou různá omezení překonávat, vždy bylo ale poznamenáno kompromisem mezi přáním a výslednou realitou.

Jezuité přestali být řeholníky, ale nepřestali být specifickou sociální skupinou - byť již nebyla vymezená společným životem v řádových domech a členství ve skupině mohlo být fakticky nahrazeno působením v jiných sférách či rolích. Otázkou je, jaký obsah mělo označení *exjezuita*. Tento pojem byl samotnými současníky i bývalými členy řádu používán ve dvou různých významech. První význam užití tohoto slova se týkal každého, kdo se nacházel v roce 1773 v řádu, bez ohledu na dobu života v něm. V tomto případě bylo užívání slova *exjezuita* jak ze strany společnosti, tak ze strany bývalých řeholníků nahodilé, protože nevyjadřovalo dostatečným způsobem aktuální postavení dotyčného. Tento případ se týká noviců, scholastiků a mladší části skupiny laických bratrů. Druhé, významově silnější označení bylo pravidelně užíváno v souvislosti s penzionovanými kněžími a laickými bratry. Slovo *exjezuita* v tomto případě také označovalo někoho, kdo žil v řádu, ale navíc měl nárok na doživotní státní zaopatření a z toho důvodu byla jeho přítomnost a činnost známa státním úřadům. Dalším výrazným znakem zvláště pro veřejnost bylo to, že dotyčný dále většinou působil v bývalých řádových

školách či kostelech. Tento stav se mohl během života u kněží změnit pouze ziskem obročí, kdy převážilo vymezení novým církevním úřadem.¹

Vnitřní diference obsažená ve slově exjezuita měla zásadní dopad na sociální praxi konkrétních bývalých členů řádu. Exjezuité bez státního zaopatření měli sice zvýšenou možnost volby (tedy i světského povolání), ale jejich prostor jednání byl výrazně určován jejich soukromými zdroji. Ty se sestávaly kromě vlastního vzdělání hlavně ze sociálního statusu a bohatství vlastních rodičů. Naproti tomu penzionovaní exjezuité mohli vykázat díky doživotnímu zajištění oproti bývalým novicům a scholastikům slušnou mírou sociálních jistot, i když současně jedinci pocházející z vyšších sociálních vrstev postrádali dědictví po svých rodičích. Na druhou stranu byla ovšem jejich věkem a chybějícími vazbami výrazně omezena možnost církevní kariéry.

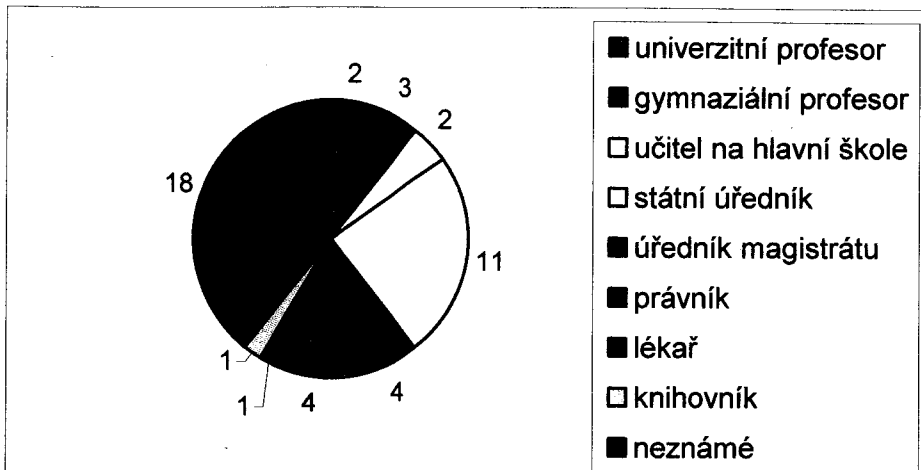
Novicové a scholastici

Skupina budoucích kněží Tovaryšstva stála na podzim roku 1773 před zásadním rozhodnutím, co dál. V zásadě existovaly dvě možnosti volby: světská či duchovní kariéra. Ačkoli vstupem do jezuitského řádu manifestovali dotyční své odhodlání ke kněžskému stavu, v nové situaci vypadalo rozhodování odlišně. Atraktivita doživotního zajištění v prestižní organizaci byla pryč a pro mnohé tím také ztratil smysl samotný duchovní stav. Z celkového počtu 167 scholastiků zůstalo 56% věrných duchovnímu povolání a 28% zvolilo světskou dráhu. Je ovšem velmi pravděpodobné, že zbylá část jedinců, ke kterým chybějí potřebná data, patří ke druhé skupině, protože dráhy duchovních lze díky tištěným soupisům kléru mnohem lépe sledovat. Z toho důvodu je možné považovat podíl voleb světského stavu až dvoupětinový. Konkrétní povolání, které bylo možné pro sledovanou skupinu zjistit, ukazuje následující graf.²

¹ To je možné dokázat na soupisu pozůstalostí. Například u Leopolda Budínského, který zemřel roku 1777 po teprve ročním držení farního obročí v Živicích u Nového Jičína, se v celých pozůstalostních aktech označení *exjezuita* vůbec neobjevuje, zatímco u jeho bývalých spolubratrů, kteří zemřeli jako profesori bývalých řádových gymnázií či jako kazatelé v exjezuitských kostelech, nebo jako kněží bez nastolení, hrálo vymezení příslušnosti ke zrušenému řádu rozhodující roli (*defunctus exjesuita, presbyter abolitae Societatis*). ZA, pob. Olomouc, ACO, kart. 5273.

² Z analýzy byla vyloučena skupina noviců, protože pro ni chybí dostatek relevantních dat. U skupiny 18 scholastiků, u kterých není známo konkrétní povolání, byla pro jejich přiřazení k uváděné skupině rozhodující jejich přání vyjádřená a zaznamenaná po zrušení řádu. V některých případech mohlo ovšem dojít k tomu, že později svůj úmysl změnili a rozhodli se pro duchovní dráhu.

Graf 5. Světské dráhy bývalých scholastiků Tovaryšstva Ježíšova



Jak je patrné, největší lákadlo pro bývalé scholastiky představovalo studium na právnické fakultě spolu s následující kariérou úředníka či advokáta. To se týká nejen obou profesorů na univerzitě, kteří působili taktéž na juristické fakultě, ale i velké skupiny exjezuitů, ke kterým chybí informace o jejich pozdější dráze, ale po zániku řádu deklarovali svůj záměr studovat práva. Naproti tomu marginální zůstalo pole zájmu o pedagogickou činnost. Ačkoli místo profesora na gymnáziu či učitele na hlavní škole již nebylo vázáno na duchovní stav, naprostá většina těch, kteří chtěli v této oblasti působit, považovala kněžské svěcení za nezbytné. Dominance zájmu o kariéru založenou na studiu práv souvisí s pozicí členů jezuitského řádu, respektive uchazečů o vstup do Tovaryšstva v sociálním prostoru. Jak bylo ukázáno v první kapitole, vzdálenost pozice kněze a úředníka nebyla v dobové společnosti nijak převratná, obě povolání byla součástí vyvíjejících se funkcionálních elit, kdy hlavní kompetenci jejich příslušníků garantovalo dosažené vzdělání. Dráha úředníka byla také velmi častou alternativou pro ty, kteří z řádu vystoupili již před rokem 1773 - stačí jmenovat prominentní exnovice Ignáce Borna a J. F. Opize.

Význam studia práv pro ty exjezuity, kteří se rozhodli pro světskou dráhu se dobře jeví v kontrastu vůči těm, kteří také odmítli kněžskou kleriku, ale také juristickou fakultu. Jejich kariérní možnosti zůstaly velmi omezené a příjmově se spíše po celý život blížili bývalým laickým bratrům, než kněžím a absolventům práv. Ignác Vítek, který se po zániku řádu vrátil do rodné Kutné Hory, se rozhodl pro povolání učitele na hlavní škole a založil rodinu.

V devadesátých letech musel pro nemoc dráhu učitele opustit a přijal místo sekretáře magistrátu se služným 200 zl. Třicet let po zrušení řádu neúspěšně žádal o zajištění na stáří z exjezuitského fondu. Jeho bývalý spolubratr Josef Mentzl působil celý život jako světský soukromý učitel, přičemž na počátku 19. století prosil gubernium o výpomoc, a to pro svou špatnou životní situaci: měl údajně trpět nemocí a při léčení se zadlužit. Několikrát se měl neúspěšně ucházet o místo, naposledy o úřad písaře u zemského stavebního ředitelství.³

Zbývá otázka, která část scholastiků inklinovala po zániku řádu k nastoupení světské kariéry. Zásadní roli pro rozhodování hrál s největší pravděpodobností geografický a hlavně sociální původ. Je nápadné, že bývalí scholastici, kteří pocházeli z Prahy, se převážně s vidinou duchovního stavu rozloučili, a to v poměru 12:7. Podobně je tomu s poměrem 7:3 i u Chebu, místa s druhým největším potenciálem řádových povolání po Praze. Naproti tomu rodáci z menších lokalit a s češtinou jako rodným jazykem dávali v naprosté většině případů přednost kněžské klerice.

Domnívám se, že v případě, kdy byl sociální status otce malý, byla kněžská dráha jedinou možností sociálního vzestupu daného jedince. Vůči studiu teologie a následujícímu svěcení nepřinášelo studium práv automaticky zajištění. K nalezení odpovídajícího místa bylo potřeba mnohem více kontaktů, ideální bylo, pokud otec zastával místo ve státních úřadech či ve správě města. Otec nejúspěšnějšího bývalého scholastika, Augustina Veita von Schittelsberg, působil v byrokratickém aparátu; spolu se šlechtickým původem to patrně rozhodlo o novém směřování po zániku řádu. Krátce po studii práv v Praze se Veit seznámil s dvorním radou Raabem a stal se spolupracovník na jeho reformách. Tím začala strmá úřední kariéra, která vrcholila v centrálních správně-hospodářských úřadech monarchie ve funkci prezidenta účetního direktoria, které mělo na starosti státní finance.⁴

Příklad Veita von Schittelsberg je ale ojedinělý, většina bývalých jezuitů zůstala na nižších stupních státní správy, a i zde nebylo nalezení odpovídajícího místa, zvláště mimo rodiště, samozřejmé. Bývalý student druhého ročníku teologie Franz Burckert, který strávil v řádu devět let a odešel z olomoucké koleje v září 1773 před příchodem komisařů, později psal, že si

³ SÚAr, ČG Publ, kart. 4777, i. č. 502, žádost z 19. 7. 1803; tamtéž, kart. 4669, 2. 4. 1800.

tehdy uvědomil, že je pro jeho „další život nutné změnit zvolený stav“. Z toho důvodu vystudoval práva a očekával, že získá místo úředníka v rodném Ústí nad Labem. Při pruském vpádu 1778 ovšem prchl do Vídně, kde se delší dobu bez úspěchu ucházel o zaměstnání. Roku 1781 se obrátil na česko-rakouskou dvorskou kancelář se žádostí o prozatímní zaopatření z titulu bývalého člena Tovaryšstva. Šťastnou náhodou byla jeho žádost přeposlána moravskému guberniu, kde Burckertovi přidělili místo v kanceláři správy exjezuitských statků.⁵ Svou úřední kariéru zakončil jako registrátor gubernia.⁶

Obtížnost světské dráhy je možné doložit i na případech, kdy bývalí scholastici deklarovali své odhodlání studovat práva, později ovšem své rozhodnutí změnili, protože jim kněžská dráha pravděpodobně nabízela větší jistotu spolehlivého zabezpečení. Například otec bývalého scholastika Karla Gersche, který byl advokátem v Opavě, žádal neúspěšně u státních úřadů v prosinci 1773 podporu pro svého syna, který začal studovat práva v Olomouci.⁷ Svou žádost zdůvodňoval tím, že není schopen živit syna, dříve „plně zajištěného v duchovním stavu“, protože má ještě dalších pět dětí a při slezských válkách a následných požárech v Opavě utrpěl velké škody. Karl Gersch, jistě s konzultací svého otce, zvolil posléze schůdnější cestu a vystudoval teologii.⁸ Od roku 1776 začal působit jako profesor na Těšínském gymnáziu, později přesídlil do rodné Opavy, kde završil svou kariéru jako ředitel tamního gymnázia.

Kněžská dráha

Mladí exjezuité, kteří se rozhodli pro duchovní stav, stáli před dvěma hlavními problémy, tedy absolvováním teologického studia a nalezením místa v duchovní správě. Oba problémy byly tím tíživější, čím méně ekonomického a sociálního kapitálu disponoval daný jedinec či jeho rodina.

⁴ WURZBACH, sv. 51, s. 45-47.

⁵ MZA, B 1, kart. 772, žádost z 9. 3. 1781.

⁶ Jiný bývalý scholastik původem z Ústí nad Labem jménem Franz Peher píše na počátku roku 1774 o tom, že po zrušení řádu nemohl najít žádné místo, až měl štěstí a získal místo hofmistra u vyslance v Sasku. Je možné, že zároveň při výuce začal studovat práva, protože v osmdesátých letech je doložený jako rada města v Ústí. SÚAr, EJ, kart. 44, i. č. 169.

⁷ ZA, KÚ, kart. 458, sign. 15/36-1, žádost z 21. 12. 1773.

⁸ Dne 11. 6. 1774 již žádal moravské gubernium o propůjčení stolního titulu pro studium teologie, tedy pro budoucí svěcení. MZA, B 1, kart. 776, i. č. 18.

Okamžitá ztráta zaopatření vedla u bývalých scholastiků, zvláště pokud pocházeli z méně majetných poměrů, k nutnosti nastalou situaci řešit. Možností, která se naskývala zvláště starším jedincům, bylo nechat se vysvětit v průběhu studia teologie a tak si zajistit alespoň nejnужnější obživu pomocí mešních stipendií. Udělení svátosti kněžství nebylo ještě v této době vázáno na počet absolvovaných let studia, přezkoušení před jeho udělením bylo pravděpodobně pouze formální. Vzhledem k řádové strategii dlouhé přípravy na duchovní dráhu byla část scholastiků starší 24 let, tedy věku, který byl pro kandidáty svěcení předepsán. Situace byla navíc usnadněná tím, že všem bývalým jezuitům zajistila císařovna udělení stolního titulu, tedy základního předpokladu ke svěcení. Situaci je možné doložit na příkladu Josepha Schneidera, který při zrušení řádu dokončoval studium filosofie v Olomouci. Pocházel z chudé rodiny a ve státním soupisu prosil o prostředky na dokončení studia. Schneider byl v lednu 1775, tedy krátce po začátku druhého ročníku teologie, vysvěcen na kněze a ihned nastoupil na místo kazatele v olomouckém exjezuitském kostele.⁹ Podobné příklady předčasného ukončení studia nebyly řídké.¹⁰

V případě, že kandidát kněžství chtěl absolvovat celé čtyřleté studium či mu do 24 roku života zbývala delší doba, musel zajistit financování svého studia. Několik bývalých jezuitů se obrátilo na rušící komise s prosbou o přijetí do semináře, ovšem byli odkázáni na nadační komisi. V roce 1775 žádal bývalý scholastik Jan Tasler pražské gubernium o přijetí do nadace, které by mu umožnilo dokončení alespoň dvouletého kurzu teologie. Tasler byl od svých sedmi let sirotek bez prostředků, který mohl dříve studovat díky zpěvu a který podle svých vlastních slov počítal s doživotním zajištěním v řádu.¹¹ Možnost pobytu v semináři a tedy zisku stipendia byla, jak bylo výše řečeno, vázána buď na hudební schopnosti uchazeče, nebo byla určena pro rodinné příslušníky či rodáky z určitého místa, upřednostňování byli většinou studenti právě

⁹ Když později přešel do Jihlavy, označoval svůj stav vzdělání jako *theologus 1. anni*. MZA, B 1, kart. 786, i. č. 38, soupis exjezuitů a jejich schopností pro pedagogickou práci z roku 1777.

¹⁰ Např. Jan Kirchner, v době zrušení řádu magistr v Telči do kolonky přání dalšího působení výslovně uvedl: „Na jeden rok studovat teologii“, ačkoli do řádu vstoupil jako absolvent filosofického studia. Navíc se zdá, že v některých případech bylo studium částečně absolvováno „dálkovou formou“. Toto se dá přímo doložit pro Český Krumlov u Wenzla Wschetzky a Františka Schulbacha.

¹¹ SÚAr, EJ, kart. 85, i. č. 663.

z nejchudších poměrů.¹² Zásadní byla skutečnost, že míst v seminářích a konviktech bylo mnohem méně, než byl počet studujících teologů.

Problémy ovšem nepřineslo zrušení řádům nejen nemajetným. Lze to dokumentovat na příkladu scholastika Františka Gattyho. Ten v roce 1773 vyučoval na gymnáziu v Klatovech a rozhodl se pro kněžskou dráhu. Na studium teologie v Olomouci se mu ale údajně nedostávalo prostředků, a tak požádal gubernium o příspěvek na studia. Ve své žádosti uvádí:

„Současná situace je o to bolestnější, že jsem osm a půl roku strávil dobře zaopatřen v jezuitském řádu, kde bych byl po třech letech již knězem a tudíž by mi náležela milostivá penze; krom toho, kdybych nevstoupil podle mého povolání do řádu, mohl bych být jako světský kněz v duchovní správě, a tudíž zaopatřen, neboť jsem právě dosáhl věku 24 let. Umím česky, německy i jiné řeči a přesto se musím nyní strastiplně protloukat, když jsem propásl i jedno místo instruktora.“¹³

Jaké bylo sociální zázemí Gattyho? Pocházel z rodiny dobře situované, otec působil dlouhé roky jako správce panství na střední Moravě. Podle potvrzení, které přiložil, měl ovšem František ještě 7 dalších sourozenců. Z tohoto důvodu mu nemohl otec zajistit „oblečení ani teologovi odpovídající stravu a bytné“, tedy měšťanský standart.

V dopise Gattyho byla zmínka o místu instruktora, tedy vychovatele v bohatších rodinách, jindy také označovaném pojmem „informátor“ či popisovaném jako dávání kondicí.¹⁴ Tato praxe byla zároveň nejčastější možností budoucích světských kněží, jak se hmotně zajistit při studiu teologie. Toto platilo i pro exjezuity, zmínky o samofinancování studia se týkají menší části bývalých scholastiků.¹⁵ V této souvislosti jsou nářky nad ztrátou

¹² Bývalý novic František Entzendorffer ze Skočova v Těšínsku využil stipendium ze sarkandrovské nadace, určené pro chudé chlapce právě z Těšínska. V řádu byl jeho starší bratr a ve slezské provincii kněz stejného příjmení. Entzendorffer ve své žádosti o místo v semináři roku 1776 psal: „Zrušením jezuitského řádu mě potkal takový osud, že po dvou absolvovaných zkušebních letech bylo Tovaryšstvo rozpuštěno a já se ocitl hned bez potřebných prostředků. V těchto smutných a strastiplných poměrech jsem začal studovat filosofii. Po uplynutí dvou let jsem tento rok počal studovat teologii, abch splnil požadavky potřebné pro kněžský stav a duchovní správu. Přitom se mi ovšem nedostává nutného zabezpečení, neboť mezitím zemřeli moji rodiče, aniž mi zanechali nějaký majetek k mému zaopatření.“ MZA, B 1, kart. 767, i. č. 5.

¹³ MZA, B 1, kart. 776, č. 18, žádost z 16. 3. 1774.

¹⁴ Např. exjezuita Joseph Preisler uvedl v roce 1775 ke své činnosti vedle studia teologie i zdroj svých příjmů: „Sustento me conditione“ SÚAr, APA, kart. 3517, farnost. sv. Tomáše v Praze.

¹⁵ V soupise vypracovaném na příkaz pražského gubernia v roce 1775 vikáři v Čechách a faráři pražských farností je podchycena i část bývalých scholastiků, studujících teologii v Praze. Ze 14 exjezuitů a zároveň studentů bohosloví, sídlících v sedmi farnostech, u kterých je uváděn způsob zajištění jejich studia, si jich plných devět přivydělávalo kondicemi. Ostatní žili většinou „ex proprio“,

dostatečného zaopatření v řádu pochopitelné, protože místo „informátora“ přinášelo mnohem nižší životní standart, než na jaký byli bývalí scholastici doposud zvyklí: za výuku v měšťanských rodinách dostávali často pouze stravu, lépe dotovaná místa u šlechty byla vyhrazená absolventům.¹⁶ Dalším závažným problémem byla ztráta času, dříve vyhrazeného ke studiu. Těm, kteří se rozhodli studovat teologii až do čtvrtého ročníku, se již po vysvěcení na kněze, které mohlo být uděleno na konci druhého roku studia, otevírala možnost financovat zbylé studium pomocí mešních stipendií.¹⁷

Jestliže problém se zajištěním dostatečných prostředků se dotkl spíše mladých exjezuitů pocházejících z rodin s nedostatečnými zdroji, nalezení místa po svěcení se bezprostředně bylo citlivou otázkou pro všechny bývalé scholastiky Tovaryšstva. Příkladem může být těšínský rodák Leopold Šeršník, jehož otec byl městský administrátor disponující velkým majetkem, takže Leopold patřil později mezi nejbohatší exjezuity. Po kněžském svěcení roku 1774 ovšem musel stejně jako ostatní řešit otázku další činnosti. Odešel z Prahy do Hradce Králové, kde krátký čas zastával místo hofmistra u tamního krajského hejtmána. Po ztrátě tohoto místa byl ovšem donucen pro nedostatek perspektiv z Čech odejít a vrátit se do rodného Těšína. Tam brzy díky přímluvě otce získal místo na tamním gymnáziu, kde působil poté až do své smrti.¹⁸ Zaměříme se nyní na dráhy bývalých scholastiků po jejich svěcení.¹⁹

tedy z vlastních prostředků, nebo jako Anton Rösler, který o sobě uvedl: „vivo ex amicorum benevolentia“. SÚAr, APA, kart. 3517.

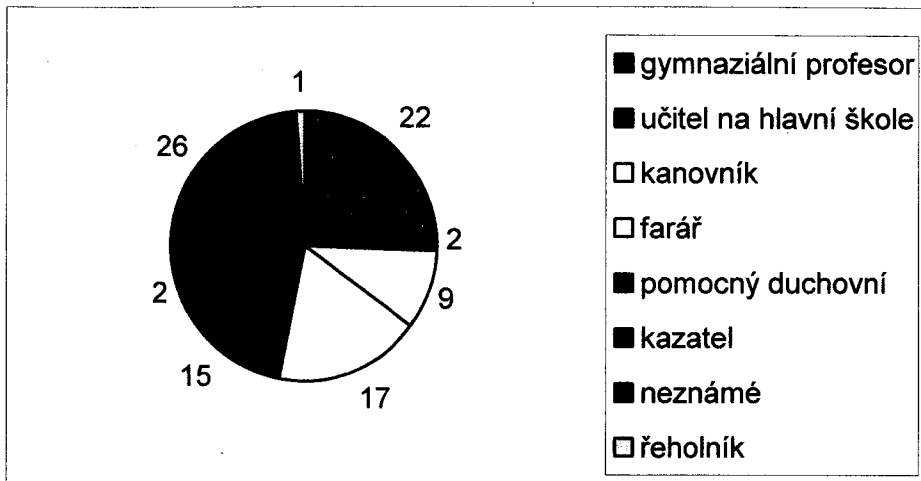
¹⁶ Tomáš Pundigan žádá v roce 1774 o podporu v dalším studiu, protože nemá prostředky a „za výuku mládeže dostává pouze velmi málo měšťanské stravy“. SÚAr, EJ, kart. 53, i. č. 284.

¹⁷ U je v soupisu z roku 1776 poznamenáno u zmiňovaného Josepha Preislera, který byl nedávno vysvěcen, že „apud Melitenses fundationem absolvit“, tedy že se živil sloužením mší z fundace u maltézských rytířů. Díky tomu mohl vystudovat čtvrtý ročník, jehož náplní bylo hlavně církevní právo. Franz Tille, čerstvě vysvěcený kněz v roce 1775 uvedl: „Sustentor ex stipendiis, praeparo me pro examine jurisdictionis“, tedy pro oprávnění k výkonu duchovního úřadu. SÚAr, APA, soupisy exjezuitů ve farnosti sv. Tomáše v Praze, pro rok 1775 kart. 3517, pro rok 1776 kart. 3518.

¹⁸ KUDĚLKA, Leopold Jan Šeršník, s. 29-36.

¹⁹ Pro graf platí pravidla jako u předchozího, tj. vyloučení noviců a přiřazení do skupiny i na základě pouhého záměru vstoupit do duchovního stavu. Problémem je určení jediné činnosti v poměrně častém případě, kdy exjezuita za svou profesní dráhu prošel více uvedených úřadů (např. byl nejprve profesorem na gymnáziu a poté farářem). Pro určení je zde vycházeno z kombinace kritéria důstojnosti některých činností (kanonikátu, farního benefícia) a kritéria délky působení v jednom z úřadů (např. Leopold Šeršník byl na konci života jmenován proboštem, ale mnohem dominantnější roli v jeho životě hrála výuka na gymnáziu). Problematická je také skupina pomocných duchovních, do které jsou zařazeni všichni kaplani a kooperátoři, u některých ale není vyloučeno, že na konci života získali farní obročí. Osudy některých duchovních nemohly být blíže určeny, protože nebyly studovány katalogy kléru vratislavské, českobudějovické a řezenské (Cheb) diecéze.

Graf 6. Kněžské dráhy bývalých scholastiků Tovaryšstva Ježíšova



Jak vyplývá z grafu, pouze menší části duchovních se podařilo vykonávat činnost, jaká byla dříve běžná v řádu, tedy vyučování a kazatelství. Nejvýraznější procentuální položku ze známých činností představuje výuka na gymnáziu. Žádané místo profesora se podařilo získat těm scholastikům, kteří ukončili velmi brzy po zániku řádu studium teologie a kteří měli zároveň s vyučování zkušenosti.²⁰ Jejich síly byly totiž potřebné pro zacelení mezery, která vznikla odchodem části magistrů na univerzity. Určitou podskupinu tvořili ti, kteří při zániku řádu vykonávali úřad magistra, tedy profesora na gymnáziu, a kterým se podařilo obhájit vykonávaný úřad s tím, že zároveň vystudovali alespoň několik ročníků teologie. To bylo realizovatelné hlavně pro exjezuity v Praze (kolej Nové Město a Malá Strana) a Hradci Králové. Ziskem místa s 350 zlatými ročního platu, tedy o něco více, než činilo farářské minimum, se profesori dostali v hmotném zajištění nad většinu svých vrstevníků z řad světského kléru, kteří se museli na počátku své kněžské kariéry museli spokojit často s polovičkou uvedené částky.

Pokud se ovšem zaměříme detailněji na strukturu úřadů běžných v řádu, uvidíme závažný posun, ke kterému došlo a který zároveň představoval výrazné omezení v kariérních možnostech bývalých scholastiků. V grafu bychom totiž marně očekávali dráhu univerzitního pedagoga, který by jako duchovní mohl podobně jako dříve působit na teologické či filosofické fakultě. Pravdou ovšem

²⁰ V naprosté většině se jednalo o studenty druhého ročníku teologie univerzit v Praze a Olomouci. Do této skupiny patří i zmiňovaný Leopold Šeršník. Zkušenosti s výukou na gymnáziu se snažili bývalí scholastici využít k získání profesorského místa. Joseph Preisler, čerstvý novokněz, v roce 1776 uvedl:

je, že žádnému scholastikovi ani novici se v případě vysvěcení na kněze vstup na univerzitní půdu nepodařil; nejbližší měl k získání stolice na pražské alma mater snad Josef Dobrovský. Není jasné, do jaké míry hrál v absenci bývalých scholastiků na obou fakultách roli zákaz výuky většiny oborů pro exjezuity, ve kterém nebylo výslovně uvedeno, zda se vztahuje pouze na kněze svěcené v řádu. V každém případě to byl faktor, který by se dal v konkurenčním boji využít jako pádný argument a z tohoto důvodu pravděpodobně bývalí scholastici a pozdější duchovní dráhu univerzitního profesora ze seznamu potenciálních činností raději vyškrtli.

Podobně je nutné konstatovat výraznou změnu v případě kazatelství v bývalých řádových chrámech. Pouze dva bývalí scholastici zastávali tuto činnost po delší dobu. Hlavní příčinou této výrazné diskontinuity je skutečnost postupného omezování těchto postů, který vyvrcholily úplným zrušením kazatelských míst za Josefa II. K tomuto tématu se později ještě vrátíme. Stejným způsobem a z podobných důvodů naprosto vymizela dříve pro řád tak zásadní činnost misionáře.

Pro tři čtvrtiny bývalých scholastiků v kněžském stavu tak nezbyla jiná možnost, než najít uplatnění v pastorači. Shodou okolností byla ovšem sedmdesátá léta 18. století desetiletím s nejvyšším počtem svěcenců ze celých sto let. Nárůstem počtu kleriků se radikálně snižovala šance na brzké získání benefícia a většinou kněží tak zůstávaly vyhrazeny málo placené posty kooperátorů či kaplanů.²¹ Tato skutečnost byla velmi bolestivě vnímaná a vedla často k bezradnosti. Východisko bylo spatřováno v žádostech státním úřadům o dočasnou podporu či o místo v bývalých řádových institucích. Často bylo argumentováno nezaslouženou ranou osudu a ztrátou jistoty zaopatření, které by měl stát za zaniklé Tovařstvo převzít. Jeden bývalý scholastik v neúspěšné žádosti o místo profesora či kazatele uvedl: „Nyní jako světský kněz kvůli množství stávajících duchovních vůbec nevím, jak najít místo v duchovní správě.“²²

„Petit quatenus pro profesura humaniorum applicari possit, cum et idem in Societate jam praestiterit.“ SÚAr, APA, kart. 3518, seznam exjezuitů ve farnosti sv. Tomáše v Praze.

²¹ Více informací k tomuto tématu se nachází v textové příloze - Předpoklady pro získání farního benefícia v 18. století. Tamtéž i pramenné doklady k uváděným skutečnostem.

²² František Březina v dopise z 23. 11. 1776 moravskému guberniu. MZA, B1, kart. 773.

Fakticky jedinou možností pro čerstvého absolventa bylo místo pomocného duchovního. Cílem působení v tomto případě bylo vytvoření takových vazeb a kumulace symbolického kapitálu (v dobové terminologii zisk zásluh), která by vedla ke zvýhodnění před ostatními konkurenty při udělování farního obročí. Jelikož obročí uděloval patron konkrétního kostela, v nejčastějším případě šlechtic a majitel dominia, je pochopitelné, že největší roli hrály vazby, směřované přímo či zprostředkovaně k jeho osobě. Novokněz si tedy mohl vybrat mezi výkonem funkce hofmistra a kaplana ve šlechtické rezidenci nebo mezi místem kaplana (v dobové terminologii na Moravě kooperátora) v rámci farnosti.

Většina světských kněží začínala svoji kariéru v pozici kaplana. Tento post patřil v sociální hierarchii duchovenstva mezi nejnižší postavené. Kaplan pracoval fakticky za stravu a byt, ročně dostával pouze 50-80 zl., což sotva stačilo na oblečení a další životní potřeby.²³ Pro pomocného duchovního platí totéž, co bylo řečeno pro studenty teologie: Bývalí jezuité v těchto pozicích měli mnohem nižší životní úroveň, než jakou by měli zabezpečenou v řádu. Kaplan byl navíc plně vystaven libovůli faráře, který ho zaměstnával, platil a mohl kdykoli propustit. Proto bylo ideální, pokud byl podřízený duchovní k držiteli obročí v příbuzenském či přátelském vztahu. Pokud se exjezuitským kněžím podařilo získat obročí, bylo běžné, že si za kaplany brali své bývalé mladší spolubratry.

Hlavní možnost kariérního růstu představoval zisk farního obročí. Obvyklým postupem bylo, že naději na obročí měl ten, kdo pracoval v pastorači na určité faře několik let. Budování vazby k patronovi probíhalo většinou zprostředkovaně spokojeností poddaných, relacemi panských úředníků či zmínkami faráře. Pokud byl mladý kněz shledán ve vztahu k vrchnosti i ve způsobu života neproblémovým a vedle toho také dostatečně horlivým (ve smyslu výše popsaného vymezení), byl z hlediska patrona shledán „zasloužilým“. Tím se mohl ucházet o uprázdněná obročí v rámci panství, náležejících jednomu majiteli, výjimečně o obročí sousedních patronů či jinde,

²³ Exjezuita František Puchler po absolvování dvou let studia teologie nastoupil na podzim roku 1774 na místo kaplana u faráře v Dobřichově. V roce 1780, tedy po šesti letech, přiznává svůj příjem 50 zl. Anton Procop Petsch, bývalý hradecký magistr, pobíral v téže době jako kaplan kostomlatského faráře 80. zl. kromě stravy. SÚAr, APA, kart. 3517 a 3519, exjezuité v poděbradském a brandýském vikariátu.

většinou na základě doporučení vlastního patrona spřízněnému šlechtici.²⁴ Velmi důležitý dopad měla tato praxe na syny z královských měst, ze kterých pocházela velká část kleriků, kteří po svěcení nemohli využít vazeb na své rodné město, kde byl míst v duchovní správě pouze omezený počet. Z toho důvodu přinášel odchod na (ne vždy venkovskou) faru šlechtického patrona více perspektiv. Například Alois Dvorský, rodák z Hradce Králové, nastoupil po svém svěcení roku 1777 na místo kaplana v Králově Městci, patřícím tehdy Černínům. Tato volba byla z hlediska jeho další dráhy úspěšná, neboť roku 1796 je zmíněn jako tamní děkan, přičemž tak prestižní postavení by ve svém rodné městě neměl šanci dosáhnout.

Potřebnými zásluhami mohl ovšem mladý duchovní disponovat i na základě původu, totiž pokud jeho otec stál vůči patronovi ve služebném poměru a získal si jeho důvěru. Tato skutečnost mohla výrazně uspišit kariérní vzestup, ale je bohužel z heuristických důvodů obtížně doložitelná. Za příklad nám mohou posloužit sourozenci Anton a Joseph Gallovi. Jejich otec působil jako purkrabí v Podolí u Brna, statku patřícím brněnské kapitule. Zatímco starší Anton po zániku řádu preferoval studium práv, jeho mladší bratr se rozhodl pro kněžskou dráhu a v roce 1778 byl vysvěcen. Oba našli po ukončení studia místo u nově vzniklé konzistoře brněnského biskupství. Dá se předpokládat, že právě vazba jejich otce na kanovníky, kteří měli v biskupském úřadu klíčové postavení, je upřednostnila před ostatními kandidáty na perspektivní posty. Sociální vzestup obou bratří byl poté petrifikován jejich vstupem do brněnské zednářské lóže.²⁵

Podobným způsobem chtěl využít svého postavení Emmanuel Böhm, účetní úřadu podkomořího v Praze, jehož stejnojmenný syn byl scholastikem Tovaryšstva. Böhm žádal v roce 1777 ve Vídni o farní obročí pro syna, který byl nedávno vysvěcen na kněze, přičemž byl odkázán na jeho případné uvolnění na

²⁴ Například bývalý novic Jan Rang, který pocházel z Chlumce nad Cidlinou, je k roku 1809 doložitelný jako Hlinecký farář, přičemž obě lokality náležely rodu Kinských. František Březina, rodák z Dačic, prosil v roce 1776 moravské gubernium neúspěšně o místo kazatele nebo profesora na gymnáziu. Dráhu duchovního tak začal nedaleko rodiště jako kaplan v Cizkrajově, roku 1789 získal obročí v Lipolci. Všechny tři zmíněné lokality náležely hrabatům z Osteinu.

²⁵ Anton Galle se stal vicenotářem a později přisedícím konzistoře, jeho bratr Joseph ceremoniářem biskupa a později notářem biskupství, načež byl biskupem doporučen knížeti Ditrichštejnovi a ten ho prezentoval na faru v Mikulově, kde později Joseph Galle dosáhl hodnosti probošta kapituly. MZA, E 80, kart. 434, sign. G 2 a G 5. K členství v zednářské lóži viz KROUPA, Alchymie štěstí, s. 289.

komorních panstvích.²⁶ Osobní kontakty v rámci úředního aparátu hrály při získání dvorem udělovaného benefícia jistě svou roli. V průběhu 80. let 18. století, kdy stát začal navíc rozhodovat o farách na panstvích zrušených klášterů, se stala klíčovým předpokladem pro „kariérní růst“ aktivní účast na josefinských reformách náboženství. V praxi to znamenalo působení v normální škole, horlivost v katechezi dětí a chudých, odstraňování pověr a přebytečných náboženských praktik.²⁷ Odměňování mladé generaci bylo velmi silnou motivací a umožňovalo kariérní postup, dříve v podobných souvislostech nemyslitelný. Wenzl Lenhardt byl vysvěcen krátce po zrušení řádu a brzy našel místo katechety na nově založené pražské normální škole. V předchozím období bylo spojení kněze a nejnižšího stupně školství prakticky nemyslitelné a bylo by vnímáno jako něco pod úroveň duchovního stavu - stačí vzpomenout na nízkou životní úroveň učitelů. Ne tak ovšem v období reforem základního školství. Lenhardt se stal v roce 1782 ředitelem školy. Za své zásluhy byl osm let nato odměněn hned dvojnásob: byl jmenován inspektorem všech normálních škol v království a stal se metropolitním kanovníkem u sv. Víta.²⁸ Podobným způsobem hrála roli podpora státních reforem v kariéře Matěje Rösslera.²⁹ Tento bývalý novic působil po studiu teologie od roku 1781 jako katecheta na normální škole v Poděbradech, kde brzy zaujal úřady svou snahou cvičit žáky v předení lnu a v pěstování ovocných stromů. Jeho úsilí bylo dáváno za vzor ostatním školám a bylo brzy odměněno. Po ročním intermezzu, kdy díky

²⁶ SÚAr, EJ, kart. 85, i. č. 659. Pro Moravu je možné doložit žádost otce Karla Valenty, registrátora u moravského gubernia, o jeho zaopatření, přičemž přisedící gubernia tuto žádost předají radovi de Willemu, který měl za úkol pro mladého kněze vybrat místo na gymnáziu či šlechtické akademii. MZA, B 1, kart. 776, i. č. 18.

²⁷ Jediným příkladem je žádost moravičanského děkana Josefa Bambuly (53) z roku 1796 o udělení kanovníckého místa v brněnské kapitule. Byl jedním z deseti žadatelů, mezi nimiž byli tři exjezuité, z nichž jeden místo nakonec obdržel. Děkan jako jediný z žadatelů postavil doložení svých kvalit na zásluhách z devatenácti let strávených na zeměpanském (původně patřilo patronátní právo olomouckým kartuziánům) děkanství, které působí jako vystříženě z nějaké josefinistické příručky pro duchovní pastýře. Podle svého vyjádření měl ihned po obdržení obročí začít s odstraňováním zlovyků, mezi nimiž zmiňuje žebrání. V pozdější době se měl zasadit o chudinský institut, pečovat o chudou mládež darováním knih a oblečením (to není nic nepochopitelného, jeho obročí bylo jedno z nejbohatších na Moravě), měl získat zásluhy v katechezi podle vzoru normálních škol. Měl úplně rekonstruovat budovu fary a zřítit zeď kolem hřbitova, načež ho gubernium pověřilo dohledem nad stavbami nových kostelů. Dalším zásadním bodem jeho činnosti mělo být zavedení pěstování jetele, držení dobytka ve stáji a rozorání planých luk, čímž pohnul své farníky k následování. Dále měl díky znalostem lékařství pomáhat lidem bez prostředků. Z „lásky k vlasti“ měl za války proti Francii vydržovat jednoho husara. Na závěr připojil noticku o vždy věrném vyhlašování panovníckých dekretů. AVA, Alter Kultus, kart. 193.

²⁸ DBA I 753, 224.

²⁹ Karel KAMENICKÝ: Ke stému výročí úmrtí Matěje Rösslera, in: Věstník československé akademie zemědělské 5 (1929), s. 380-385.

úspěchu v konkurzu působil jako lokální kaplan, se stal ředitelem normální školy v Brandýse nad Labem (post s finančním ohodnocením 300 zl.). Tím ovšem jeho kariéra zdaleka nekončila. Díky svým zásluhám se stal ve svých 32 letech děkanem v Jaroměři a svou dráhu završil ziskem výnosného poděbradského děkanství.

Je otázkou, jakou roli v kariérním úspěchu hrály kontakty v osvícenských kruzích, a to zvláště ve formě příslušnosti k zednářské lóži. Vliv zednářství není dobré nějak démonizovat, zvláště vzhledem ke špatné pramenné základně. Na druhou stranu je díky tomuto networku možné vysvětlit některé jinak těžko objasnitelné jevy. Například bývalý novic Josef Kodeš, vysvěcený roku 1777 na kněze byl od roku 1780 členem zednářské lóže. Po pěti letech ve funkci kaplana ve východních Čechách byl najednou povolán do funkce vicerektora pražského generálního semináře.³⁰ Roli zednářství vnímali každopádně i současníci. Další bývalý novic Augustin Helfert se svěřoval roku 1786 ve svém dopise Josefu Dobrovskému, o kterém věděl, že je v zednářské lóži: „Jakmile nyní přijedu do Prahy, ohlédnu se po zástěře a kladivu. Vždyť je dobré být zednářem; to nyní rozhoduje.“³¹ K tomu je ovšem dobré znát kontext, neboť Helfert pracoval v Hradci králové u biskupské konzistoře a možnosti jeho další kariéry se mu právě kvůli nedostatku sociálního kapitálu nejevily jako zvláště dobré. Jeho výrok je tak možné chápat v obecnějším hledisku jako snahu o získání kontaktů v hlavním městě království, které byly opravdu pro úspěšnou dráhu kněze naprosto nezbytné.

Vedle přímého vstupu do duchovní správy představovala druhou možnost začátku kněžské dráhy funkce zámeckého (osobního) kaplana a hofmistra. Tato eventualita se pro duchovní začíná otvírat postupně v průběhu 18. století s tím, jak roste počet světských kněží a v samotné duchovní správě panuje dostatek působících kleriků.³² V druhé polovině 18. století byl pak v českých zemích duchovní běžnou součástí šlechtických domácností. Ze sociálního hlediska se tento post nacházel také v nižší části struktury katolického kléru,

³⁰ Josef VOLF – František Michálek BARTOŠ (ed.), *Dopisy Josefa Dobrovského s Augustinem Helfertem*, Praha 1941, s. 3. Helfert roku 1783 na dotaz Dobrovského, co Kodeš dělá a kam směřuje, odpověděl: „Bude spoléhat jistě na bratry zednáře.“ Tamtéž, s. 73.

³¹ VOLF, Josef – Bartoš, František Michálek (ed.): *Dopisy Josefa Dobrovského*, s. 164.

³² K zámeckým kaplanům neexistuje žádná literatura. Uvedená fakta byla jednak čerpána z katalogů kléru, které například pro pražskou arcidiecézi tuto funkci zmiňují, jednak z různých zmínek rozptýlených v pramenech, týkajících se exjezuitů.

ale je pravděpodobné, že životní úroveň byla vyšší než u běžných kaplanů. Vedle stravy a bydlení dostával kněz ve šlechtických službách v hotovosti mezi 50 a 200 zl. ročně.³³ Určitou výhodou oproti pomocným kněžím v duchovní správě mohlo být menší pracovní vytížení a pohodlí, kaplan měl vyhrazený pokoj na zámku. Navíc respektoval životní rytmus šlechtické domácnosti a zimní období trávil v městských palácích. Vedle toho díky zámecké knihovně existovala lákavá možnost a čas pro samostudium. Nevýhody se mohly projevit v situaci, když bylo duchovnímu dáváno příliš najevo jeho služebné postavení. Pro získání místa šlechtického kaplana roli hrály hlavní roli schopnosti duchovního a doporučení. Z tohoto hlediska měli exjezuité výhodu, protože velká část z nich se mohla vykázat praxí na gymnáziu. Francouzsky mluvící jedinci našli místo okamžitě.

Zámecký kaplan vystupoval v dvojjaké roli duchovního a vzdělance. Zastával úřad zpovědníka aristokratické rodiny a také měl na starosti duchovní a morální povznesení služebnictva. V případě, že podzámčí bylo vzdálené od farního kostela, mohl vykonávat i pastorační práci jeho obyvatel. Na druhou stranu kněz zajišťoval vzdělání a výchovu mužských potomků šlechty; zdá se, že k místu hofmistra byli upřednostňováni duchovní právě pro podepření morálního apelu autoritou svého stavu a očekávanou příkladností. V kurikulu hofmistrů, které bylo odvozeno od gymnaziálního, hrál navíc vyučovaný předmět náboženství (na základě katechismu) a s ním spojené mravy po jazycích nejdůležitější roli.³⁴ Kněží mohli mít v posledku také na starosti zámeckou knihovnu.³⁵

³³ Tomáš Azzoni, exjezuitský kněz, pobíral v roce 1775 jako zámecký kaplan 50 zl. Svou roli ovšem v tak nízké částce mohlo hrát roli to, že dostával větší exjezuitskou penzi 300 zl., navíc pravděpodobně nevykonával funkci hofmistra. SÚAr, APA, kart. 3517, exjezuité ve vikariátu Arnoštovice. V ostatních případech závisela pravděpodobně výše příjmů na postavení zaměstnavatele a hlavně kvalifikaci kněze. Antonín Hanický působil roku 1780 jako informátor v Praze u pana von Pinnenberg, krajského hejtmána a pobíral 80 zl. Tamtéž, kart. 3519. Johann Veith von Schittelsberg, bývalý profesor poezie v brněnské koleji, zastával místo „informátora“ u městského hejtmána von Klebsberg na Starém Městě pražském a dostával 100 zl. Tamtéž. Jean de Kernaeret, exjezuita francouzského původu, působil už před zrušením řádu jako hofmistr u hraběte von Mattenclodt ve slezských Žibřidovicích a pobíral za své služby 200 zl. ZA, KÚ, kart. 658, soupis exjezuitů opavské koleje.

³⁴ Vyučovací program exjezuity Josepha Langa, který zodpovídal na zámku v Chyši za vzdělávání synů hraběte Lažanského, se měl sestávat z „křesťanství, mravů, starých jazyků a literatury (*litteris*) a francouzštiny“. SÚAr, APA, kart. 3517, exjezuité ve vikariátu Žlutice.

³⁵ V soupisu exjezuitů v Čechách pro rok 1775 je uvedeno, že František Suchomel působí jako zámecký kaplan v Kolodějích nad Lužnicí, na zámku hraběte Rudolfa Vratislava z Mitrovic; Suchomel pocházel z nedalekého Týna nad Vltavou, zánik řádu ho zastihl v prvním ročníku studia teologie v Olomouci, o rok později svá studia končí a nechává se vyvětit na kněze. Podle soupisu bydlí „ve

Motivace pobytu v panských rezidencích spočívala, jak bylo výše řečeno v naději, že po letech služby bude duchovní odměněn beneficiem. Tento způsob získání obročí nebyl vnímán jako něco pokoutného, mnozí exjezuité tuto motivaci uváděli jako důvod dalšího setrvání na dosavadním místě. Například Ignác Stejskal, bývalý olomoucký scholastik, při dotazu na činnost v roce 1782 doslova uvedl, že působí už devátým rokem jako informátor synů barona von Schirnding v Malešicích a „získává tak zásluhy pro farní beneficium“ v nedaleké vsi Kozolupy, ke kterému má baron prezentační právo.³⁶ Významnou roli hrála také výše případného obročí, které mělo zajistit bezstarostný život. Josefu Dobrovskému vymlouval odchod z pohodlí Nostického paláce na pozici vicerektora olomouckého generálního semináře jeho přítel František Martin Pelcl slovy:

Ale kam seminářem dostati se chcete? Na děkanství po osmi neb devíti letech; dobře. K tomu se však také dostati můžete, když se tak dlouho zavřítí nenecháte. [...] Zůstanete-li v semináři jako rektor neb vicerektor, natrmácíte se jen proto, abyste kdysi na nějaké prebendě pokojně, nezávisle, bezstarostně a jen sobě žíti mohl. Ale to můžete již nyní míti, aniž několik let se Vám trmáceti zapotřebí jest. Myslím, že když k nám půjdete, budete tolik míti jako děkan nebo menší biskup, ba více. Nemusíte se v ničem ostýchati, neboť žádný na Vás pozor dávatí nebude. V zimě jste úplně svoboden, jen zvonu, který Vás o dvou hodinách k obědu zavolá, poslouchati musíte. [...] Když osm nebo deset roků, místo abyste v semináři pluh táhl, zde na pohovce prosedíte, a pak děkanem se státi přáti budete, nemůže Vás to minouti. Falknov, Louka, Trnice jsou také krásné prebendy.“³⁷

Potenciál úspěchu byl znásoben tím, že zasloužilý hofmistr mohl být doporučen jako kandidát na obročí i jinému aristokratovi.

Vedle uvedených dvou hlavních strategií kumulace symbolického kapitálu (v dobové terminologii zásluh), vedoucích k zisku farního obročí, je možné uvést tři další marginální možnosti, které se pro bývalé scholastiky v řadách světských kněží otvíraly. K jedné z nich se bohužel nepodařilo objevit prameny, ale vzhledem k řádové tradici se její realizace dá předpokládat; jedná se o post polního kaplana s jistotou doživotní státní penze. Několik čerstvě vysvěcených kněží navíc výkon této funkce uvedlo jako své výslovné

speciálním pokoji na zámku“, zpovídá a „pořádá knihovnu pana hraběte, přičemž zbylý čas tráví četbou knih a duchovní správou“. SÚAr, APA, kart. 3517, exjezuité ve vikariátu Veselí nad Lužnicí.

³⁶ SÚAr, APA, kart. 3519, soupis z roku 1782.

³⁷ Citováno podle: Vincent BRANDL, *Život Josefa Dobrovského*, Praha 2003, s. 58n.

přání. Je to pochopitelné, protože příjmy polních kaplanů byly 350 zl. a touto výší, ale i samostatným statusem s pravomocemi faráře se tak jednalo o druh obročí.³⁸ Svou roli hrála i skutečnost, že duchovní služba u vojska byla poměrně spolehlivou cestou, jak získat státem uznávané zásluhy, využitelné při ucházení se o beneficium či spojené s nárokem na pozdější ubytování a péči v Invalidovně.

Jiná specifická dráha spočívala v orientaci na biskupské úřady. Jednalo se především o místa kancelisty či sekretáře konzistoře.³⁹ Výhodou výkonu této byrokratické funkce byla možnost pozdější odměny ve formě kanonikátu či jiného výnosného úřadu, což se týká všech čtyřech doložených jedinců. Za příklad nám může sloužit již výše citovaný Augustin Helfert, novic a přítel Dobrovského; rozsah jejich přátelství je možné poznat na základě jejich vzájemné korespondence, která hraje pro biografy zakladatele slavistiky nezastupitelnou roli. Helfert pocházel z Hradce Králové, kde jeho otec zastával úřad důchodního městských statků. Po studiu teologie v Praze se vrátil do rodného místa, kde po jisté době získal místo kancelisty u biskupské konzistoře; je velmi pravděpodobné, že otcovo povolání hrálo v této skutečnosti důležitou roli. Místo bylo velmi špatně placeno, teprve roku 1785 v dopise Dobrovskému Helfert radostně oznamoval, že mu biskup zvýšil plat ze 60 na 200 zl.⁴⁰ V této době mohl zajistit svou existenci pouze díky tomu, že bydlel a stravoval se u matky - vdovy. Přitažlivost špatně placeného úředního místa pro kněze je možné pochopit právě vzhledem k průběhu další kariéry, kdy se biskup za věrné služby snažil dotyčné odměnit přisednictvím v konzistoři (příjmy z tax) a posléze udělením kanonikátu. V průběhu málo placeného období ovšem Helfert koketuje s jinými možnostmi začátku kněžské kariéry, které byly výše popsány jako nejčastější: Roku 1782 mu Dobrovský vyloučá odchod do Prahy, kde by Helfert „skončil jako učitel u průměrné rodiny“. Argumentuje tak, že mnoho z těch, které zná „jsou s tímto místem nespokojeni, takže raději touží po duchovní správě“.⁴¹ O tři roky později

³⁸ SÚAr, EJ, kart. 51, i. č. 256.

³⁹ Tento typ kariéry se dá prokázat u těchto bývalých scholastiků a noviců: Antonín Habrain, Augustin Helfert, Joseph Galle, Ignác Mayer. U posledního je zjímavá souvislost mezi získaným místem sekretáře královehradecké konzistoře a tím, jak jeho schopnosti hodnotil v roce 1770 jeho představený: Vedle kázání mohl být využit v řádovém archivu či kanceláři, nebo jako prokurátor. Podobné ohodnocení vlastností bylo přítom u scholastiků velmi řídké.

⁴⁰ VOLF – BARTOŠ, Dopisy Josefa Dobrovského, s. 134.

⁴¹ Tamtéž, s. 53.

Helfert oznamuje Dobrovskému, že obdržel místo kaplana u hradecké katedrály, které si přál. „Místo je výnosné, duchovní správa [není] nijak obtížná“, znělo jeho hodnocení.⁴² Ve skutečnosti ovšem bývalý jezuita setrval v úřední dráze (svou roli hrálo právě zvýšení příjmů a příslib dalšího povýšení) a na počátku 19. století se stal děkanem biskupské kapituly.

Třetí ze specifických možností se týkala výlučně bývalých jezuitů: působení při katolické misi na saském dvoře. Jezuité z české provincie byli do zániku jedinými katolickými kněžími v kurfiřtství, funkci apoštolského vikáře (ekvivalent biskupa v nekatolické zemi) vykonával jezuita Franz Herz z hornoněmecké provincie. Ten zůstal ve své funkci i po roce 1773 a svých pravomocí využil k podpoře svých bývalých spolubratřích i po tomto datu, takže do Saska byli povoláváni i ti bývalí členové řádu, kteří tam nikdy před tím nepůsobili.⁴³ Prestižní posty na dvoře v Drážďanech tak až do počátku 19. století zůstaly doménou exjezuitů a jako takové představovaly možnost závratného kariérního růstu, který byl v prostředí českých zemí obtížně myslitelný. Snad nejúspěšnější z bývalých scholastiků Tovaryšstva, brněnský rodák Johann Schneider, při zániku řádu absolvent filosofické fakulty, učil do roku 1787 na malostranském gymnáziu.⁴⁴ Tento rok je povolán do Lipska a o pět let později do Drážďan na místo dvorního kazatele. Posléze se stává zpovědníkem panovnického páru, u kterého si pravděpodobně získal plnou důvěru, neboť je jmenován roku 1801 nástupcem Herze ve funkci apoštolského vikáře. Za své zásluhy také získává kanonikáty v Poznani a Krakově. Dva roky před svou smrtí v roce 1818 byl Schneider jako jediný z exjezuitů z bývalé české provincie vysvěcen na biskupa. I na tomto faktu lze doložit naprosto odlišné postavení exjezuitů v Uhrách a Polsku. V první zemi dosáhlo biskupského svěcení deset, v druhé dokonce patnáct bývalých členů Tovaryšstva.⁴⁵

⁴² Tamtéž, s. 156. Výnosnost a pohodlí či obtížnost jsou hlavní dobové hodnotící kategorie kvality duchovních úřadů z pohledu kněží. Dobrovský Helfertovi jeho volbu pochválil, protože podle něho tak bude mít „vliv na šíření lepších pojmů“ a jeho práce bude „užitečnější a příjemnější než v kanceláři“.

⁴³ Paul Franz SAFT, *Der Neuaufbau der Katholischen Kirche in Sachsen im 18. Jahrhundert*. Leipzig 1961, s. 100n a 129n. Saftova práce se bohužel období po roce 1773 věnuje pouze zlomkovitě.

⁴⁴ ADB sv. 32, s. 125. V Sasku získal ještě důležité postavení bývalý scholastik Joseph Preisler jako zpovědník královny a varšavský kanovník a také Antonín Lang, dvorní kazatel a direktor katolické školy v Drážďanech.

⁴⁵ KRATZ, *Exjesuiten als Bischöfe*, ke Schneiderovi s. 200, Uhry a Polsko s. 203-214.

Řeholní dráha

Zcela samostatnou kapitolou jsou exjezuité a jejich působení v řeholních rádech. S možností znovu složit řeholní sliby v jiném církvi uznaném společenství bylo počítáno v papežském breve a tato možnost byla nabídnuta všem členům při rušení jednotlivých domů Tovaryšstva. Skutečností je, že o tuto možnost životního směřování nebyl mezi exjezuity žádný zájem - doložit se dá pouze vstup tří bývalých jezuitů do kláštera jiného řádu.⁴⁶ V všech třech případech to bylo s několikaletým odstupem od vyhlášení breve *Dominus ac Redemptor*; při dotazování o dalších úmyslech na přelomu let 1773/74 žádný z bývalých řeholníků záměr znovu složit sliby chudoby, čistoty a poslušnosti neprojevil.

Nejstarším z oné trojice byl Anton Knauer (34 let), bývalý kazatel v Opavě, který v roce 1774 odstoupil pro špatné zdraví z funkce a pracoval jako hofmistr; na podzim roku 1776 se vydal navštívit své přátele ve své rodné Zaháni (Sagan, dnes Żagań v Polsku). Později ovšem poslal svým bývalým spolubratrům v rakouském Slezsku zprávu, že se rozhodl zůstat a že ve svém rodišti vstoupil do jednoletého noviciátu k augustiniánům kanovníkům.⁴⁷ Bývalý scholastik Johann Fiedler po zániku řádu vyučoval na českokrumlovském gymnáziu, načež roku 1775 vstoupil do malé kanonie augustiniánů v Borovanech.⁴⁸ Posledním exjezuitou s novými řeholními sliby je Matyáš Vondrášek (Wondraschek), bývalý novic, který byl po absolvování studia teologie přijat v roce 1777 do premonstrátské kanonie v Zábrdovicích.⁴⁹

Nezájem o vstup do kláštera je možné vysvětlit pouze poukazem na několik spolu vzájemně souvisejících příčin. Starší generace jezuitů, tedy již vysvěcení kněží, měli po zániku jistotu doživotní penze a nebyli tedy nijak ke vstupu nuceni existenčními důvody. Jednou z překážek mohla být nutnost vykonání noviciátu. Pro nejstarší kněze bylo vítanou možností mnohem spíše zaopatření a pobyt v klášteře pouze jako „platicí host“, bez nutnosti složení

⁴⁶ Velká část řeholníků i bývalých řádových členů většiny řádů je uvedena v katalozích klérů z přelomu 18. a 19. století, takže je pravděpodobné, že počet do jiných řádů vstoupivších exjezuitů není o mnoho vyšší než uvedení tři jedinci.

⁴⁷ ZA, KÚ, kart. 658, sign. 15/37a. Knauer o svém úmyslu vstoupit do kláštera neřekl žádnému z těšínských exjezuitů, naopak zanechal vzkaz s prosbou o výběr penze v době nepřítomnosti, je tedy možné, že se takto rozhodl až na místě, v Zaháni.

⁴⁸ SÚAr, EJ, kart. 65, i. č. 379.

⁴⁹ WURZBACH, sv. 57, s. 104n. MZA, G 12, Cerr I, 89, fol. 385.

slibů. Mnohem lákavější mohla být řeholní dráha pro bývalé scholastiky, kteří přišli zánikem Tovaryšstva o možnost celoživotního zajištění a perspektivního působení. Od roku 1772 ovšem v habsburské monarchii platilo jedno významné omezení, a to stanovení minimálního věku pro řeholní sliby na 24 let. U většiny řádů se tyto sliby skládaly po rok trvajícím noviciátu, takže byl implicitně zároveň stanoven věk vstupujících. Nařízení mělo zabránit vstupům ještě nedospělých jedinců, konaných často na přání rodičů, a odsunout tak životně závažné rozhodnutí do dospělejšího věku.⁵⁰ Vedlejším efektem zákona ovšem bylo zánik hlavního lákadla rozměru časného vstupu - zajištění studia. Kandidát vstupu do řehole nyní musel hradit své vzdělání z vlastních prostředků, takže pro mnohé tím řeholní dráha ztratila význam; „sociální výtah“ přestal z větší části fungovat. Zároveň je možné v 18. století v katolických evropských zemích pozorovat obecnější trend: Zatímco na jeho počátku tvořil větší díl svěcenců řeholní klérus, v jeho průběhu se poměr vyrovnal a začal obracet ve prospěch kléru světského.⁵¹ V habsburské monarchii představovala pak 80. léta s naprostou ztrátou prestiže většiny řádů pouze vrchol tohoto jevu. Již v 70. letech mohly být očekávány státní zásahy proti klášterům, což mohlo hrát další roli v nechuti exjezuitů po novém řádovém hábitu. Ostatně oba ze dvou jmenovaných exjezuitů, kteří zůstali v českých zemích a vstoupili do kláštera, prožili rušení řádového domu, ve kterém se nacházeli, podruhé. Zábřdovice byly sekularizovány v roce 1784, Borovany o rok později.

Skutečnost, že bývalí členové Tovaryšstva dávali v naprosté většině přednost stavu světského kněze, nezůstala současníkům utajena. Gerhoh Steigenberger, augustinián kanovník z bavorského kláštera Polling a zároveň profesor na bavorské zemské univerzitě v Ingolstadt napsal v roce 1776 v dopise svému opatu v souvislosti s citlivou otázkou chybějícího dorostu tato tvrdá slova:

⁵⁰ Ilustrativním příkladem je životopis Jana Petra Cerroniho, úředníka brněnského gubernia a známého sběratele rukopisů (1753-1826). Tento syn zámožného uherskohradištského obchodníka (s kořením) lombardského původu studoval u jezuitů na gymnáziu a později i filosofii. Otec si přál, aby se z něho stal premonstrát (viz relace mezi postavením kupců a příslušníky řádů v sociálním prostoru na základě ekonomického kapitálu) a tak v roce 1772 syn poslušně absolvoval přijímací pohovor na Hradisku u Olomouce, jednom z nejbohatších klášterů na Moravě. Týž rok ovšem vyšel zmíněný edikt, který stanovoval hranici slavných slibů a který byl devatenáctiletému Cerronimu celkem vítaným odůvodněním pro opuštění zamýšlené řeholní kariéry. O rok později se již pouští do studia práv. Úvod k inventáři fondu MZA G-12 Cerroni.

⁵¹ Eduard MAUR, Problémy farní organizace pobělohorských Čech, in: *Traditio et cultus, Miscellanea historica Bohemica*, Praha 1993, s. 171.

„Exjezuité opovrhují kláštery, a je přeci známo, že vloni, když jeden rakouský exjezuita vstoupil do kláštera, se jiný exjezuita veřejně při jedné hostině vyjádřil takto: „Tento je nyní čtvrtý, který nám jezuitům činí takovou hanbu, jít do kláštera.“⁵²

Nehledě na otázku, zda nejmenovaný rakouský exjezuita opravdu takový výrok vyřkl, byla bariéra mezi bývalými jezuity a ostatními řády poměrně velká. Pravděpodobně jedním z hlavních důvodů chování bývalých členů Tovaryšstva byla specifická řádová tradice, výrazně spoluformující jezuitský habitus. Rozdílů mezi obyvateli klášterů a jezuitských kolejí nebylo málo a týkaly se hlavně náplně a způsobu práce, využití času, pohybu na veřejnosti a celkového životního stylu. Svou roli jistě hrálo i přehnané sebevědomí a přesvědčení o výlučnosti a užitečnosti „synů sv. Ignáce“.⁵³ V této souvislosti nemusely ovšem hrát „ideologické“ důvody a animozita mezi některými řády, které je Steigenbergerova korespondence plná, tak významnou roli. Jak by se jinak dalo vysvětlit, že všichni tři exjezuité z bývalé české provincie vstoupili buď k augustiniánům kanovníkům či premonstrátům, tedy „úhlavním“ nepřátelům Tovaryšstva? Řády řeholních kanovníků měly právě svým důrazem na vzdělání a aktivní pastoraci a svým životním stylem paradoxně k Tovaryšstvu nejbližší a tak se dá i vysvětlit i hlavní motiv volby tří exjezuitů z české provincie, kteří do těchto řádů vstoupili. Nedá se ovšem také zapomenout na to, že životní úroveň garantovaná řády řeholních kanovníků byla v oné době o mnoho vyšší, než u jezuitů, takže motivace pro vstup byla posílena zvýšením sociálního statusu. Vstoupit k žebřavým řádům bylo pro exjezuity ze statusových důvodů a z důvodů týkajících se životního stylu naproti tomu nevýhodné.

⁵² VAN DÜLMEN, *Aufklärung und Reform*, s. 126, dopis z. 29. 2. 1776.

⁵³ Toto téma bylo živé zvláště pro příslušníky jiných řádů, kteří velmi citlivě vnímali jakékoli projevy povýšenosti ze strany jezuitů. Výše citovaný Gerhoh Steigenberger zpravuje svého představeného o jednom kázání bývalého jezuita, ve kterém měl dotyčný konstatovat, že svatí „Augustin, Dominik a František byli sice schopní na vinici páně, ale že sv. Ignác byl jeden z největších; že když on pracoval, nebyl téměř nikdo jiný“. Jezuité sice byli donuceni podle kazatele donuceni svléknout hábit, jsou ale nadále lehce rozpoznatelní „podle dobrého způsobu života, horlivosti pro spásu bližních a podle pronásledování, která jako tovaryšové Ježíše musí přestávat“. Tamtéž, s. 144. Toto téma je také ústředním motivem jednoho pamfletu, sepsaném bavorským františkánem a anonamně vydaném krátce po zániku řádu. Kniha je koncipována jako kající řeč bývalého generála jezuitů, ve které jsou vyjmenovány všechny nešvary řádu, přičemž povýšenost a nenávisť vůči ostatním řádům hraje v katalogu jezuitských nečností ústřední roli. Lorenzo RICCI [Modest HAHN], *Des hochwürdigen Herrn Exgenerals Ricci Abschiedsrede, vor seinem Tode in der Engelsburg an seine ehemalige Gesellschaft gehalten*, Rom [i. e. Ulm] 1776.

Jedinečné svědectví o setkání dvou odlišných řeholních kultur máme díky výše popsané internaci dvou bývalých členů chomutovské koleje Josepha Parsche a Antona Funcka, obviněných ze zcizení v podstatě už státního majetku. První byl zadržen v kapucínském klášteře v Žatci, druhý u dominikánů v Chebu. Za menší exjezuitskou penzi měli dostávat stravu běžnou v klášteře. Oba ve svých suplikách císařovně (každý nezávisle na sobě) uvádějí, že je trápí „nezvykle přísné posty“, které ohrožují jejich zdraví. Parsch navíc prosil o peníze, protože si v klášteře údajně nemohl opatřit to, co patřilo ke jeho předchozímu standardu: punčochy, čisté ložní prádlo, praní oděvu, holení (kapucíni jako jediní řeholníci nosili plnovous) a tabák. Navíc by potřeboval podávat léky a čaj a lékař doporučoval kvůli revmatickým bolestem návštěvu teplických lázní.⁵⁴ Je jasné, že oběma exjezuity popisované strasti byly součástí strategie, které měla vést k jejich omilostnění a propuštění na svobodu; hlavní důraz byl v dopisech ovšem kladen na dokázání nevinu. Navíc to vůbec nevylučuje, že svou situaci takto subjektivně vskutku pocítovali; skutečnost, že hygienické zvyklosti kapucínů se od měšťanských norem odlišovaly, je také častým tématem osvícenských pamfletů.

Že to jezuité s posty nepřeháněli, dokládá další svědectví od laického bratra, lékárníka Ignaze Scheibnera, který byl 16 let členem Tovaryšstva. Po zániku řádu pobíral penzi a zároveň působil jako světský lékárník u pavlánů na Vranově, údajně pouze za stravu a ubytování. Přitom si ovšem stěžoval, že nemůže snést jídlo, které požívají pavláni o postech, které jsou v celkem ve 140 dnech v roce a musí si obstarávat ještě další, a to hlavně kvůli nemoci (trpěl silnou dnou) a také tloušťce.⁵⁵ Je ovšem pravdou, že si Scheibner pro svou činnost vybral nejméně vhodný řád. Pavláni totiž mají specifický čtvrtý řeholní slib týkající se celoživotního postu.

Penzionování

Právní status druhé skupiny exjezuitů, tedy kněží a části bývalých laických bratří se odvíjel od pobírání státní penze. Dobové chápání pojmu *penze* v jeho německé verzi je sémanticky různorodé, ale dá se zjednodušeně

⁵⁴ SÚAr, EJ, kart. 51, i. č. 281, dopisy z 21. 5. a 13. 7. 1775.

⁵⁵ MZA, B 1, sign. J 220, kart. 772, č. 13, dopis z 17. 9. 1781.

redukovat na dva základní významy.⁵⁶ Jednak bylo možné tento pojem použít pro stálý příjem za vykonávaný úřad, vlastněné obročí nebo vypůjčené věci či peníze, tedy plat či úroky v dnešním slova smyslu. Tento význam tedy odpovídal významu latinského slova *pensio*, tedy plat, splátka. Druhý, odvozený význam byl bližší dnešnímu, avšak nikoli totožný: Označoval doživotní příjem (*Gnadengeld*), vyplácený z důvodů odměny dosavadních služeb a zásluh, zároveň bez povinnosti jejich dalšího výkonu. V pramenech bylo slovo *penze* používáno v obou významech, ale pro pochopení postavení a sebevnímání druhé skupiny exjezuitů je klíčový význam druhý.

Právní závazek státu, vyplácet doživotní plat skupině kněží bez ohledu na jimi vykonávanou činnost, souvisel s převzetím veškerého řádového majetku a tedy s převzetím dřívějšího závazku Tovaryšstva, zajistit odpovídající životní standard svým členům. S tím souviselo nařízení, podle kterého nemohl bývalý řeholník, který se vzdal písemně svého majetku a budoucích dědických podílů (*abdicatio bonorum*) ve prospěch Tovaryšstva či svých příbuzných, tento požadovat zpět. Případné dědění či odkazování upravoval zvláštní právní předpis.⁵⁷ V otázce pozůstalostí měli být tito „skutečně penzionovaní světští kněží“, jak znělo plné úřední označení exjezuitů, právně postaveni na roveň zeměpanským beneficiátům, tedy držitelům obročí, jehož patronem byl panovník.⁵⁸ Právní nárok na penzi přestal fungovat za života kněze v situaci, kdy získal dostatečně výnosné (farní či kanovnícké) beneficium a nepotřeboval tak státní zaopatření. Specifickou možností bylo odejmutí penze jako trestu za překročení zákonů či neuposlechnutí státních představitelů, který byl adekvátní trestu zbavení požitků z obročí v případě vážných přestupků proti kanonickému právu.

⁵⁶ Definice penze podle Zedlerova lexikonu: „Pension, Pensio, die Bezahlung oder Rechnung derer Zinsen, das Interesse oder die Abgaben, so man wegen des Gebrauchs eines Dinges, Hauses, Ackers, Capitals, usw. zu geben schuldig ist, oder versprochen hat; desgleichen das Tisch- oder Kostgeld; ferner das Einkommen, die Einkünfte, die Bestallung, das jährliche Salarium, Geld, Lohn, oder Pfründe wegen eines Amtes oder Dienstes; nicht weniger ein jährliches Gnaden-Geld oder Bestallung eines Königes oder anderen Potentaten an fremde Ministers oder Gelehrte, deren Partei heimlich zu Halten. Eigentlich und überhaupt heisset eine Pension ein Gnaden-Geld, welches einer empfängt, als eine Belohnung seiner Dienste, oder aus Gunst zu seinem Unterhalte, ohne dagegen zu einem Verdienst verbunden zu sein.“ Johann Heinrich ZEDLER (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Band 27, s. 152. Naproti tomu definice penze podle kanonického práva nehrála v případě exjezuitů žádnou roli – znamená totiž platby odváděné z obročí někomu třetímu, přičemž to může být i laik a s odváděním nijak nesouvisí výkon nějakého úřadu.

⁵⁷ Dvorský dekret z 24. 5. 1774 (v příloze).

⁵⁸ Dvorský dekret z 11. 12. 1773, ve kterém bylo stanoveno, že náklady na pohřeb zemřelých exjezuitů v případě nedostatku zanechaných prostředků uhradí státní pokladna. ZA, KÚ, kart. 645.

Stav penzionovaného exjezuity tedy neměl žádnou přímou souvislost s věkem ani odpracovanými léty ve službě. Pensionováni byli kněží ve věku 28 let, čerství absolventi teologické fakulty, ale i profesori či kazatelé, jejichž pobíraný plat byl vyšší než penze, ale kteří mohli ihned v případě opuštění pracovního místa bez omezení pobírat. Na druhou stranu exjezuité, hlavně staršího věku, instrumentalizovali plně ve své argumentaci druhý význam slova *penze*, když poukazovali na své zásluhy získané při službě státu a veřejnosti ve školách a v pastoraci.⁵⁹ Doživotní zajištění, a to zvláště ve formě vyšší penze, o které bude dále řeč, bylo vnímáno optikou modelu zásluha-odměna. Bylo něčím, co mělo kompenzovat námahy spojené s výkonem řádových činností, které se projevovaly funkcionálně odvozenými zdravotními potížemi, nemocemi z povolání. Někdy bylo též poukazováno na výši majetku přineseného do Tovaryšstva.⁶⁰ K tomu je ovšem nutné dodat, že toto pojetí nebylo nic specifického pro bývalé jezuity, ale bylo běžné u všech, kteří pracovali ve vztahu, který by mohl být analogický dnešnímu zaměstnaneckému poměru.⁶¹

Pokud se dále zaměříme na sociální status penzionovaných kněží, musíme jejich situaci kontextualizovat a srovnat s životním standardem v řádu, v měšťanském prostředí a posléze v duchovním stavu samotném. V rámci exjezuitů je po roce 1773 možné konstatovat poměrně výraznou příjmovou diferenciaci, kterou zachycuje následující tabulka.

⁵⁹ Bývalý profesor teologie Franz Demuth napsal třicet let po zániku řádu, když žádal o zvýšení své penze: „Přídavek (k penzi) je pro mne odměnou za státu vykonané a – pokud to zdraví dovolí – stále vykonávané služby.“ SÚAr, ČG Publ, kart. 4749, žádost z 26. 5. 1803.

⁶⁰ SÚAr, EJ, kart. 51, i. č. 281, dopis J. Parsche z 8. 5. 1775.

⁶¹ Například jeden světský kněz, který působil dlouhou dobu jako kaplan, přijal po zrušení řádu místo v putovní kající misii, doposud vyhrazené členům řádu. Po dvou letech činnosti byl na jeho místo nastolen exjezuita. Propuštěný kněz měl podle vlastních slov kvůli každodenním kázáním trpět chrčením krve a dalšími potížemi, které ho zneschopňovaly k dalšímu působení v duchovní správě a z toho důvodu požadoval zajištění státní penzí z exjezuitského fondu. Vedle poukazu na zdravotní problémy dokládal také své zásluhy, dané jeho odvahou a horlivostí udílení svátosti nemocných při epidemiích na počátku sedmdesátých let. SÚAr, EJ, kart. 93, i. č. 781, žádost kaplana Jankeho.

Tabulka 4. Příjmová stratifikace penzionovaných exjezuitů

příjem ve zl.		činnost
ročně	měsíčně	
500	41 zl. 4 kr.	univerzitní profesoři
400	33 zl. 20 kr.	regenti, prefekti gymnázií a profesoři rétoriky a poezie
350	29 zl. 10 kr.	profesoři nižších tříd gymnázií, polní kaplani
300	25	zvýšená exjezuitská penze; kazatelé
192	16	základní exjezuitská penze
144	12	penze bývalých laických bratří

Z uvedených údajů vyplývá, že skupina pedagogů se svým životním standardem dostala nad úroveň, jaká byla běžná v řádu, tedy 200-300 zl. ročně. Naopak u penzionovaných kněží bez činnosti a kazatelů příjmy s touto úrovní korespondovaly. Klíčový rozdíl byl mezi „menší“, základní jezuitskou penzí, o které bývalý provinciál české provincie státním úřadům napsal, že za tuto sumu by v Tovaryšstvu nemohl být živen žádný kněz,⁶² a vyšší penzí 300 zl. Jak již bylo výše zmíněno, doživotní příjem měl být na základě dvorského rozhodnutí z 22. 2. 1774 zvýšen kněžím „starým, nemocným či také důstojným, působících ve váženějších úřadech v Tovaryšstvu“.⁶³ To byla zároveň skupina, která přišla v naprosté většině zánikem řádu o vykonávanou funkci. Část mladších kněží s nižší penzí se se situací smířila, protože příjmy mohly být doplněny výukou synů ze šlechtických rodin či sloužením mší. Ti ovšem, kteří pobírali nižší penzi a např. ze zdravotních důvodů si nemohli nijak finančně přilepšit, se podle svých dopisů dostali do tíživé životní situace. Právě jejich argumentace je klíčová pro pochopení vlastního vnímání životního standardu, který byl dříve životem v řádu zajištěn, a kterému současná situace neodpovídala.

Exjezuita František Hayman působil před zrušením řádu jako prefekt gymnázia v Telči, po jeho zániku krátce jako beneficiát v bývalém řádovém kostele. Ze zdravotních důvodů poté musel výkon namáhavějších činností ukončit, ale byl odkázán pouze na menší jezuitskou penzi. Přes několik žádostí mu byl jeho příjem zvýšen až v roce 1792, v jeho 59 letech. Z tohoto roku je

⁶² SÚAr, EJ, kart. 26, i. č. 95, žádost z 23. 12. 1773.

zachován dopis, ve kterém rekapituluje svou situaci. Pro trvalou nemoc je údajně zcela bez prostředků a kvůli potřebným lékům se musel zadlužit. Z téhož důvodu byl též donucen prodat své knihy a ne nutně potřebné věci, zároveň si nemůže opatřit „řádny oděv“. Jeho sourozenci ve vzdáleném Těšíně mu nemohou nijak vypomoci, protože utrpěli sami velké škody při požáru města.⁶⁴ Jiný telčský exjezuita s nižší penzí mluví o sobě ve třetí osobě: „Tak může s čistým svědomím říci, že mu z ní (menší penze) zbývá tak málo, že si není schopen opatřit denní stravu přiměřenou jeho kněžskému stavu.“⁶⁵ Je to opravdu standart kněžského stavu, který nemohli bývalí řádoví duchovní naplnit? Jak chápali ono přiměřené a řádné (*angemessen, anständig*) zaopatření? Pro zodpovězení těchto otázek se musíme nejprve zaměřit na strukturu výdajů samostatně žijícího, penzionovaného exjezuitu.⁶⁶

⁶³ Za váženější posty byly úředníky v českých zemích považovány funkce rektora, superiora a „ministra, univerzitního profesora a zámožského misonáře.

⁶⁴ MZA, B 14, kart. 4231, žádost z 11. 7. 1792. Telčský magistrát potvrdil, že pater Haymann, „pokud mu to zdraví dovolí, je neúnavně ochotný ke všem duchovním úkonům“.

⁶⁵ MZA, B 1, 774, i. č. 12, žádost Josefa Spitzera z 3. 12. 1785. Příklady podobné argumentace by se dalo v žádostech exjezuitů najít mnohem více. Jedním z možných řešení bídné situace byl návrat do rodiště či odchod k někomu, u koho bylo možné najít útočiště. Například v roce 1776 odcestoval Joseph Jungbauer z Chomutova ke svým přátelům, protože se nechtěl již nechtěl dále zadlužovat. Tento exjezuita totiž marně čekal na přiznání ročního platu 300 zlatých, ačkoli již devátý měsíc suploval místo ranního kazatele. SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36, fol 15.

⁶⁶ Příjmy exjezuitů v prvním sloupci jsou rekonstruovány na základě rozptýlených zmínek v pramenech. Novojičimský misionář Jiří Kubín v roce 1774 udal své výdaje takto: za stravu 91 zl., za pivo 36 zl. 30 krejcarů, 16 zl. za bydlení, 30 zlatých potřeboval na odměny dětem při katechezi a za 8 sáhů dřeva vydal 12 zl., takže celkový rozpočet měl 185 zl. 30 kr. Žádal ale o přírůstek na oblečení a lékaře. MZA, fond B 1, kart. 776, i. č. 17, dopis z 9. 5. 1774. Opavský rektor přiznává stravu zdarma, kterou požívá v semináři a odpovídá ekvivalentu 100 zl., ovšem nápoje v částce zahrnutý nejsou. MZA, B 1, kart. 772, i. č. 13, kde jsou uváděny vedlejší příjmy exjezuitů pro rok 1781. Deset zlatých měsíčně na stravu bylo placeno psychicky nemocnému exjezuitovi v letech 1773-75. SÚAr, kart. 76, i. č. 552. Nová klerika stála 30, soukenná vesta 3 a kalhoty 1 zl. 30 krejcarů. Prokurátor Parsch ve výslechovém protokolu. SÚAr, ČG Publ., kart. 1620. Pokoj roku 1774 v Praze stál ročně kolem 50 zl. SÚAr, EJ, i. č. 19, kart. 7, kdy se jednalo o „řádny“ ubytování pro superiora polních kaplanů v Čechách, které mělo odpovídat důstojnosti jeho úřadu, takže částka bude představovat spíše strop možných výdajů na bydlení, a to včetně tepla a světla. Výše výdajů kolísala vzhledem k velikosti místa pobytu – exjezuité občas konstatují, že se musí přestěhovat do menšího města, aby ušetřili náklady na živobytí.

Údaje k životním nákladům samostatně žijícího muže ve Vídni sestavil právník a spisovatel Ignaz de Luca, citovaný podle Christine SCHNEIDER, *Der niedere Klerus im josephinischen Wien. Zwischen staatlicher Funktion und seelsorgerischer Aufgabe*, Wien 1999, s. 100n. Brněnský exjezuita Franz Hülseberg sestavil soupis svých výdajů v žádosti z 6. 8. 1805, MZA, B 14, kart. 4232. Uvedené částky nedávají v součtu celkovou sumu 577 zl., protože v tabulce nejsou uvedeny částky na odvod daní a almužny. Je možné, že částka na stravu je nadsazená, neboť v roce 1802 uváděl Ferdinand Rauscher částku v této položce 175 zl. (ovšem bez snídaně). Inflation ovšem i v tak krátkém období tří let přinesla výrazné zdražení. Tamtéž, kart. 4231, žádost z 23. 2. 1802.

Tabulka 5. Srovnání ročních výdajů exjezuitů a úředníka ve Vídni

	exjezuité, 70. léta 18. století	„svobodný muž“, Vídeň 1787	Franz Hülseberg, Brno 1805
strava	120	123	350
oblečení	20-40	106	40
byt	20-40	54	38
dřevo, světlo	10	17	62
praní, holič, paruka	5-10	30	23
sluha	5-10	10	12
celkem	180-230	350	577

Rozpočet exjezuity žijícího v podnájmu v měšťanském domě se tedy pohyboval okolo dvou set zlatých. Do této částky ovšem nejsou započítány položky, které neodmyslitelně patřily k dřívějšímu řádovému standardu. Jednak to jsou knihy, almužny, ale také cestovné, neboť kontakty mezi bývalými spolubratry, ale i příbuznými hrály v životě exjezuitů významnou roli; náklady na cesty na delší vzdálenost se přitom pohybovaly v desítkách zlatých.⁶⁷ Nejvýraznějším faktorem, který mohl výrazně domácí rozpočet zatížit, byla ovšem komplexní lékařská péče: návštěvy ranhojiče a lékaře, léky, ale i náklady na léčení v lázních či na stálého ošetřovatele.⁶⁸ Toto vše dříve „mateřsky“, jak poznamenal jeden bývalý člen Tovaryšstva,⁶⁹ zajišťoval (léky a ošetřovatel) či hradil řád, v tržních podmínkách ovšem zachování takového standardu představovalo výrazné zatížení. Pouze vyšší penze tedy mohla znamenat opravdové zajištění všech potřeb a přinášela určitou svobodu a nezávislost.⁷⁰ Nároky exjezuitů na služebnictvo či vlastní ošetřovatele je zároveň možné kontextualizovat analogií k měšťanské či farní domácnosti, kde

⁶⁷ Například v roce 1778 žádal Jan Elger gubernium o náhradu za dvě cesty, z nichž jedna byla zbytečná – byl totiž poslán jako katecheta do Chebu, kde mu ovšem děkan oznámil, že ho není potřeba a později byl poslán do Českého Krumlova. Obě cesty z Prahy ho přišly na 50 zl. (jeho příjem za čtvrt roku!) a k jejich úhradě musel prodat část svých věcí. SÚAr, EJ, kart. 9, i. č. 36, koncept z 11. 6. 1778.

⁶⁸ Šedesátiletý Ignaz Künstner uváděl, že za denní obsluhu kvůli nemoci zaplatí ročně 72 zl., o sedm let starší Ferdinand Rauscher uvedl částku dokonce 110 zl pro ošetřovatele a 20 zl. za léky ročně. MZA, B 14, kart. 4232, 13. 3. 1806 a kart. 4231, 23. 2. 1802.

⁶⁹ Hrabě Wilhelm Hartman von Clarstein, když prosil o vyplácení úroků z částky, které obdržel za své duchovní služby, konstatoval, že za doby života v řádu úplně přestal uvažovat o svém budoucím zaopatření, neboť věděl, že ho Tovaryšstvo „mutterlich bei abnehmenden Kräften unterstützt werden“. MZA, B 1, kart. 779, i. č. 24, žádost z 19. 1. 1774.

⁷⁰ V témže dopise uvádí hrabě hlavní motivaci vyššího příjmu skutečnost, aby nebyl při případných nemocech nikomu na obtíž.

bylo o pána domu v jeho nemohoucnosti plně postaráno (hospodyně či farní kuchařka, čeledín či sluha).

Údaje uvedené v druhém sloupci tabulky sestavil bývalý profesor práv a spisovatel Ignaz de Luca. Je to rozpočet samostatně žijícího muže ve Vídni osmdesátých let 18. století, minimum pro úředníka, který se může pohybovat v lepších kruzích. Z toho důvodu představují výdaje na oblečení (tzv. *Visitenkleid*) a parukáře výraznou složku výdajů. Pokud započítáme inflaci a vyšší náklady v hlavním městě monarchie, jsou výdaje exjezuitů a jiných příslušníků funkcionálních elit téměř srovnatelné. Výrazný nepoměr v položce ošacení byl pravděpodobně dán tím, že penzionovaní exjezuité většinou nevykonávali žádný veřejný úřad, ve kterém by byli neustále konfrontováni s nutností odpovídající reprezentace.⁷¹ Z hlediska sociálních poměrů raného novověku je možné na uvedených datech dokumentovat ještě jednu skutečnost. Jedním z kritérií, které je možné pro určení tehdejšího životního standardu použít, je procentuální zastoupení výdajů na stravu a bydlení vůči ostatním potřebám. Jestliže u domácností nejnižších vrstev zbývalo po odečtení prvních dvou položek pouze 3-10% rozpočtu, pro sociální postavení dobře zajištěných skupin obyvatelstva bylo typické, že jejich výdaje na stravu nikdy nepřesáhly 50%, výdaje na byt pak vyplňovaly maximálně 15% rozpočtu.⁷² Kolem 40% z celkových příjmů tak bylo vyhrazeno pro ostatní potřeby, tedy především stavu a profesi přiměřené ošacení.⁷² I na základě tohoto hlediska je možné doložit, že rozdíl mezi menší a větší penzí (kdy výdaje na stravu byly 120 zl.) bývalých členů Tovaryšstva byl pro jejich životní úroveň naprosto zásadní.

Životní styl penzionovaných exjezuitů se ovšem zásadně proměnil na počátku 19. století. V této době již byli všichni starší padesáti let a sedmdesátiletí starci nebyli výjimkou. Část z nich již byla trvale či sezónně (několikatýdenní záchvaty dny) připoutána na lůžko a potřebovala prostředky na léky a lékaře, ale taky na denně přítomného ošetřovatele. Vedle toho

⁷¹ Přímou to dokládá žádost Franze Passe, bývalého pomocníka prokurátora v telčské koleji, který pobíral penzi. V roce 1780 nastoupil po období bez zaměstnání do služby na panství Slavkov jako písař, žádal o zvýšení své penze, protože údajně vydal za rok o 30 zl. víc na ošacení než v předchozím období. MZA, B 1, i. č. 12, kart. 772, žádost z 1. 12. 1780. Paruku nosili pravděpodobně pouze exjezuité šlechtického původu.

⁷² Jürgen KUCZYNSKI, *Geschichte des Alltags des Deutschen Volkes*, Bd. 2., 1650-1810, Berlin 1981, s. 259n.

zhoršený zdravotní stav s sebou přinesl potřeby diet, přičemž lékaři doporučovali drahé a kvalitní víno i jídlo.⁷³ Do této situace ovšem zasáhly hospodářské poměry v období po roce 1800, kdy kvůli inflaci ve válkou vyčerpané monarchii došlo až ke dvojnásobnému zdražení základních životních potřeb, přičemž státní platy a penze zůstávaly dlouho na stejné úrovni jako před třiceti lety. Svědectvím jsou četné, i několikrát opakující se žádosti exjezuitů o zvýšení penze na 400 a i více zlatých.⁷⁴ Třetí sloupec výše uvedené tabulky zaměřené na komparaci příjmů obsahuje rozpočet emeritovaného profesora řečtiny, který je poznamenán právě výrazným zdražováním v období napoleonských válek. Tíživé poměry neumožňovaly nyní ani exjezuitům s nižší penzí „žít přiměřeně vzhledem ke svému stavu a věku“.⁷⁵ Citlivé to mohlo být v otázce oblečení, na kterém bylo sice možné ušetřit, které ovšem představovalo důležitou složku reprezentace kněžského stavu.⁷⁶

Zaměříme se nyní na sociální status penzionovaných exjezuitů v kontextu světského kléru. Výchozí bodem nám může být výše roční kongruy, tedy 300 zlatých. *Congrua sustentatio* znamená přiměřené zaopatření, tedy odpovídající stavu. Ale jakému? Rozhodně ne duchovenskému, protože to byla minimální výše pro farní beneficium. Kongrua tedy byla v dané době něčím, co označovalo přiměřené příjmy pouze pro skupinu obročníků, od které byla druhá část nižšího kléru oddělena, a to nejen příjmy, ale i svou právní a ekonomickou závislostí. Tato výrazná diferenciací je pro pochopení postavení i sebevnímání exjezuitů velmi důležitá. To, že pro ně pouze vyšší penze ve výši 300 zl. představovala odpovídající zajištění znamená, že se na základě svého řádového habitusu identifikovali právě se skupinou předepsaným způsobem zajištěných farářů.

⁷³ Tuto skutečnost zmiňuje konkrétně Adalbert Pillizotti ve své žádosti z 15. 4. 1802, a to hlavně vzhledem ke kolikám, kterými měl trpět; svou nemoc přisuzoval sedavému způsobu života. MZA, B 14, kart. 4231. Franz Hülseberg zdůraznil ve výše uvedeném propočtu svých životních nákladů, že si musí opatřovat drahé víno (za 48 krejcarů máz), neboť „levnější nemůže 71letý stařec požívat“.

⁷⁴ Jsou to pro Čechy kartony ve fondu ČG Publ, kart. 4765-4780, pro Moravu v B 14, 4230-4232. Často je přiloženo osvědčení krajského hejtmána, faráře či magistrátu, dosvědčující mizérii dotyčného kněze, případně jeho dosavadní nasazení při výpomoci v duchovní správě (zpovídání, návštěva nemocných, sloužení mší).

⁷⁵ Tuto formulaci obsahuje žádost Matyáše Javůrka (Jawurek), dlouholetého profesora královehradeckého gymnázia. SÚAr, ČG Publ, kart. 4772, i. č. 384, rok 1802. Podobně mluví i František Švenda, který žádal o zvýšení penze, aby „mohl zbylé dny života uzavřít v zajištění odpovídajícímu jeho věku“. Tamtéž, kart. 4776, dopis z 8.6. 1803.

⁷⁶ Franz Hülseberg na toto téma napsal: „Ich mache keinen Aufwand in Kleidung, so zwar, dass mir schon viele gesagt haben, dass ich mich standmäÙig daher gehe.“ Žádost z 6. 8. 1805, MZA, B 14, kart. 4232.

Tato skutečnost se vyjeví ještě výrazněji, když postavení exjezuitů srovnáme s postavením jiných penzionovaných kněží. Zaopatření duchovních na stáří bylo dlouho neřešeným problémem potridentské církve. Respektive - problém to nebyl do doby, kdy bylo velmi pravděpodobné, že každý duchovní na sklonku života získá nějaké beneficium, které ho zajistí. V průběhu 18. století ovšem výraznou měrou přibývalo těch, kteří celý život pracovali pouze jako pomocní duchovní a obročí nezískali. V olomoucké diecézi je možné sledovat náznaky řešení této situace, které komplexně vyřešily až josefinské reformy. Byl vytvořen fond, ze kterého byli placeni staří a nemohoucí kněží. Podle soupisu z roku 1784 bylo takto zajištěno třináct duchovních, které z vážných zdravotních důvodů propustil farář (tedy jejich dosavadní zaměstnavatel) a kteří pobírali mezi 100-200 zlatými ročně.⁷⁷ Je tedy zřejmé, že v případě exjezuitů se jejich status penzionovaného duchovního v žádném případě neodvijnel od těchto světských kněží, zaopatřených biskupem.

Na této skutečnosti ovšem nezměnili nic ani josefinské reformy. Výše penze pro nemohoucí duchovní (*Defizientstand*) byla stanovena na 200 zlatých, a tato výše byla v platnosti do počátku 19. století, kdy už exjezuitští kněží pobírali běžně dvojnásobek a penze bývalých laických bratrů byla zvýšena na 192 zlatých.⁷⁸ Stejný jev je možné ukázat i na řeholnicích žebravých řádů. Pokud byli nasazeni do duchovní správy, tak se v naprosté většině jednalo o funkce kaplana či kooperátora a penzijní zaopatření těchto duchovních bylo stanoveno taktéž na 200 zlatých. Znamená to, že diference z doby existence řádu, popsána v první kapitole, byla ještě dlouho po jeho zániku udržována v platnosti. Pro sebevymezení a odlišení penzionovaných členů Tovaryšstva měla tato skutečnost naprosto rozhodující význam. tyto fakta zároveň znamenají, že dřívější sociální status jezuitů byl byrokratickým aparátem plně respektován.

K tomu je zároveň nutné dodat, že příjmy penzionovaných kněží se neodvijnely pouze od státní penze. Mnozí exjezuité byli v postavení, kdy mohli těžit z úřadu vykonávaného v Tovaryšstvu a přijímat stipendia za sloužené mše.

⁷⁷ ZA, pob. Olomouc, ACO, kart. 2477, sign. D 6. Je zajímavé, že všichni penzisté odmítli zaopatření v nějakém klášteře, což byla pro ně jednou z variant péče ve stáří. Jeden z nich konkrétně uvedl, že „má ve svém bytu v Olomouci naději na větší klid a péči než v nějakém klášteře.“ Výpověď J. Pantze. Ostatní zdůrazňovali přednosti pobytu u svých přátel.

⁷⁸ Tato skutečnost se týká i bývalých scholastiků. Jeden z nich, Franz Tille, působil do roku do roku 1795 jako kaplan v duchovní správě, načež byl pro nemoc penzionován s 200 zl. ročně. Roku 1800 se

To se týkalo zvláště kněží na poutních místech, ve velkých městech a zvláště vedoucích bratrstev.⁷⁹ Příjmy za placené mše (maximálně jedna denně v hodnotě mezi 20-30 krejcarů) se nejčastěji pohybovaly v několika málo desítkách zlatých, ale mohly v případě zbožných bratrstev, kde existovaly pevné nadace, dosáhnout až 150 zlatých.

Kulturní kapitál

Postavení bývalých jezuitů v sociálním prostoru se neodvíjelo pouze od vlastnictví ekonomického kapitálu. Je také třeba zjistit, jakou roli hrál při obhajování dosavadních pozic či získávání nových kapitál kulturní. Přitom je možné využít paralely k materiálním zdrojům; výše bylo poukázáno na problémy, jaké způsobila inflace na začátku 19. století kněžím, přijímajícím státní penzi. Také kulturní kapitál je podle Pierra Bourdieu ohrožen inflací, a to hlavně v případě zastarání vědění a jeho neakceptování dosavadními recipienty či zvýšenou produkcí akademických titulů, jejichž vlastnictví už nezaručuje zisk takových pozic, jako dříve.⁸⁰ Určitým indikátorem zkoumaného fenoménu může být publikační činnost exjezuitů, a to zvláště ve srovnání se situací před zrušením řádu. V následujícím grafu, který publikační činnost zachycuje, je z tohoto důvodu vyhodnocena ve dvou dekádách do roku 1773 a ve dvou desetiletích následujících.⁸¹

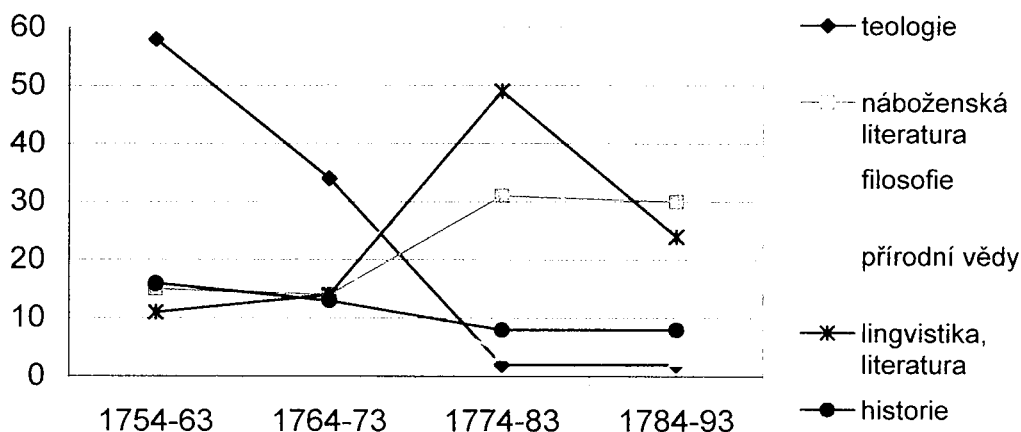
obrátil na exjezuitský fond s prosbou o příspěvek ke své penzi z náboženského fondu, protože údajně nebyl schopen hradit si lékařskou péči. SÚAr, ČG Publ, kart. 4669.

⁷⁹ Vedlejší příjmy exjezuitů jsou pro Moravu uvedeny v soupisu z roku 1781, MZA, B1, kart. 772, i. č. 13. Duchovní u poutního kostela v Tuřanech přiznávají jednu slouženou placenou mši týdně a tedy za rok 30 zl., další možnosti měli exjezuité v Brně, kde se částky u vedoucích bratrstev pohybovaly v rozmezí od 5-160 zl. Mimo Brno pak byly možnosti zisku stipendia výrazně menší.

⁸⁰ MÜLLER, Sozialstruktur und Lebensstile, s. 277-282.

⁸¹ Při vyhodnocení publikační činnosti (ex)jezuitů bylo vycházeno z údajů obsažených u Františka Martina PELCLA, Gelehrte Schriftsteller, které byly konfrontovány s údaji v DBA, a to zvláště pro období po roku 1786, kdy Pelcova bibliografická příručka vyšla. Pelcl sám v úvodu (s. III) vymezuje 18 skupin publikací, které představují jednotlivé oblasti zájmu členů řádu; při zpracování v rámci této práce bylo vymezeno oblastí sedm. Na první místě je to teologie (v Pelcově dělení teologie, kontroverze, kanonické právo a biblické komentáře), dále pak náboženská literatura (kázání, asketické a morální příručky), filosofie, přírodní vědy (fyzika, astronomie a matematika), lingvistika a literatura (jazykověda; humanistická, řečnická a básnická díla), historie a ostatní (biografie, cestopisy a geografie, navíc od Pelcla je ale možné uvést také právníkou literaturu). V grafu není tato poslední

Graf 7. Knihy (ex)jezuitské provenience



Uvedené údaje je nutné brát pouze jako orientační, protože v rámci kvantifikace není možné hodnotit jak rozsah dané publikace, tak hlavně její reálný význam ve vědeckém či školském prostředí. V otázce celkového objemu knižní produkce je možné dojít k překvapivému zjištění, že zánik řádu neměl v prvních letech nijak negativní dopad na publikační možnosti bývalých členů Tovaryšstva, ale naopak dokonce došlo k jejímu zvýšení (138 titulů vůči dřívějším 115 v dekádě do roku 1773). Zároveň je ovšem nutné konstatovat, že se radikálně proměnila jejich podoba a struktura, stejně tak jako okruh publikujících autorů. Na první pohled zarazí naprostý výpadek produkce knih teologického zaměření. Odchod jezuitských profesorů z teologických fakult tak zároveň znamenal diskvalifikaci jejich vědění, která souvisela s postupným odklonem od scholastické metody; věk mnohadílných teologických kompendií skončil. Ze stejného důvodu nehráli exjezuité v českých zemích po roce 1773 žádnou roli také ve filosofii. Jakousi kompenzací nemožnosti působit v těchto dvou doposud dominantních oborech představovala náboženská literatura, tedy převážně v lidových jazycích vydávaná kázání a příručky zbožného života pro laiky. V této oblasti si jezuité udrželi exjezuité vliv až do konce 18. století a zároveň byla jedinou, kde se vyskytovala čeština.

Vydávání publikací v oboru přírodních věd oproti situaci v teologii a filosofii vykazuje kontinuitu a navíc díky existenci Pojednání (*Abhandlungen*) nově vzniklé Společnosti nauk, jejímiž členy se několik exjezuitů stalo, se

otevřela další platforma pro publikaci výsledků vlastního bádání. Konsekvencí ovšem bylo, že příspěvky byly zveřejňovány v němčině. Latina se obecně po zániku řádu stává z dominantního jazyka naprosto marginálním, přičemž publikace exjezuitů v tomto kopírují obecný trend knižní produkce ve střední Evropě. Velmi výraznou proměnu je možné konstatovat ve sféře jazykovědy a literatury. Z dosavadního vedlejšího pole zájmu řádových členů se stává dominantní směr, ve kterém se exjezuité poměrně výrazně prosadili. Velmi zřetelná je přitom vazba na pedagogickou činnost, jazykovědné práce vznikaly většinou jako produkt gymnaziální výuky či pro ni byly určeny. I zde exjezuitské publikace kopírují dobové trendy, tedy překlady klasických autorů do němčiny, spolu s nově kladeným důrazem na řečtinu.⁸² Novou skupinu v rámci knižní produkce bývalých jezuitů představují německé básně a orace, nejčastěji oslavy panovníků z habsburského rodu; latina i v tomto případě ustoupila do pozadí.

V případě zveřejnění jakéhokoliv díla hrálo neopominutelnou roli město, kde dotyčný autor sídlil. Naprostá většina publikací totiž pochází z per pražských gymnaziálních profesorů, kazatelů či kněží bez stálého místa, zatímco v ostatních městech Čech bylo vydání vlastní publikace téměř nemožné; svou roli patrně hrálo napojení na síť nakladatelů, přístup do klementinské knihovny a u některých snaha o zviditelnění před církevní i světskou elitou. Podobnou roli centrálního místa země pro publikační počiny hrálo na Moravě Brno, zatímco v Olomouci, dřívějším druhém nejvýznamnějším místě produkce řádových publikací, nebyla vydána žádná kniha exjezuitského autora. Uvedené pravidlo se podařilo překonat pouze nemnohým. Adam Chvojka (Chwoyka), profesor na znojenském gymnáziu v Brně vydal učebnici poezie a historii habsburské dynastie; František Švenda, který na začátku 19. století vydával vlastním nákladem Paměti Hradce Králové, což mu ovšem umožnilo dědictví po otci.⁸³ Situace vědy na konci 18. století a její slabá institucionální základna vedla k tomu, že mnohá díla exjezuitů zůstala pouze v rukopisech.⁸⁴

vědeckého zaměření byly hodnoceny jako polovina knihy.

⁸² V této oblasti prosluli hlavně Franz Alter a František Noe, přičemž oba gymnaziální profesori získali vliv překračující rámec školy, kde působili.

⁸³ WURZBACH, Lexikon, sv. 4, s. 366n; heslo *Švenda* v Ottově slovníku naučném.

⁸⁴ Chvojka tak měl v rukopise zanechat dějiny Moravy, brněnský gymnaziální profesor Karl Hanzely rozsáhlý latinský lexikon (WURZBACH, Lexikon, sv. 8, s. 343n) a v biografii bývalého prefekta

Závažné změny je možné odkrýt i tehdy, pokud se zaměříme na věkovou strukturu publikujících autorů a jejich dosavadní postavení v řádové struktuře. Ze všech 46 exjezuitů, kteří po zániku řádu publikovali, bylo pouze devět v roce 1773 starších čtyřiceti let a pouze dva padesáti. Znamená to, že starší generace byla vystavena takové diskriminaci či ztratila institucionální základnu pro svou vědeckou práci? Ne tak úplně. Pokud pozorně prolistujeme Pelclovu knihu věnovanou jezuitským učencům a zaměříme se na vztah mezi věkem řeholníka a vydáním konkrétních spisů, tak uvidíme, že největší část vědecké produkce připadalo na období mezi 35-45 lety života. To odpovídá v případě většiny autorů období působení na univerzitě; v rámci pozdější řádové kariéry, a to převážně na manažerských postech, už graduovaní jedinci do vědeckého života aktivně nezasahovali. V pozdějším věku byla vydávána pouze vlastní kázání, a to jako jakési ohlédnutí za dosavadním pastoračním působením.

Dva exjezuité, kterým bylo roku 1773 více než padesát let a kteří publikovali i po tomto datu, byli Josef Stepling a Franz Pubitschka. Jejich případy svou výjimečností pouze poukazují na dosavadní běžnou řádovou praxi: Stepling se stal díky svému vědeckému renomé pro řád nepostradatelným a nadřizení tak v jeho případě udělali výjimku z dosavadní běžné praxe častého střídání míst pobytu. Mohl tak celých 26 let působit v Klementinu a vychovat novou generaci řádových matematiků. Pubitschka byl původně historikem provincie, ale po roce 1773 byl jmenován oficiálním historiografem českých stavů a pouze díky této podpoře mohl sepsovat dějiny zemí Koruny české. Oba pracovali prakticky nepřetržitě do své smrti. Zánikem řádu došlo k posunu, kdy se tyto doposud ojedinělé příklady způsobu vědecké práce staly pravidlem. Etabloval se model učence, který vědeckému snažení obětuje celý život a pro něhož neexistuje ve stáří hranice, po které by bádání omezil. Exemplární je příklad Stanislava Vydry, který ještě rok před svou smrtí roku 1804 již osleplý diktuje svým žákům učebnici elementární matematiky. To znamená, že dřívější vazba kulturního kapitálu na prestižní úřady, která zaručovala univerzitním profesorům po několika letech výuky manažerský post jako odměnu za dosavadní výkony, začala výrazně slábnout. Nový model naproti tomu totiž implicitně obsahoval předpoklad, že vědecká práce má hodnotu sama o sobě,

jindřichohradeckého gymnázia je zmínka, že své rukopisné literární práce odkázal svému někdejšímu spolubratru (DBA I, 706, 293-301).

protože je cennou službou veřejnosti a vlasti.⁸⁵ Oproti tomu příkladem tradičního jednání v nových podmínkách, které už je ale spíše výjimečné, je dráha Petra Chládky, profesora fyziky na Karlo-Ferdinandově univerzitě, který v druhé polovině osmdesátých let získává děkanství v Žebráku a na počátku 19. století se stává také kanovníkem ve Staré Boleslavi. Výnosné obročí představovalo díky své ekonomické a symbolické hodnotě hlavní možnost adekvátní náhrady neexistujících řadových manažerských postů.

Nejvýrazněji se podařilo po zániku řádu prosadit v rámci publikační činnosti střední generaci jezuitů, tedy kněžím do čtyřiceti let věku. Početně nejvýraznější skupinou mezi nimi nebyli již univerzitní profesori, ale profesori na gymnáziích. To souvisí s institucionálními proměnami po zániku řádu a také to vysvětluje strmý nárůst produkce jazykovědné literatury. Zcela novým jevem byla skupina „soukromých učenců“, kteří žili z penze či vyučováním synů z vyšších vrstev, přičemž někteří z nich i publikovali práce většinou literárního či náboženského charakteru.⁸⁶ V obou těchto případech tito členové střední generace přijali za svůj model celoživotní pedagogické a literární práce, jejich pozice byla ovšem zároveň umožněna získanými znalostmi a většinou i pozicemi ještě z dob existence v řádu.

Výhoda postavení této generační skupiny exjezuitů v rámci získávání a produkce kulturního kapitálu vynikne více ve srovnání s bývalými novici a scholastiky (dekáda vstupu 1763-72). Z nich publikovalo pouze třináct jedinců, což je téměř poloviční počet oproti bývalým řadovým členům, kteří do Tovaryšstva vstoupili o desetiletí dříve (dekáda vstupu 1753-62). Obtížnost prosadit se měla jednu z příčin právě v novém modelu celoživotního učence, kdy jednotlivci drželi vědecké či pedagogické posty většinou do konce života. Dřívější fluktuací úřadů v Tovaryšstvu byla naopak vědomě podporována poměrně rychlá reprodukce vlastních intelektuálních kádrů, schopných nasazení podle aktuálních potřeb řádu. Ztráta institucionální opory

⁸⁵ V roce 1799 žádal o zvýšení penze František Heilman, bývalý kazatel u malostranského kostela sv. Václava, který jako potvrzení svých zásluh uvedl publikaci devíti knih v českém jazyce (mezi nimi jeden překlad Muratorioho knihy) a podíl na vylepšení učebnic pro normální školu. Gubernium jeho žádost okomentovalo pozitivním posudkem, podle kterého Heilman svou prací a psaním „učených knih vykonal službu veřejnosti“. SÚAr, ČG Publ, kart. 4764, dopis z 7. 1. 1799.

⁸⁶ Nejčastěji se jednalo o bývalé profesory na univerzitě mladší generace, kteří neměli šanci na nastolení. Např. u bývalého pražského profesora filosofie Franze Pohla je v katalogu z roku 1780 uvedeno, že „přednáší několika studentům filosofii“. SÚAr, APA, kart. 3518, exjezuité ve farnosti sv.

v konkurenčním prostředí vedla k tomu, že se vědecky mohlo prosadit méně jedinců, než by to bylo možné za další existence řádu. A navíc úspěch u sedmi z třinácti jedinců byl zajištěn převážně díky tomu, že získali pozice, dříve vyhrazené řadovým členům, tedy profesorské posty na gymnáziích či na univerzitě a místa kazatelů v Sasku. V tomto kontextu o to více vynikne intelektuální dráha Josefa Dobrovského, kterému se podařilo prosadit bez ohledu na chybějící institucionální zázemí, které by zajišťovalo jeho badatelskou činnost; existence Společnosti nauk mohlo jen obtížně vyplnit vakuum, které vzniklo zánikem Tovaryšstva jakožto organizace zajišťující výchovu vědeckého dorostu. Znevýhodnění nejmladší generace je možné dokumentovat i faktem, že jsou z jejich řad známi pouze tři jedinci, kteří získali doktorát na filosofické fakultě.⁸⁷

Poměrně složitěji se dá doložit kvalitativní proměna vlastnictví a prezentace kulturního kapitálu u exjezuitů. Pro střední a mladší generaci nebyl problém akceptovat a následně rozvíjet osvícenské představy v přírodních vědách či literatuře. Ve vztahu k osvícenství hrálo podobně jako v publikační činnosti významnou roli místo pobytu daného jedince, protože šíření nových idejí bylo vázáno na existenci specifických sociálních vazeb. Čím menší lokalita a okruh příslušníků funkcionálních elit, tím měla vazba na osvícenství receptivnější charakter. Názorně je to možné doložit na příkladu korespondence Augustina Helferta Dobrovskému, ve které se první nijak netají svými svobodomyšlnými názory. Bývalý novic si svému příteli neustále stěžuje na provincialismus Hradce Králové; v roce 1780 se zmiňuje o neúspěšném pokusu založit čtenářskou společnost a o své objednávce kompletního vydání Voltaira.⁸⁸ O pět let později sumarizuje situaci ve svém městě, kde je „hejno jezuitů, vojáků, důstojníků a kandidátů kněžství“, z hlediska literatury a naděje na přátelství se stejně smýšlejícími jedinci. Jeho bývalý spolubratr Jan Hayden, přisedící biskupské konzistoře tak měl podle Helferta číst polemické spisy augsburských exjezuitů Merze a Weissenbacha, bývalý rektor koleje Karel Příkryl filosofické kompendium Kaspara Sagnera a asketické spisy Carla

Havla na Starém městě pražském. Pelcl podobně u bývalého profesora řečtiny Gotfrýda Gratzla jeho činnost popisuje slovy „er privatisierte in Prag“, *Gelehrte Jesuiten*, s. 271.

⁸⁷ Je to pozdější lékař Franz Giesl, profesor staroměstského gymnázia Ignác Kužel (Kuziel) a profesor ve Vídni Franz Alter.

⁸⁸ VOLF - BARTOŠ, *Dopisy Josefa Dobrovského*, s. 51.

Cattanea.⁸⁹ Mezi mládeží se měl oproti tomu měl největší popularitě těšit Weiland a Goethe.⁹⁰ Helfertovy informace prozrazují výraznou propast mezi myšlením nejstarší generace exjezuitů a soudobými trendy. Hayden, kterému bylo v popisované době 69 let, se jako člen byrokratického aparátu církve orientoval na literární produkci rodícího se protiosvětského konservativismu (Helfert zmiňuje se zjevným pohrdáním Weissenbachovu knihu s příznačným názvem *Poslové nového pohanství*). O dva roky mladší Příkryl je patrně představitelem většiny starších exjezuitů, kteří pokračovali v řádové tradici samostudia, většinou děl autorů z Tovařystva; předmět jejich zájmu v době převratných změn ale ztrácel na své aktualitě.⁹¹

Z hlediska osvícenství představovala nejvýznačnější lokalitu samozřejmě Vídeň. Příslušníci nejmladší generace exjezuitů z rakouské provincie se plně účastnili intelektuálního života hlavního města monarchie v salónech a zednářských lóžích, několik jedinců se etablovalo v rozvíjející se žurnalistice či německojazyčné poezii s reformním podtextem.⁹² Někteří radikálnější exjezuité se dokonce účastnili publicistické kampaně proti mnišství a klášterům či celibátu.⁹³ Tento jev je jednak možné vysvětlit tím, že nepobyli v řádu delší dobu a jejich jezuitský habitus tak⁵ nebyl plně zformován. Problémem ovšem je, že osvícenským idejím byli otevření i jedinci, kteří žili v řádu téměř dvacet let (např. Ignác Cornova), nemluvě odklonu od aristotelismu v přírodních vědách či filosofii u ještě starších řeholníků. Protiklad osvícenství a jezuitského řádu je neudržitelný; klíčovou roli ve vlastnictví kulturního kapitálu u exjezuitů hrálo to, že byli součástí

⁸⁹ Ke zhodnocení Sagnerovy práce v kontextu dobové filosofie viz Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, s. 265-269. Carlo Cattaneo (1645-1705) byl autorem řady asketických příruček, které vycházely z Ignácových exercicií. Pro nejstarší generaci exjezuitů byla patrně nejvíce relevantní jeho kniha s názvem *Esercizio della buona morte*, která byla dostupná i v německých překladech. KOCH, *Jesuitenlexikon*.

⁹⁰ VOLF - BARTOŠ, *Dopisy Josefa Dobrovského*, s. 125.

⁹¹ Na druhou stranu mohl být životní styl těchto penzionovaných duchovních v rámci světského kléru vnímán pozitivně. V roce 1808 byl bývalý zámožský misonář Johann Steb, který od zrušení řádu pobýval bez úřadu v rodné Jihlavě a pouze četl mše a zpovídal, přisedícím konzistoře ohodnocen těmito slovy: „Zároveň se nepřerušeně věnuje náboženským vědám ke svému vlastnímu povznesení i k následováníhodnému příkladu pro mladé kněze a vede život v každém ohledu morálně dobrý a povznášející.“ MZA, B 14, sign. 84/2, kart. 4232.

⁹² Nejznámější byl salón Franze Greinera, u známého exjezuitu a básníka Michaela Denise se scházela společnost složená převážně z jeho bývalých spolubratrů. Je známo nejméně patnáct bývalých členů Tovařystva, kteří byli členy zednářských lóží ve Vídni, přičemž do této skupiny nejsou započítáni ti, kteří opustili řád již před rokem 1773. HABERZETTL, *Die Stellung der Exjesuiten*, s. 21, 37, 50-61.

⁹³ Tamtéž, s. 42. Nejvýraznější příklad Franze Rudolfa Grossingera, po zániku řádu úředníka státní správy.

funkcionálních elit, které se definovaly právě vzděláním a širší kulturní kompetencí. Procesy přebírání intelektuálních vzorců ze zahraničí tedy musel logicky zasáhnout i bývalé členy Tovaryšstva a podobně jako u šlechty, měšťanstva či duchovenstva vedly k názorové polarizaci.

Fakt, že místo pobytu a možnosti sociálních kontaktů hrálo v otázce senzibility vůči novým idejím rozhodující roli, se týká i členství v českých zednářských lóžích. Ústřední postavou českého zednářství byl Franz Joseph hrabě Kinigl, hejtman prácheňského kraje a jeho syn Kaspar Herrman. Kiniglům patřilo panství Bezděkov, ležící nedaleko Klatov, kde existovala jezuitská kolej; jeden její člen působil dokonce v Bezděkově jako hofmistr před zrušením řádu. Díky vzájemným vazbám se čtyři bývalí členové této koleje stali příslušníky zednářských lóží.⁹⁴ Joseph Morgenstern, bývalý profesor rétoriky, se stal hofmistrem přímo v hraběcí rodině, kazatel Jan Gregor se stal hofmistrem u Petra Nigrioniho, krajského adjunkta a v Klatovské lóži *Sicérite* působil jako sekretář. Specifické postavení bývalých jezuitů v rámci lóží ukazuje případ Ignáce Cornovy, který krátce po svém vstupu do pražské lóže požádal pro svou nemajetnost o vystoupení, později mu ale byly prominuty členské příspěvky s tím, že napíše dějiny lóží; nedostatek hmotných zdrojů potřebných pro aktivní participaci na realizaci zednářských projektů tak mohl být u exjezuitů vyvážen právě jejich intelektuálními schopnostmi.⁹⁵ Tezi o nesmyslnosti protikladu osvícenství a jezuitů je možné doložit faktem, že z celkového počtu 21 duchovních, kteří vstoupili v Čechách do zednářských lóží, byla necelá polovina, devět, bývalými členy Tovaryšstva.

Vliv pozice v řádové struktuře

Výraznou složkou habitusu každého jednotlivého jezuita byla pozice v řádové struktuře úřadů a vykonávaných činností. Přes zánik řádu tato struktura působila dál: Jednak v myslích aktérů jako mentální schéma, které

⁹⁴ Údaje čerpány z pětisvazkové práce Lajose AIGNERA (vydané pod pseudonymem Ludwig ABAFI) *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn*, Budapest 1890-99, a to ze svazku dva s. 104, 117, ze třetího svazku s. 59, 66, 96 a 105n a z pátého svazku s. 89.

⁹⁵ Bývalý novic Josef Kodeš tak byl přijat do lóže jako „kenntnisreicher Mann“ a stejný důvod přijetí je možné předpokládat u Josefa Dobrovského. Tamtéž, sv. 3, s. 105.

generovalo očekávání adekvátního profesního zařazení a ohodnocení, spojené zároveň se strategií přizpůsobení v konkrétních podmínkách; jednak jako objektivní síť míst a pozic, které byly zachovány a na kterých mohli bývalí jezuité dále působit. Pozornost bude zaměřena na kněze podle jednotlivých profesních drah, přičemž klíčová je otázka případných nových možností v rámci světského kléru, které je nutné zasadit do širšího kontextu reálné nabídky českých zemí; na závěr této podkapitoly bude pozornost věnována též bývalým laickým bratrům. pro východisko analýzy je nejprve nutné zjistit výsledek restrukturalizace řádových postů:

Tabulka 6. Důsledky zrušení Tovaryšstva pro další existenci řádových úřadů (pouze kněží)

skupina	bližší určení	místa ponechaná	místa zrušená	celkem
vnitrořádová činnost	řízení	-	52	52
	hospodářství	2	36	38
	ostatní	3	63	66
výuka, výchova	univerzita	6	25	31
	gymnázium	65 (+38)	10	75
	seminář	27 (+1)	3	30
	hofmistr	6	-	6
pastorace	kazatel	112	19	131
	vedoucí bratrstva, zpovědník a ost.	35	6	41
	misionář	31	3	34
	plní kaplan	24	-	24
studium	3. a 4 ročník teologie, terciát	-	66	66
celkem		311 (+39)	283	594

Jak vyplývá z tabulky, přineslo zrušení Tovaryšstva pro 48% kněží otázku jejich další činnosti, protože jejich dosavadní úřady zanikly s řádem. Týkalo se to především bývalé řádové elity, tedy jezuitů činných v managementu, univerzitních profesorů a kazatelů ve farních chrámech. Ze 156 jezuitů pracujících do roku 1773 v rámci interních řádových postů v nich mohlo dále

pokračovat pouze pět exjezuitů: klementinský knihovník François Charuel, Franz Zeno, zajišťující chod klementinské hvězdárny, svým způsobem také výše zmíněný Franz Pubitschka a dva subregenti seminářů v Praze a Olomouci, mající na starosti převážně jejich hospodářské zajištění. Věkově byla skupina kněží, kteří přišli o pole činnosti, zastoupena asymetricky. Ztráta místa se totiž dotkla celé nejstarší generace bývalých řeholníků, tedy mužů starších 50 let, ve střední generaci (35-50 let) to byli pouze bývalí prokurátoři a menší množství profesorů a kazatelů. Z mladších kněží byly zastoupeny celé 3 ročníky novokněží, kteří měli po studiích teologie nebo absolvovali jezuitský tercionát. Pro část z nich se našlo ihned uplatnění na gymnáziích, které většinou museli opustit bývalí řádoví magistři (38 nových míst).

Řádová elita

Ojedinělou možnost vzhledu do představ bývalé řádové elity nabízí soupis exjezuitů pořízený státními úřady na přelomu let 1773/74, ve kterém měli sami bývalí řeholníci uvést své představy o další činnosti. Přestože je na mnoha výpovědích patrný unifikuující zásah toho, kdo seznamy pořizoval, v mnoha případech přináší autentické svědectví. Leitmotivem krátkých výpovědí byla představa o zaopatření a místě pobytu odpovídajícím důstojnosti doposud vykonávaných úřadů a s nimi spojených zásluh. Bývalý rektor olomoucké koleje a dlouholetý prokurátor české provincie očekával vzhledem ke svému věku „faru či kanovnickou prebendu“. Někdejší profesor spekulativní teologie v téže koleji Franz Wolff prosil také o obročí, ale vzhledem ke svému titulu doktora teologie. Ostatní propuštění univerzitní profesori jakoby odmítali vzít na vědomí zásadní zvrát ve státní školské politice a žádali o svá profesorská místa či o farní obročí. Téměř šedesátiletý dlouholetý univerzitní profesor Johann Slesina formuloval svou žádost trochu odlišně, preferoval buď „službu Bohu v klidu či německé obročí s kaplanem“. Důstojné zajištění ve formě obročí tedy mělo zároveň zajistit pokojné stáří věnované soukromé zbožnosti, což bylo možné pouze v případě bohatšího benefícia, s možností vydržování pomocného duchovního, který by zajišťoval kázání a další namáhavé činnosti (takto explicitně to uvedl ve svém přání Franz Schirmer z klementinské koleje). Pokud byl v souvislosti s nemocí či stářím upřednostňován pouze „život

v klidu“, tak byl kladen důraz na výběr lokality: Někdejší českokrumlovský rektor Johann Haan mluvil o „klášteře či jiném důstojném místě u dobrých přátel“, ve výpovědích ostatních starších exjezuitů v této souvislosti jednoznačně převažoval důraz na pobyt u známých či příbuzných.

Pokud analyzujeme vyjádření členů řádové elity podle jejich dosavadního postavení v řádové struktuře, dostaneme obraz, na základě kterého zvláště její mladší členové kladli důraz na zisk obročí, které mělo být odpovídající náhradou za posty regentů a rektorů, které by podle logiky kariérních drah v Tovaryšstvu po určité době obdrželi. Starší exjezuité, tedy hlavně představení řádových domů, se paradoxně s novou situací smířili rychleji - závěr života zaměřený na soukromou zbožnost bez zatížení úřadem totiž v rámci určitého rytmu střídání úřadů představoval ideální zakončení aktivního řeholního působení. V životopise sv. Ignáce hraje rozjímavý prvek důležité místo a tak nerušené stáří umožňovalo „dohnat“ deficit daný dosavadním plným pracovním vyčerpáním. Protože zisk stálého místa v duchovní správě se pro většinu exjezuitů ukázal jako nedostupný, stal se postupně model soukromé zbožnosti a „přípravy na smrt“ dominantním životním stylem většiny penzionovaných exjezuitů.

Ale nepředbíhejme sled osobních zkušeností a strukturních daností, které postupně přinutily většinu členů řádové elity opustit své původní představy o odpovídajícím zaopatření. Nejprve se zaměříme na otázku kanovníckých prebend, o které někteří bývalí jezuité usilovali. Ve srovnání se situací ve středověku, ale i ve stejné době se stavem ve zbytku střední Evropy, byl počet míst v kolegiálních kapitulách velmi omezený. Kanovnícké prebendy byly navíc v raném novověku většinou fakticky či přímo normativně určeny výhradně členům šlechtického stavu, ovšem s výjimkou nejbohatší olomoucké kapituly mnohdy neposkytovaly více, než nejvýnosnější farní benefícia. Okruh bývalých členů Tovaryšstva, kteří se ucházeli o kanovníckou prebendu tak byl notně omezen; klíčové pro pochopení jejich reálných možností je orientace ve složitém systému nominací (papež, panovník, biskup, ostatní kanovníci či šlechtic), ve kterém se starší exjezuité vždy orientovali na politické elity. Kompetence, které byly podle někdejších jezuitů dostatečné pro ucházení se o kanovnícké obročí dostatečné, byly dvojího charakteru: jednak urozený původ, jehož dignita byla ovšem podepřena zásluhami předků ve vojsku či

byrokratickém aparátu; v druhém případě se jednalo o význačné úřady zastávané v Tovaryšstvu spojené se zásluhami osobními.

Jak bylo řečeno, členství v olomoucké kapitule sebou přinášelo nejlepší zajištění, a bylo tak vyhrazeno převážně příslušníkům vyšší šlechty. Ojedinelý je případ, kdy roku 1777 žádal přímo u panovnice o toto místo rytíř Karl von Waldstätten, bývalý scholastik z české provincie a zároveň poslední příslušník nižší šlechty, který do ni vstoupil. Jeho argumentace je výbornou ukázkou představ o odpovídajícím zajištění u nižší aristokracie v duchovenském stavu:

„V Olomouci se na základě probíhající biskupské volby uvolní jedno tamní kanovnické místo. Protože jsem se již vícekrát od zrušení jezuitského řádu (kterého jsem byl deset let členem a v němž jsem vícero let až k oslabení svého zdraví zastával i tak obtížný úřad c. k. profesora) ucházel o fary v Ebersdorfu a Laxenburgu, jakož i o kanovnická místa v Raabu, dvakrát ve Vídni a tolikrát i v Brně, [...] ale vždy jsem zůstal k mému velkému zármutku nevyslyšen a bolestným způsobem opominut; nehledě na to, že mi Vaše c. k. apoštolské veličenstvo již dvakrát dalo nejmilostivěji najevo, že si na mne při vhodné příležitosti vzpomene. Krom toho [je třeba vzít v úvahu] zásluhy mého zesnulého otce, říšského rady, který celý život strávil ve službách Vašeho c. k. apoštolského veličenstva a kterého doprovázela až do smrti pověst čestného muže; obzvláštní lásku k vlasti, kterou ve svém úřadě vrchního zemského písaře skrze svou mimořádnou rozumnost prokazoval můj v Brně zemřelý strýc, takže jeho jméno je doposud na Moravě chváleno; má nejlepší matka je již velmi vysokého věku a její jediné přání je, před svým skolem znát mé určení; a konečně také můj vlastní, již dost pokročilý věk třicet jedna let, ve kterém je mi velmi nepříjemné být bez naděje na zaopatření a bez výhledu na klidné stáří.“⁹⁶

Vedle doporučení na prebendu v Olomouci nabízel Waldstätten i jiné, ovšem nouzové řešení, a to vytvoření pátého a bezplatného místa v brněnské kapitule (kam prezentovala přímo panovnice), které by spočívalo v čekatelství na kanovnickou rezidenci. Ve vyjádření dvorské duchovní komise je sice uvedeno, že zásluhy jeho otce i strýce ho činí hodným kanovnické prebendy, ale o místa v Olomouci se již uchází dva členové vyšší šlechty. Bývalému jezuitovi bylo alespoň vyhověno ve vytvoření nového místa v brněnské kapitule a následující rok po úmrtí jednoho z jejích členů postoupil v držení skutečné prebendy.

Podobné strategie jako Waldstätten využil František Hassenwein, rytíř z Festenberku, bývalý profesor v uherskohradištské koleji, který v žádosti o čekatelství v brněnské kapitule odkazoval na zásluhy svých bratří, z nichž

⁹⁶ AVA, Alter Kultus, kart. 192, žádost z července 1777.

jeden byl plukovníkem u jízdy a druhý sekretářem u moravského gubernia; v roce 1778 mu bylo místo na přímluvu děkana kapituly, podle kterého se měl od zrušení řádu „chovat příkladně“, skutečně propůjčeno. V téže době se o čekatelství přihlásil další exjezuita a brněnský rodák, ovšem tentokrát neurozeného původu, Joseph Jurain, bývalý univerzitní profesor (specialista na kanonické právo) a roku 1773 penitenciář u sv. Petra v Římě. Ten svoji žádost postavil na úřadech vykonávaných v řádu; podle svých vlastních slov „si lichotí, že léty strávenými v Tovaryšstvu a hlavně během let v Římě se stal hoden nejjasnější milosti“. Jurain byl následně, patrně na něčí přímluvu, skutečně jmenován šestým nadpočetným kanovníkem a byl povýšen do šlechtického stavu.⁹⁷

Roku 1780 oznamoval brněnský biskup dvorské duchovní komisi, že by chtěl ještě větší počet kanovníků a na další bezplatné čestné místo navrhoval taktéž bývalého jezuitu, Aloise von Ruprecht (bývalý student teologie). Ačkoli proti přání ordináře komise, v jejímž čele zasedal hrabě Blümege, nic nenamítala, sama císařovna ve svém krátkém vyjádření napsala: „Kapitula by byla celá exjezuitská, tohoto nepotvrzuji.“⁹⁸ Je to jediný příklad v pramenech, že by byl císařovnou některý bývalý člen české provincie Tovaryšstva „diskriminován“ pro svoji příslušnost řádu. Tento případ zpětně osvětluje postoj panovnice, která usilovala prezentaci svého vztahu k členům Tovaryšstva jako oproštěného od jakékoli přemrštěné náklonnosti. Příklad brněnské kapituly je v celém kontextu kanovnických prebend ojedinělý, protože tato instituce se potýkala s vážnými finančními problémy a svým členům nebyla schopna zajistit ani farářské minimum, tedy 300 zl. Roku 1780 byla na její statky uvalena nucená správa a teprve po několika letech se její situace zlepšila. Roku 1786, kdy se uprázdnilo jedno místo se již přihlásilo šest zájemců a o deset let později, kdy již výnos kanovnické prebendy přesahoval tisíc zlatých ročně, bylo na uvolněné místo deset kandidátů; post získal Jan Böhm, bývalý novic Tovaryšstva a pozdější brněnský farář.⁹⁹

⁹⁷ Tamtéž, jednání z roku 1778. Jurainův význam pro právní filosofii shrnuje SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích*, s. 273n.

⁹⁸ AVA, *Alter Kultus*, kart. 192, žádost brněnského biskupa z roku 1780. Doslovné vyjádření císařovny přípisu v transliterované podobě vypadá následovně: „das capitul wird gantz exjesuite aprobire disen nicht.“

⁹⁹ AVA, *Alter Kultus*, kart. 193.

V Čechách byla situace pro bývalé jezuitu mnohem nepříznivější. Pražské kapituly, jejichž členové si sami volili své nové členy, si úzkostlivě střežily svůj vlastní okruh kandidátů; potenciální uchazeč si musel k instituci budovat vazby dlouho dopředu. V této situaci nepomohl exjezuitům ani šlechtický titul, jak je možné doložit na příkladu Jana Josefa, hraběte z Klenové, který byl roku 1773 regentem pražského novoměstského semináře. Za hraběte měla orodovat ve Vídni jeho teta s tím, aby mu byl uděleno místo kanovníka na Vyšehradě, kde se právě dva posty uvolnily. Hlavním argumentem bylo odčinění špatné situace, do které se její synovec dostal bez jakékoli viny zrušením jezuitského řádu. Hlavním problémem (nebo vítaným důvodem pro odmítnutí) bylo to, že žadatel neměl doktorát, který byl k místu v kapitole nutný, a zároveň se odmítal podrobit veřejným zkouškám; arcibiskup možnost soukromého doktorátu odmítal. Později svůj neúspěch hrabě-exjezuita v kandidatuře na vyšehradský a také královehradecký kanonikát komentuje jako jakési spiknutí, kdy nebyla brána v úvahu jeho dosavadní činnost v řádu, jak sám říká „v předních řádových domech“ (úřad ministra a regenta semináře), a kdy byl brán za novice. Ve stejném dopise žádá alespoň o čekatelství na post děkana u Všech svatých na pražském hradě, což by mu přineslo podle vlastních slov „zabezpečení přiměřené mému rodu, mému věku a mým zesláblým silám“. Ale i tato žádost byla odmítnuta a hrabě byl odkázán na příležitost získat farní obroč; neúspěšný uchazeč prožil zbytek života ve svém vlastním domě na Novém městě pražském.¹⁰⁰

Bez přímého zásahu státní moci tedy měli příslušníci řádové elity velmi malou šanci uspět v konkurenci s ostatními členy světského kléru, kteří svou kariéru budovali na základě navazování potřebných vazeb postupně. Exjezuité mohli uspět pouze v případě, že přijali „pravidla hry“, jejichž plnění bylo vyžadováno ostatními. František Kuhn, bývalý člen Tovaryšstva a kazatel u sv. Mikuláše na Malé straně v Praze je ukázkou splněných předpokladů, které u něho na rozdíl od hraběte z Klenové vedly k tomu, že ho až roku 1804 přijali členové vyšehradské kapituly mezi sebe jako nástupce jednoho zemřelého

¹⁰⁰ SÚAR, ČG EJ, i. č. 255, kart. 51. Hrabě z Klenové se zároveň s exjezuitským fondem soudil o úroky z kapitálu pěti tisíc zlatých, které do řádu přinesl s podmínkou, že po dobu života bude úroky užívat on a teprve po jeho smrti definitivně připadnou řádu. Prokurátor provincie skutečně potvrdil, že v řádu byly žadateli úroky vypláceny a sám hrabě uvedl, že bezmála dva tisíce v průběhu několika let použil na opravu novoměstského semináře, jehož byl regentem. Po sedmi letech při nakonec částečně vyhrál, tato poslední jmenovaná částka mu byla jednorázově vyplacena.

kanovníka. Za třicet let od zániku řádu se Kuhn mohl vykázat kazatelským úřadem na prestižním postu, publikoval množství náboženské literatury v obou zemských jazycích a od roku 1784 působil jako farář přímo v duchovní správě. Právě těmito vlastnostmi se teprve stal v očích ostatních kanovníků kompetentním pro získání kanovnické důstojnosti.¹⁰¹

Podobnou situaci, jaká panovala v udílení kanovnických beneficií, je nutné konstatovat i v otázce nadějí členů řádové elity na farní obročí. Přes dlouholeté působení ve význačných řádových funkcích, anebo právě kvůli němu, nedisponovali tito exjezuité potřebnou sítí kontaktů k vlastníkům patronátních práv, která by je upřednostnila v konkurenci se světskými knězi v duchovní správě. Zvýšenou nadějí měli pouze ti, kteří již za dob Tovaryšstva působili v úřadech, v rámci jejichž náplně hrálo udržování každodenních kontaktů s příslušníky šlechtického stavu rozhodující roli, jako byl například post právního zástupce české provincie (*agens causarum*), prokurátora provincie či penitenciáře v Itálii.¹⁰²

Exjezuité, kteří působili v řídicích postech, se tedy opět mohli pouze spolehnout na dvůr a státní byrokracii, od které jedině mohli v rámci systému soukromých patronátů očekávat ocenění jejich poměrně obecně formulovaných zásluh získaných ve službě veřejnosti. Naděje mohla být o to větší, že stát získal zrušením Tovaryšstva prezentační právo k 53 farám, které dříve náleželo rektorům některých kolejí. Navíc podle jednoho nařízení panovnice měl být při udělování obročí brán obzvláště ohled na zasloužilé exjezuity, což mělo i jeden ryze praktický důvod - ušetření vyplácené penze ze studijního fondu. Z neznámého důvodu není možné v Čechách doložit prezentaci exjezuitů na

¹⁰¹ SÚAr, ČG Publ, kart. 4779, num. 555. Kuhn byl ovšem konfrontován se skutečností, že výnos kanovnického místa (500 zl.) byl nižší než příjmy plynoucí z farního obročí (900 zl.), kterého se ovšem musel vzdát. Hned rok po zvolení kanovníkem tak žádal gubernium o doplnění svých příjmů z exjezuitského fondu na původní výši dosavadního benefícia s tím, že si zaslouží po 45 letech v pastorační službě a dostatečné zaopatření. Ve své žádosti uvádí zajímavý příměr, kdy tvrdí, že „se stal v očích duchovní i světské vrchnosti zasloužilým, a tím může být jistým způsobem postaven na roven oněm c. k. úředníkům, u kterých je zvykem, jim po 45 letech věrně vykonávaných služeb doposud pobíraný plat ponechat“.

¹⁰² Arnošt Puschmann, dlouholetý právní zástupce ve Vídni, byl roku 1780 prezentován hrabětem Šternberkem na uprázdněné děkanství v Nepomuku. Druhý zástupce provincie, který působil v Brně, František Achbaur, se stal již roku 1774 děkanem v ditrichštejském Mikulově. Bývalý penitenciář v Loretě Vilém Puchenberger působil roku 1775 jako rezidenční kaplan v Nažvech, rodinném sídle hrabata Taaffe, načež byl následující rok prezentován na faru v Rajsku, ke které měli prezentační právo. Někdejší prokurátor provincie Mořic Klier byl patrně na něčí přímělu panovnicí uveden na královhradecké děkanství.

zeměpanské fary, ale pro Moravu umožňují prameny rekonstruovat i konkurzy na jednotlivá obročí.

Když byl roku 1776 rozhodováno o obsazení uprázdněného farního obročí v Kučerově, které patřilo mezi nejvýnosnější na Moravě (roční výnos tisíc zlatých), přihlásilo se devět bývalých jezuitů, většinou dříve působících v řídicích funkcích. Ve Vídni vybrali z navrhovaného seznamu Antona von Boll, teologa a rady královehradeckého biskupa, který „s velkým užitekem vydal mnoho knih”.¹⁰³ Když se týž rok uvolnilo též výnosné beneficium v nedaleké Lulči, zájem projevíli pouze tři bývalí řádoví kazatelé; problém byl v tom, že farnost byla čistě česká a plná znalost češtiny byla hlavní podmínkou pro prezentaci na beneficium, které ovšem nemohla většina řádové elity na Moravě dostat. Na faru byl ovšem prezentován příslušník světského kléru, dlouholetý farář, který postoupil na bohatší obročí v systému bývalých far s patronátním právem Tovaryšstva.

V roce 1776 se ještě uvolnilo děkanství v Novém Jičíně (700 zl.) a fara v nedalekých Životicích (400 zl.); obě místa byly součástí panství náležejícího olomouckému konviktu. Na prestižní post děkana se přihlásilo celkem deset uchazečů, z nich bylo sedm dříve v jezuitském řádu. Je zcela v logice hierarchizovaného vnímání vlastních zásluh a kompetencí, že se na méně výnosnou faru přihlásili tři exjezuité, kteří byli mladšího věku (37-48 let) než uchazeči o děkanství, přičemž dva z nich byli kazatelé a v řádu by tak na nejdůstojnější posty neměli velkou naději. Následující tabulka uvádí žadatele o novojičínské děkanství spolu s jejich argumenty, uváděnými na podporu své žádosti.

Tabulka 7. Uchazeči o novojičínské obročí v roce 1776.

jméno	věk	uváděná kompetence
L. Budinsky	58	úřad kazatele v Praze, Olomouci a Brně; 6 let ministr tamtéž
L. Mauschberger	58	jako regent konviktu byl 3 roky patronem novojičínského obročí; 20 let na univerzitách v Praze a Olomouci
farář Suchdol	58	spokojenost farníků; požaduje ho městská rada Nového Jičína
F. Kystenfeger	57	20 let polní kaplan (mj. v Novém Jičíně); císařovna mu při audienci přislíbila jeho povýšení ve formě benefícia
K. Budinsky	55	současný regent semináře v Brně; 14 let na univerzitě; 4 roky děkan teologické a filosofické fakulty
J. Jurain	50	10 let kazatel a zpovědník v Loretu a v Římě; při návratu roku 1774 byl při audienci u císařovny ujistěn o milosti

¹⁰³ Tato i následující informace pochází z MZA, B 1, kart. 776, i. č. 16.

W. Mundt	49	10 let na univerzitě; 1757 zaopatřoval dnem i nocí zraněné vojáky ve špitálech; v Novém Jičíně působil sedm let jako misionář o velikonocích, kázal a zpovídal
farář Šenov	49	21 let na panství; při epidemii v roce 1758 obsluhoval s nebezpečím nakažené
J. Kurtz	39	12 let kazatel; 32 tisíc zl. otcovského dědictví věnoval Tovaryšstvu
kooperátor Šenov	33	9 let v Šenově, obec je s ním spokojená, zaopatřuje horlivě nemocné

Interpretace skutečnosti, kdo se vlastně o prestižní místo ucházel, může blíže přiblížit představy exjezuitů o odpovídajícím zajištění; to vycházelo z vlastního ohodnocení dosavadní dráhy. Ze sedmi exjezuitů náleželo pět řádové elitě, ale nebyl mezi nimi žádný rektor; bývalí představení kolejí (a obecně bývalí řeholníci starší 60 let) již v této době plně akceptovali model samostatného života věnovaného soukromé zbožnosti, zatímco ti, kteří rektorské důstojnosti nedosáhli, ale svou dosavadní dráhou pro ni byli předurčení, hledali možnost, jak manifestaci dosavadního postavení realizovat ve změněných podmínkách. Zbylí dva exjezuité stavěli na poměrně specifických kompetencích pro odměnu obročím, jejich strategie ovšem byla stavěna na argumentech, která mohla mít úspěch. Dlouholetá činnost u vojska i množství majetku věnovaného církevní, nyní ale sekularizované instituci, který bude nadále využíván pro vzdělávací účely, byly přesně těmi činnostmi a postoji, které byly byrokratickým aparátem kladně hodnoceny a odměňovány. To se týká také zaopatřování raněných vojáků v lazaretech, které někteří exjezuité s velkým důrazem vyzdvihovali. Srovnání se třemi uchazeči z řad světského kléru nám ale zároveň dokládá, čím se bývalí řeholníci nemohli vykázat: působením ve farní správě a tím velmi důležitým statkem - spokojeností farní obce či přímo požadavkem městské rady, aby se dotyčný stal děkanem. Stanoviska obcí a městských rad plně odpovídající logice vnímání kněze, popsané v předchozí kapitole, kdy dávali farníci jednoznačnou přednost těm duchovním, kteří v lokalitě či jejím bezprostředním sousedství dlouhodobě působili a kteří se při výkonu svého úřadu osvědčili.¹⁰⁴

Tato skutečnost se stane klíčovou v následujících letech, kdy je udílení exjezuitských far instrumentalizováno v nové církevní politice státu, která má

¹⁰⁴ Ač gubernium navrhovalo na post děkanství Leopolda Mauschergera jakožto bývalého regenta konviktu působícího ve funkci „tři roky bez stížnosti“, dvorská duchovní komise prezentovala Wenzla

za cíl proniknout do nejnižších pater farní správy a motivovat a odměnit ty kněze, kteří vyniknou v pastoraci. Od roku 1777 byl jako povinný vyhlášen konkurz uchazečů o obročí, kde měly být prozkoušeny jejich vlastnosti. Prvního konkurzu na děkanství ve Slavonicích a faru v Životicích se už účastní pouze dva exjezuité, oba s doktorátem teologie, kteří tou dobou dleli v Olomouci - problémem totiž bylo, že účast na konkurzu s nejistým výsledkem byla pro mnohé časově a hlavně finančně náročná a proto na ni raději rezignovali. Gubernium navrhlo na obě místa exjezuity, ale duchovní komise ve Vídni konstatovala, že není možné všechny fary propůjčit exjezuitům, protože by pak konkurz neměl smysl; na děkanství ve Slavonicích byl prezentován farář z nedalekého místa, který ovšem dříve ve Slavonicích působil 19 let jako kaplan a mohl svou žádost podpořit dobrozdáním městské rady, které vyjadřovalo velkou spokojenost s daným duchovním. Něčemu takovému mohli exjezuité jen obtížně konkurovat, protože za dob existence řádu působili převážně ve větších městech, kde byla po roce 1773 šance na získání benefícia velmi malá. V dokumentech z konkurzu je navíc kolonka, kde se měla uvádět doba působení v duchovní správě (*Seelsorge, cura animarum*) proškrtnuta. To se dělo později i u bývalých kazatelů či zpovědníků, kteří měli sice hojně zkušenosti v pastoraci, ale stát s rostoucím důrazem na „řádnu“ farní správu uznával pouze zkušenosti z ní.

Dynamika vývoje na konci vlády Marie Terezie a za vlády Josefa II. členy bývalé elity odsunula na vedlejší kolej tím, že jejich doposud uváděná zásluha přestaly být státním aparátem akceptovány jako podstatné. Z toho důvodu byli tito jedinci donuceni opustit své představy o odpovídajícím zaopatření a už se prakticky o žádná výnosná obročí neucházeli. Následkem bouří valašských nekatolíků se státní politika soustředila na podporu kněží, kteří působili v náročných podmínkách Beskyd či českomoravské vrchoviny, kde se tajní evangelíci nacházeli. Roku 1780 byl vydán dvorský dekret, podle kterého měly být na benefícia bývalého řádu dosazováni pouze duchovní, kteří se vyznamenali při pastoraci v krajích s tajnými protestanty.¹⁰⁵ Vedle toho ovšem

Mundta, se zohledněním jeho zásluh. Nejstarší uchazeč – Leopold Budinsky – se stal farářem v Životicích, ale rok na to umírá.

¹⁰⁵ MZA, kart. 776, i. č. 15, dekret z 7. 8. 1780. Jedním z nejvytrvalejších exjezuitů byl bývalý profesor teologie František Tesánek, který se roku 1777 ucházel o slavonické děkanství; kvůli nemožnosti získat faru na Moravě žádal roku 1781 o beneficium Alten Bela v Rakousku, kde měl

v byrokratickém aparátu existovala skupina, která se pomocí obročí snažila o odměnu kněží zasloužilých o normální školství - i v tomto případě neměli starší exjezuité naději na to, aby byli shledáni „zasloužilými“ pro udělení obročí.

Zaměříme se nyní na model života staršího penzionovaného kněze bez nastolení, který byl osudem naprosté většiny příslušníků někdejší řádové elity. Část z nich k životu v soukromí tendovala již od zrušení řádu; jednalo se převážně o exjezuity, kteří byli v řádových katalogích označeni jako nemocní a většinou již před rokem 1773 nevykonávali žádný primární úřad. Jedním z nich byl Jan rytíř z Wendlingen, který většinu svého aktivního života prožil ve Španělsku jako královský matematik a následně byl také vychovatelem Marie Ludoviky, pozdější manželky Leopolda II. Poslední léta v řádu strávil v liběšické rezidenci, která sloužila jako útočiště pro nemocné kněze, ve funkci knihovníka. V katalogu, kde měli bývalí členové Tovaryšstva svá přání toužil pouze zůstat na stejném místě, a se stejnou prosbou se roku 1774 obrátil přímo na císařovnu. Tento výjimečný krok mu umožnila pouze jeho dosavadní dráha:

„Když jsem se roku 1768 vracel z Korsiky, slyšel jsem od Vás: ‘Kdyby někdy mělo dojít k zániku Tovaryšstva, chtěla bych, aby Tovaryšstvo za mého života vidělo, že jsem ho milovala jako matku.’ Nyní nastal čas, kdy každý jezuita hledá bydlení, ať u rodičů či příbuzných, já ale, protože nikoho takového nemám, prosím o možnost bydlet v domě patřícím Vám, Veličenstvo. Liběšice jsou místem, kde jsem strávil s největší spokojeností čtyři roky, rezidence je velká, má mnoho pokojů; jeden z nich sem si vybral a chci zde žít v samotě vzývající Boha. A protože ani věk, ani síly nedovolují mě samotnému nést starosti o své potřeby, chtěl bych mít u sebe věrného člověka, svou sestru s její služkou, přičemž by mohla bydlet v některém pokoji na konci rezidence.“¹⁰⁶

Dáte Wendlingen prosil o doživotní užívání části nedalekého lesa, kde by mohl trávit volné chvíle k udržení svého zdraví. Sama císařovna na žádost reagovala připsáním slovy: „Tento dobrý zbožný muž vychoval moji nejdražší velkovévodkyni, která je anděl“, nařídila splnění všech přání bývalého jezuita a sama zvýšila jeho penzi na 400 zl. Podobně žil poslední superior opařanské rezidence na bechyňském panství knížete Paara na „důstojném místě“ u lovcího, „svého dobrého přítele“, kde zamýšlel nějakou dobu trávit svůj čas „duchovní četbou a meditacemi“. Zároveň kvůli podlomenému zdraví odmítal

dříve působit exjezuita. Po tomto posledním neúspěšném pokusu se stáhl do soukromí a zbytek života prožil na zámku hraběte Dauna v Jemnici. MZA, B 1, kart. 773.

jakýkoli úřad.¹⁰⁷ Pobyt na venkově zvolili také někteří exjezuité v případě, že se nastěhovali k farářům, se kterými patrně již dříve udržovali kontakty.¹⁰⁸

Naprostá většina nejstarší generace exjezuitů dala přednost pobytu ve větších městech, kde prožili celý dosavadní život a kde dále pobývali jejich bývalí spolubratři s tím, že pokud to bylo možné, tak se přestěhovali ke svým příbuzným. Pokud měli takto zabezpečené své stáří, nijak neusilovali o změnu životního stylu. Bohumil Janovka, syn kutnohorského radního a někdejší univerzitní profesor, se z kutnohorské koleje již na podzim roku 1773 odstěhoval ke svému švagrovi, primátoru Kolína. Ačkoli netrpěl žádnou nemocí, při ohodnocení svých schopností konstatoval, že „je připraven přijmout jakýkoli úřad v duchovní správě, připsaný od konzistoře, ale pokud konzistoř nijak nerozhodne, tak sám nechce měnit“.¹⁰⁹ Někdy se ovšem mohlo stát, že dotyčný jedinec nemohl být u svých příbuzných či známých přijat na delší dobu či celkově musel přehodnotit své plány. Bývalý chomutovský rektor Karel Roslaw roku 1773 uváděl, že chce odejít ke svým příbuzným do rodných Litoměřic, ovšem po dvou letech se vrátil zpět do Chomutova. Roku 1776 konstatoval, že zamýšlí odebrat do Vídně a tam převzít nějaký blíže nespecifikovaný úřad, ovšem k tomu nikdy nedošlo.¹¹⁰

Skutečnost, že model soukromého života a osobní zbožnosti nebyl jen východiskem z nouze, ale něčím, co bylo konstitutivním rysem jezuitského habitusu, který se „aktivizoval“ zvláště vzhledem k určitému věku či zdravotnímu stavu bývalého řeholníka, svědčí žádosti držitelů obročí, kteří z něho chtěli z různých důvodů odstoupit a strávit zbytek života bez starostí o farní duchovní správu. Výraznou roli mohly být nároky, které s sebou farní hospodářství neslo a kterým nemuseli exjezuité, zvyklí na dosavadní pohodlné zabezpečení všech svých potřeb v kolejích, dostát.

¹⁰⁶ AVA, Alter Kultus, kart. 845.

¹⁰⁷ SÚAr, APA, kart. 3517, exjezuité ve vikariátu Veselí nad Lužnicí.

¹⁰⁸ Leopold Kirsch, bývalý regent českokrumlovského semináře se v červnu roku 1774 přestěhoval k faráři do Horní Plané, kterému vypomáhal se zpovídáním a jinak se měl věnovat „četbě svatých knih a zbožným meditacím“. Kirsch prostřednictvím faráře konstatoval, že by mohl být v případě lepšího zdraví „správcem konviktu, semináře či benefícia, které by bylo zaopatřeno kaplanem“. Tamtéž, exjezuité ve vikariátu Český Krumlov.

¹⁰⁹ Tamtéž, exjezuité v poděbradském vikariátu.

¹¹⁰ Tamtéž, exjezuité v kralupském vikariátu. Bývalý laický bratr Ignatz Andrasch uvedl, že se vydal do Prahy hledat své přátele, ale všichni už byli mrtvi. SÚAr, EJ, kart. 37, i. č. 152/6.

Karel Worell byl v okamžiku rušení řádu kazatelem v Olomouci, načež byl v krátké době prezentován na obročí ve Žlebech u Čáslavi. Exjezuitský farář nebyl ale roku 1780 se svoji situací příliš spokojen; konstatoval, že má malé příjmy (340 zl.), nerozumí vedení hospodářství a to ho velmi vyčerpává. Raději by zastával úřad s penzí.¹¹¹ V tomto případě hrál svou roli fakt, že Worellův příjem jakožto faráře nijak zásadně nepřekračoval výši penze, kterou by měl jako kazatel zajištěnou. Pro některé obročníky ovšem představovala jistota doživotní pravidelně vyplácené penze bez jakýchkoli starostí lákadlo i v případě, že jejich dosavadní příjmy běžnou exjezuitskou penzi podstatně převyšovaly. Děkan v Týnu nad Vltavou Josef Wollauch (1773 absolvent teologie) zaslal roku 1804 pražskému guberniu žádost o propuštění z duchovní správy, ve které působil 31 let a ve které si měl „přivodit mnohé tělesné škody“, a o vyplácení exjezuitské penze. Argumentoval jednak finančními důvody (kapitál přinesený do řádu, penze ušetřená jeho působením v duchovní správě), podle kterých měl mít nárok na zaopatření z bývalých prostředků Tovaryšstva, ale také tím, že jednou vyhořela budova fary a přišel o vše a jindy zase musel utíkat před požárem a těžce se poranil.¹¹²

Podobné zklamání nad nejistotou života světského kněze ve farní správě oproti životu řeholníka či penzionovaného kněze číší ze žádosti Karla Mayera, který po roce 1773 kázal na pražském hradě v kapli Všech svatých a v ústavu šlechtičen. Po zrušení tohoto ústavu Josefem II. mu zbyla pouze menší exjezuitská penze, a to do doby, než uspěl v konkurzu na farní obročí v Třebetově. Na toto místo údajně nastoupil úplně bez prostředků a výrazně se zadlužil. Ale i v této nově založené farnosti měl mít malé příjmy, protože si musel vydržovat jednoho kaplana. Největším problémem ovšem mělo být prodělání dvou nebezpečných nemocí, které měl Mayer získat ze své práce, a které ho údajně stály 400 zl. V období pěti měsíců nemoci byl neschopen cokoli zařídit a hospodářství tak zůstalo bez dozoru; problémem měla být také neúroda a to, že lidé nedávali desátky. Dlouholetý kazatel v hlavním městě

¹¹¹ SÚAr, APA, kart. 3518, exjezuité ve vikariátu Kutná Hora.

¹¹² Je zajímavé, že v tomto případě úředníci gubernia s vyplácením penze souhlasili, ale arcibiskupská konzistoř poukázala na nařízení, podle kterého neměli držitelé výnosných beneficí na takovéto zaopatření nárok. SÚAr, ČG Publ, kart. 4779, num. 555.

království tak byl najednou konfrontován se skutečnostmi, na které nebyl pobytem v řádu nijak připraven.¹¹³

Kazatelé, gymnaziální profesoři a misionáři

Postavení kazatelů u bývalých exjezuitských chrámů se vyznačovalo mnohými subjektivně pocíťovanými i objektivně danými ambivalencemi, na které již bylo částečně poukázáno v předchozí kapitole v souvislosti s jejich iluzorním podřízením farářům a biskupům. V rámci farního kléru byl jejich status velmi nejasný; tito zeměpanští penzionovaní beneficiáti, jak znělo jejich oficiální označení, požívali sice dané roční farářské minimum 300 zl., ale na druhou stranu nedisponovali takovou autonomií jako držitelé obročí. Zabývali se sice pastorační městského obyvatelstva, ale jejich činnost nebyla státními úředníky hodnocena jako řádná duchovní správa. Vyhledáváním kandidátů na uprázdněná místa byl sice pověřen příslušný biskup, ale rozhodující slovo měly vždy státní úřady. Přes prvotní zásadu Marie Terezie o ponechání veškerých bohoslužebných aktivit postupně zvítězila snaha o úspory pomocí škrtnání jednotlivých postů, nehledě na vyhrazení některých chrámů pro potřeby vojenské posádky. Z hlediska finančního ohodnocení místo kazatele trpělo slabou motivovaností, protože výše penze, kterou mohl jedinec při odstoupení z místa beneficiáta dostávat, odpovídala dosavadnímu platu. Zvláště starší kazatelé citlivě vnímali skutečnost, že někteří jejich vrstevníci žijí již pohodlně z penze, která se rovná výši jejich současného příjmu, ačkoli na nich samých zůstalo vytižení bohoslužebnými aktivitami. Zaměříme se nyní zvláště na sebevnímání kazatelů a posléze na postoj státu k duchovním působícím v bývalých řádových kostelech.

I po zrušení řádu zůstaly platné mentální vzorce, skrze které kazatelé vnímali svou činnost. Byla tak respektována hierarchie jednotlivých kazatelských postů, jak byla popsána v první kapitole, takže při odstoupení nedělního kazatele postoupili jeho kolegové o jeden stupeň výše. Daná restruktura pohledu na vlastní činnost byla klíčová v situaci, kdy kazatel dosáhl věku 45-50 let a kdy bylo za existence Tovařystva tradicí přejít k výkonu jiných činností, tedy hlavně k řízení bratrstev či funkci ministra

¹¹³ SÚAr, ČG Publ, kart. 4780.

řádového domu. Po roce 1773 realizovali exjezuité představu o vykonávané práci, odpovídající jejich stáří tak, že během několika let opustili kazatelny všichni nedělní kazatelé; ve styku se státními úřady, které jejich odchodu nijak nebránily a všem udělily větší jezuitskou penzi, byl instrumentalizovaný „nemoci z povolání“, jako byly plicní choroby či závrat'.¹¹⁴ „Slabost prsou“ byla něčím, co v očích duchovních neumožňovalo další výkon pravidelných kázání, tedy nejnáročnější formy pastorače.¹¹⁵

Po odchodu z kazatelského postu nejčastěji exjezuité dále vedli náboženská bratrstva a vypomáhali v chrámech zpovídáním či katechezí. V soupisech sestavených po zrušení řádu ovšem mnozí z nich prohlásili, že za své služby očekávají farní obročí, či jak to formuloval jeden brněnský kazatel, že chce zůstat ve funkci a „tím si zasloužit faru“. Při své představě o zajištění beneficiem nevycházeli ani tolik ze skutečnosti hmotného zajištění (výše jsme mohli vidět jaké problémy s sebou přinášelo farní hospodářství), ale hlavně ze symbolického rozměru povýšení, „služebního postupu“ v rámci určité hierarchie. Ten znali exjezuité jak ze svého bývalého řádu, tak jej mohli vnímat v rámci světského kněžstva, kde obročí prestižní a samostatný post dosažený po letech činnosti ve funkci pomocného duchovního (kaplana, kooperátora).

Zásluhy je možné chápat jako označení pro symbolickou dimenzi širěji chápaného zaměstnaneckého poměru, ve kterém je odměnou za vykonanou práci plat, ale právě symbolické statky jako věrnost, spolehlivost, u kněží také zvláště horlivost jsou něčím, co vyžaduje v očích současníků specifickou odměnu jdoucí nad rámec doposud přijatých hmotných statků. Odměna ve

¹¹⁴ Nedělní kazatel u sv. Jošta a později u sv. Víta v Českém Krumlově Karel Santabona kázal ještě dva roky po zániku řádu do svých 47 let, načež roku 1776 po odstoupení z funkce konstatoval, že může vykonávat všechny úřady, ovšem kromě profesury na gymnáziu a kázání. SÚAr, APA, kart. 3517, exjezuité v českokrumlovském vikariátu. podobně Josef Jesenský (Jessensky), kterému bylo v roce 1775 padesát let, již vzdal místo nedělního kazatele v Týnském chrámu (po zrušení řádu konstatoval, že „chce kázat, dokud síly dovolí“) a konstatoval že nechce vykonávat duchovní správu; zároveň byl ovšem presesem českého bratrstva. Tamtéž, exjezuité ve staroměstské farnosti sv. Egídia.

¹¹⁵ Bývalý zámožský misionář František Slezák působil jako exhortátor v Golčově Jeníkově do roku 1775, načež následující rok působil již jako kooperátor na faře v sousedním Vilémově, kde katechizoval a navštěvoval nemocné a podle vlastních slov „kromě těchto dvou funkcí nechce kvůli slabým prsům žádné jiné“. Zmínka o tom, že si na faře sám platil jídlo svědčí o tom, že starší kněz, který nemohl kázat, neměl pro faráře příliš cenu – takže Vilémovský farář nehradil Slezákovu stravu, což byla běžná forma platu mladým kooperátorům, kteří ovšem na svých bedrech museli nést nejnáročnější duchovní funkce. Tamtéž, vikariát Chotusice.

formě obročí, úřadu, hodnosti či distinktivního titulu je chápána jako odměnění dosavadní práce a vyjádření spokojenosti ze strany „zaměstnavatele“. To, že i symbolické vyjádření spokojenosti s sebou často nese ekonomické výhody souvisí se skutečností, že tyto prostředky mají sloužit adresátovi jako zaopatření v době, kdy již není schopen ze zdravotních důvodů doposud vykonávaný úřad dále zastávat. V případě exjezuitů je navíc v této souvislosti často tematizován problém zdraví poškozeného namáháním při vykonávaných činnostech; a právě zdraví je statek, který se dá jen obtížně nahradit penězi.

Důležitost odměny a veřejného ocenění zásluh pro exjezuitské kněze je možné dokumentovat na příkladu Jana Metzla, dlouholetého kazatele na Svaté hoře u Příbrami. Ten roku 1799 požádal o udělení titulu c. k. dvorního kaplana, chápané jako „vyjádření spokojenosti panovníka s jeho osobou a jako odměnu“. Ve své žádosti uváděl své dosavadní činnosti a zásluhy; mezi nimi i to, že se nikdy doposud neucházel o nějaké beneficium a že chce z „lásky ke svému úřadu i přicházejícím lidem zůstat“. Jedním z motivů Mentzlovy snahy byla i skutečnost, že nadále - na rozdíl od většiny svých bývalých spolubratrů - přes nedobry zdravotní stav kázal i ve svých 55 letech a podle svých slov „se už na zastávání místa faráře necítil“; odměna ve formě obročí už tedy v tomto věku pro něho nebyla něčím žádoucím. Jeho žádost byla ovšem Vídní odmítnuta s tím, že titul dvorního kaplana není slučitelný s venkovským klérem.¹¹⁶

Zvláště mladší exjezuitští kazatelé spojovali s delším působením ve svém úřadě naději na odměnu ze strany státu v podobě farního benefícia. Ovšem, jak jsme viděli výše, pro státní církevní politiku bylo udílení výnosných beneficií důležitým nástrojem pro odměnu duchovních, aktivně podporujících její program, takže střední generace exjezuitů nadějí příliš neměla; stát navíc nedisponoval patronátním právem nad tolika farami a Josefem II. nově zakládaná benefícia neposkytovala až tak výraznější zlepšení oproti příjmům ze zastávaného úřadu (nejvíce bylo lokálních kaplanství s 250 zl. ročně, méně pak far s 350 zl.). Josefinská nařízení o konkurzu na obročí situaci zlepšila jen částečně, neboť i zde mohly hrát sociální vazby důležitou roli. František

¹¹⁶ SÚAr, ČG Publ, kart. 4763, i. č. 201.

Švenda se ve svých dějinách Hradce Králové k roku 1782 s rozhořčením zmiňuje o konkurzu uprázdněné děkanství v Novém Bydžově, kterého se účastnil i bývalý jezuita a královehradecký kazatel Josef Rost (v té době mu bylo 39 let). Všech sedm zájemců bylo podle nového nařízení o konkurzu na zeměpanské fary předvoláno ke konzistoři, kde měli písemně vypracovat odpovědi na otázky z různých teologických disciplín a ty pak byla zaslány do Prahy k posouzení. Mezitím se ale měl vydat dosavadní novobydžovský kaplan s několika tamními měšťany do Vídně, kde dosáhl toho, že výsledky konkurzu byly ignorovány a děkanství obdržel on.¹¹⁷

Vnitřních rozporů vykonávaného kazatelského úřadu si byli zvláště mladší exjezuité vědomi a někteří z nich se, vedle spoléhání na odměnu ze strany státních úřadů, rozhodli vybudovat síť kontaktů k privátním patronům (tedy řešení popsané výše v souvislosti s možnostmi bývalých scholastiků Tovaryšstva). V případě, že se rozhodli zvolit cestu duchovní správy a tedy dráhu pomocného duchovního, dostali se často do konfliktu s oficiální představou o jejich činnosti. Bývalý jezuita Václav Slaviček (Slaviczek) vykonával od zániku řádu úřad exhortátora v Jindřichově Hradci. V roce 1779 požádal pražské gubernium o zproštění ze svého úřadu s tím, že chce začít pracovat v řádné duchovní správě a tak získat naděje na beneficium. Počítal ovšem s tím, že mu bude ponechána alespoň menší exjezuitská penze, která mu zajistí dosavadní životní standard i při výkonu špatně placeného kaplanského místa. Státní úřady zareagovaly na jeho žádost nezvykle tvrdě a bezprecedentně, když mu i tuto penzi odebraly s tím, že je sám schopen „si na své živobytí vydělávat“ a že bude jistě zajištěn u svého „dobrodince na Moravě“, o kterém se Slaviček ve své žádosti neprozřetelně zmínil.¹¹⁸

Jaké bylo pozadí Slavičkových představ o odpovídajícím zaopatření? Bylo mu 36 let, ale sám mluvil o vysokém věku. Tomu je třeba rozumět tak, že již šestým rokem vykonával činnost ranního kazatele (a to jak o nedělích, tak i o svátcích), takže v případě existence řádu by byl nejméně kazatel ve svátky; navíc měl jako preses v semináři na starosti tamní chovance. Tento duchovní byl zklamaný z daného stavu, protože mu prý bylo při rušení řádu slíbeno, že bude „na něho časem brán ohled“. Ze své vlastní iniciativy se roku 1777

¹¹⁷ ŠVENDA, Čtvrtý hliněný obraz, Rozdíl IV., s. 21.

ucházel o faru státního patronátu, ale bezúspěšně; na cestu do vzdálené Prahy, kde se konal konkurz, si musel vyprosit povolení. Tento problém, na který bylo již výše poukázáno, se týkal většiny mimopražských exjezuitů - ne všichni byli sto absolvovat náročnou cestu do církevní metropole, a to ať ze zdravotních či finančních důvodů. Slavíček se chtěl vyvázáním z kazatelského úřadu vytvořit podmínky pro to, „aby se mohl důstojně ucházet o obročí“. Podmínkou ovšem bylo, aby mu byla ponechána státní penze, neboť podle jeho vlastních slov jenom ta zatím zajišťovala „jistotu dostatečného zaopatření, kterou si žádný kaplan nemůže slibovat“. Přes nečekanou ztrátu doživotní penze se nakonec strategie tohoto exjezuity ukázala jako správná - roku 1784 byl soukromým patronem prezentován na farní obročí v Horní Cerekvi.

Celý případ dokumentuje problémy postavení exjezuitských kazatelů - buď museli zůstat ve „státním sektoru“ s malou nadějí na profesní růst, ale s jistotou pevného příjmu a doživotní penze, či se vydat na nejistou cestu, která mohla vést ke získání slušného farního obročí a s tím spojené společenské prestiže, ale na které se zároveň muselo začínat od „píky“ (místo kaplana).¹¹⁹

Ke zvláštnímu statusu exjezuitských kazatelů přispěla i ambivalentní státní politika. Jelikož již velmi brzy po zrušení řádu začali na své posty rezignovat nejstarší kazatelé, kterým v tom nebylo nijak bráněno (a tím, že dotyční obdrželi penzi ve stejné výši, bylo jejich rozhodnutí i implicitně podporováno), nastala otázka, jakým způsobem budou tato místa obsazována. Z počátku byla využita nejmladší generace exjezuitských kněží, ale od roku 1777, v rámci úsporných opatření studijního fondu, začal být vyvíjen tlak na to, aby byli ke kostelům nastolováni pouze ti exjezuité, kteří pobírají vyšší

¹¹⁸ Korespondence ke Slavíčkově případu je uložena v SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 38, exjezuité v Jindřichově Hradci.

¹¹⁹ Podobný příklad je doložen i pro Moravu, kde došlo k podobnému konfliktu s představou státních úřadů. Maximilián Stumpf jako kazatel v exjezuitských chrámech od roku 1774 a v roce 1780 chtěl s ponecháním platu hledat místo v duchovní správě, což bylo podle jeho vlastních slov spojeno s „velkou námahou a mnohým psaním“. Přitom poukazoval na výrok nejmenovaného preláta (biskupa?): „Jejich důstojnost se nechala slyšet, že exjezuité budou postupně zabezpečeni farními obročími. Dá-li Bůh, třeba i já budu mít nyní či v budoucnosti to štěstí a dosáhnu místa faráře“. Jeho nadřizený, uherskohradištský děkan, ovšem odmítl tolerovat jeho častou absenci a oznámil celou kauzu brněnskému guberniu. Stumpf se hájil alibistickým tvrzením, že v jeho výborném zdravotním stavu ho pouhý kazatelský úřad neuspokojuje a že chtěl působit v nedalekém Lichtenštejnům náležejícím Hluku jako kaplan, čímž si chtěl otevřít možnost pro zisk fary na knížecím patronátu. Později ovšem od svého úmyslu raději odstoupil a jako kazatel získal roku 1785 v konkurzu státem udělené farní obročí. MZA, B I, kart. 773, i. č. 12.

penzi (takže by pobírali plat ve stejné výši).¹²⁰ Biskupové poukazovali na to, že nikdo z bývalých řeholníků nebude dobrovolně kázat bez finančního ohodnocení a skutečně všichni exjezuité s vyšší penzí tuto činnost odmítli. V tom případě byla na kazatelská místa nastolování nepenzionovaní exjezuité (bývalí scholastici), ovšem pouze se 180 zl. ročního platu, tedy s běžným příjmem pomocného duchovního. Později ovšem zvláště ve větších městech bylo nasazování těchto jedinců odmítáno a příslušná kazatelská místa měli bezplatně zastávat řeholníci z jiných klášterů.¹²¹

Následkem této politiky bylo „přetahování“ různých instancí o to, zda dané kazatelské místo je pro danou lokalitu opravdu potřebné, kdo by ho měl vykonávat; v mnoha případech zůstávala místa záměrně neobsazená. Definitivní ránu zasadila kazatelským postům u exjezuitských chrámů josefinská farní regulace. Podle dekretu z 23. listopadu 1782 neměly být tato místa dále obsazována a zde působící exjezuité „měli vymřít“. Toto opatření vzbudilo nelibost farářů, na něž tím měl postupně přejít činnosti doposud vykonávané bývalými řeholníky bez jakéhokoli finančního ekvivalentu, který by jim umožnil zaměstnávat více kaplanů; i konzistoř poukazovala na příliv lidu, který měl bývalé řádové kostely navštěvovat. V lednu 1785 pak byla beneficiální místa zrušena úplně a bývalí kazatelé byli propuštěni s menší exjezuitskou penzí.¹²² V některých případech se bývalé kostely Tovaryšstva staly farními chrámy (Uherské Hradiště, březnice), ve většině případů sloužily pro vojenské posádky, nebyly-li přímo odsvěceny a proměněny ve skladiště (Litoměřice).

Ve srovnání s vnitřně rozporným postavením bývalých řádových kazatelů, je možné pozorovat u pozice profesorů na gymnáziích přesně opačný proces. Z úřadu, který se v řádu netěšil nijak zvláštní prestiží a byl vyhrazen nejmladším řeholníkům (scholastikům a novokněžím), se v období po roce 1773 stala činnost, která zaručovala svému nositeli slušný životní standard, naději

¹²⁰ Například při hledání kněze na místo ranního kazatele v Chomutově. SÚAr, EJ, kart. 8, i. č. 36.

¹²¹ Například královehradecká konzistoř se v roce 1779 snažila na uvolněné místo kazatele ve stejném městě dosadit dva bývalé jezuity, bývalého scholastika Aloise Dvorského a exnovice Antonína Haníkře. Gubernium ale tyto návrhy odmítlo s poukazem, že panovnice zakázala nasazovat na tyto posty nepenzionované exjezuity, a že z důvodů ušetření prostředků mají být využiti řádoví duchovní. SÚAr, EJ, kart. 10, i. č. 36, rozhodnutí z 8. 5. 1779. Šetření šlo tak daleko, že dvůr odmítal vyplácet zvýšenou penzi 300 zl i těm, kteří odstoupili z kazatelského postu a kteří spadali do kategorie zasloužilých, kterým by měla být podle nařízení z roku 1774 tato penze vyplácena.

¹²² Akta k postupnému omezování a rušení beneficiálních míst obsahuje kart. 774 v MZA, B 1.

na povýšení (prefekt gymnázia) a společenské uznání. To souviselo s tím, že gymnaziální profesorům vyučujících v nižších třídách byl garantován plat 350 zl. ročně, vyučujícím v poezii a rétorice a prefektovi gymnázia pak 400 zl. Najednou tak exjezuité mladší generace disponovali více prostředky než jejich předchozí nadřízení.¹²³ Stoupla prestiž úřadu prefekta gymnázia, který již nebyl podřízen rektorovi koleje, tedy někomu, kdo na něho mohl vykonávat každodenní dohled, ale zemským studijním komisím. Vedle toho musel být citlivě vnímán rozdíl mezi vztahem státu ke gymnáziím, která byla již od podzimu 1773 centrem pozornosti byrokratického aparátu a k bývalým řádovým chrámům, kde se status kazatelů vyjasnil teprve v průběhu roku 1774.

Zásadní proměnou ovšem musela projít dosavadní praxe výuky na gymnáziu jako „přetrpěné“ činnosti, která pouze otvírá bránu k vyšším a důstojnějším postům, a která měla paralely i v protestantských zemích. Implicitním cílem státní politiky tak bylo přetvořit post středoškolského profesora jako přechodného zaměstnání ve významnou celoživotní funkci; podobný proces se odehrál, jak bylo výše ukázáno, i na univerzitní půdě (model celoživotního vzdělance). Přes silnou prestrukturaci z pobytu v řádu, která fungovala i u mladších exjezuitů, se to postupně státnímu aparátu podařilo; kolem počátku devatenáctého století tak na českých a moravských gymnáziích stále působí exjezuitští profesori a výjimkou nejsou aktivní jedinci blízcí se šedesátce. Vysvětlením tohoto jevu může být pouze zvýšený sociální status těchto osob.

Exjezuité, kteří se nebyli ochotni nový model respektovat, odcházeli ze „zdravotních důvodů“ ze školství a hledali cesty, jak získat farní obročí. Na rozdíl od bývalých kazatelů tito jedinci volili cestu přímého kontaktu s patrony beneficií, tedy místo hofmistra ve šlechtické rodině. Podobně jako u kazatelů se tyto tendence týkaly hlavně nejstarších profesorů, kteří by měli v řádu naději na výkon jiného úřadu. Dosavadní profesor rétoriky na malostranském gymnáziu Jakob Wissinger (38 let) požádal hned roku 1774 o zproštění povinnosti učit s odůvodněním špatného zdravotního stavu, což mu bylo přiznáno, kdy se ho díky jeho schopností zastalo pražské gubernium (v roce

¹²³ Je zajímavé, že rakouský exprovinciál požadoval na podzim roku 1773 pro exjezuitské profesory na univerzitě roční příjem 700-800 zlatých (standard na právnické a medicínské fakultě) a 450-500 pro gymnaziální profesory. Tento požadavek byl odmítnut dvorní komisí s tím, že jezuité mají možnost získat mešní stipendia a že jsou zvyklí na střídme (*mässig*) životní zaopatření. HHStA, kart. 72, fol. 111r.

1773 vyšly jeho překlady Cicera, údajně pomáhal se zaváděním studijního plánu van Swieten). Na to odešel do Vídně, kde pracoval jako hofmistr na Tereziánu a v hlavním městě monarchie pravděpodobně získal kontakty ke knížeti Schwarzenberkovi, který ho roku 1779 prezentoval na svou patronátní faru v jižních Čechách.¹²⁴ Podobně tak roku 1778 složil ze zdravotních důvodů břímě výuky na brněnském gymnáziu čtyřicetiletý profesor rétoriky Kaspar Ulm a stal se hofmistrem u výše jmenovaného knížecího rodu. Následné pětileté pedagogické působení, věnované dvěma synům knížete, jistě nesrovnatelně mnohem méně náročné než výuka brněnských gymnazistů, pak Ulmovi vyneslo prezentaci na farní obročí.¹²⁵

Podobně radikální proměna, jako v případě kazatelských postů, se dotkla na začátku vlády Josefa II. i činnosti misionářů. Na konci sedmdesátých let 18. století přitom tyto posty nemohly být šetrícími opatřeními státu nijak zasaženy, protože byly financovány samostatnými nadacemi, které nyní místo řádu pouze spravoval nadační fond. Roku 1777 ovšem došlo k události, která definitivně zlomila kredit misijního působení u státních elit.¹²⁶ Na jaře tohoto roku publikovali na Valašsku tři misionáři-světští kněží, kteří nebyli nikdy členy Tovaryšstva, jak se doposud v odborné literatuře uvádělo, falešný toleranční patent, čímž chtěli identifikovat tajné protestanty. Již od počátku se ovšem dotčným akce vymkla z kontroly a reakce nepoddajných Valachů předčila všechna jejich očekávání. Na místě muselo zasahovat vojsko a na místo byla dvorem vyslána komise pod vedením probošta Haje, pozdějšího královehradeckého biskupa. Ten ve své relaci kritizoval jednání misionářů jako svéhlavé a jako naprosto nevhodné k obrácení nekatolíků. Následné odvolání všech misionářů z Valašska se dotklo i dvou exjezuitů, kteří se uvedené akce neúčastnili.¹²⁷

Josef II. se rozhodl vyřešit záležitost misíí hned po nástupu na trůn. V jím vydaném patentu z počátku roku 1781 bylo nařízeno vytvořit z misijních stanic lokální kaplanství - tedy jednotku farní sítě podřízenou nejbližšímu faráři,

¹²⁴ SÚAr, EJ, kart. 110, i. č. 50.

¹²⁵ MZA, E 80, kart. 726, sign. U 6.

¹²⁶ Ovšem už v roce 1775 bylo poukázáno na to, že misionáři mají být jmenováni kněží se znalostí místních poměrů a hlavně s darem mírnosti a trpělivosti, tedy už v této době existovalo vědomí o nebezpečí přehnané aktivity a horlivosti. SÚAr, EJ, kart. 67, i. č. 406.

¹²⁷ Jaroslav ŠOTOLA, Role jezuitů v náboženských nepokojích na Valašsku v roce 1777, in: Vlastivědný věstník moravský 56 (2004), s. 427-429.

kající misie byly zrušeny bez náhrady. Ale nejen to, názvy *misionář* a *misijní stanice* se nadále vůbec nesměly používat a měly upadnout v zapomnutí. Bývalé misie měly být obsazeny výhradně světskými knězi, případní řeholníci měli být posláni zpět do svých klášterů.¹²⁸ Ve spojitosti s tolerančním patentem vydaným na podzim téhož roku to znamenalo definitivní konec pobělohorské rekatolizace. Zvrat ve státní politice na sobě bývalí misionáři pocítili na vlastní kůži. Například bývalý jezuita Felix Borecký, působící do roku 1777 na Vsetíně, pobíral následně menší jezuitskou penzi i přes svůj pokročilý věk (55 let). V roce 1785 ovšem neuspěl se svou žádostí o zvýšení penze, protože podle dvorské kanceláře byly misie zakázány a proto není možné u žadatele mluvit o nějakých zásluhách, když po celou svou kariéru působil pouze v nich.¹²⁹

Laičtí bratři

Zrušení řádu se bolestivě dotklo i 205 laických bratrů, kteří doposud zajišťovali každodenní chod řádových domů. Nadějí zvláště těch starších byl příslib doživotní penze. Již rušící komisaři byli pověřeni úkolem v každé koleji a rezidenci vytipovat ty jedince, kteří nejsou schopni si ve světě vydělávat na živobytí. Těch opravdu nemohoucích nebyl tak velký počet; ovšem poměrně benevolentní udílení státních penzí vedlo k tomu, že se o její získání pokusili v průběhu roku 1774 i třicetiletí exjezuité, kteří v řádu působili pouze několik málo let. Ve svých žádostech argumentovali často podlomeným zdravím či pracovními úrazy, někdy také neschopností obstát v konkurenci ostatních řemeslníků. Jejich naděje na hladký návrat do světského prostředí odvisela od jejich věku a hlavně doposud vykonávané činnosti; skupina laických bratrů byla totiž vnitřně poměrně silně strukturována: od jedinců, kteří ovládali latinu slovem i písmem po řemeslníky, kteří uměli pouze základy čtení a psaní a neovládali často ani druhý zemský jazyk.

Pro vstup laických bratrů do řádu platily úplně jiné podmínky, dané jejich původem i budoucím zaměstnáním v řádu, než pro budoucí kněze; málo se ovšem ví, že i u nich existoval podobný model kontroly kvalit v jejich vlastním

¹²⁸ MZA, B 1, kart. 786, i. č. 38 a kart. 776, i. č. 17.

¹²⁹ MZA, B 1, kart. 772, i. č. 13, žádost z 28. 4. 1785.

profesi dlouho před vstupem do řádu. Naprostá většina z nich totiž několik let sloužila v jezuitských kolejích jako řemeslníci či kuchtíci a teprve pokud s nimi byli řádoví představení spokojeni, měli šanci na přijetí do noviciátu.¹³⁰ To také vysvětluje poměrně vysoký věk laických bratrů při vstupu do řádu (přes dvacet let) a otázku jejich řeholní socializace. Ta probíhala ještě před oblečením řádového hábitu, protože tito „zaměstnanci“ bydleli v koleji a účastnili se jejího života. Výjimku tvořili právníci, umělci či specializovaní řemeslníci (varhanáři, hodináři), jejichž odborné znalosti byly apriori vítány a kteří pro řád mohli před vstupem pracovat formou zakázek.

I u laických bratrů existovala nepsaná hierarchie prestiže jednotlivých úřadů. O jejich dosažení ale mnohem více než u kněží rozhodovalo to, s jakými znalostmi a schopnostmi kdo do řádu vstupoval. Možnost výkonu jiného zaměstnání, než bylo řemeslo dotyčného laického bratra ve světě, byla v řádu silně omezena. Jak je vidět z následující tabulky, naprostá většina laických bratrů vykonávala v řádu stejnou profesi, kterou se vyučili „ve světě“; u truhlářů a bednářů došlo pouze k rozšíření jejich kvalifikace o dohled na zásobami piva a vína ve sklepích, proto se pro ně v řádu používalo označení *sklepník*.¹³¹ Určitou výjimku tvořil úřad pomocníka prokurátora (hospodářského správce), který sice ve většině případu zastávali písaři (dá se u nich uvažovat o sociálním původu z nižšího městského a vrchnostenského úřednického aparátu), ale mohl ho vykonávat každý, kdo ovládal výborně psaní a účetnictví (v terminologii řádových katalogů aritmetiku).

¹³⁰ Při vyšetřování případu zpronevěry věcí v chomutovské koleji, který byl popsán ve druhé kapitole, byl dotazován jistý Sebastian Schmied, syn měšťanského řezníka v Chebu, který sloužil v této koleji rok jako pomocník kuchaře. Poté, co si jezuitský kuchař vymkl obě ruce, údajně vařil pro celý konvent sám; vedle toho také posluhoval starším řeholníkům, např. úklidem pokoje či donesením jídla do pokojů. Podle své vlastní výpovědi chtěl být jezuitou. Po zániku řádu odešel do Stříbra, kde přijal místo kuchaře v tamním minoritském klášteře. SÚAr, ČG Publ, kart. 1620. Podobně píše bývalý novic František Wimmer o pětileté službě v krejčovské dílně brněnské koleje před vstupem do řádu. MZA, B 1, kart. 770, žádost z 5. 8. 1775. Délku předchozí služby v koleji udává někdy *Examen Candidatorum*, např. pro jezuitskou akademickou kolej ve Vídni, WNB, Handschriftensammlung, sign. 12 409.

¹³¹ Podobnou statistiku zpracoval L. SZILAS pro rakouskou provincii, Österreichische Jesuitenprovinz, s. 133. Údaje se podílem vyučených řemesel liší v tom, že v rakouských a uherských kolejích působil mnohem větší počet ranhojičů (chirurgů - 46) než v českých zemích, podíl lékárníků byl na téměř dvakrát tak početnou provincii ovšem mnohem menší (21). V rakouské provincii vstupovalo také do řádu mnohem méně písařů (hospodářských správců), úřad pomocníka prokurátora zde proto vykonávali původem obchodníci.

Tabulka 8. Vliv vyučeného řemesla na vykonávání činnosti laickými bratry

řemeslo	p.	řádová činnost	řemeslo	p.	řádová činnost
krejčí	42	krejčí, kostelník	malíř	2	malíř
písař	33	pomocník prokurátora	pekař	2	účetní, kuchař
kuchař	31	kuchař, účetní, nákupčí	právník	2	pomocník managementu provincie
lékárník	28	lékárník, ošetřovatel	tiskař (sazeč)	2	tiskař, p. prokurátora
truhlář	12	sklepník (pivo)	různá řemesla ¹³²	6	pomocník prokurátora
bednář	11	sklepník (víno)	řezník	1	kuchař, účetní
švec	8	švec, účetní, sklepník	slévač cínu	1	sklepník
ranhojič	4	ošetřovatel, p. lékárníka	sochař	1	sochař
zámečník	4	zámečník, dozor stavby	soukeník	1	soukeník (v Americe)
hodinář	3	hodinář, matem. kabinet	varhanář	1	varhanář
sklenář	3	sklenář, kuchař, sklepník	výrobce spon	1	sklepník
kupec	2	pomocník prokurátora	bez řemesla	2	vrátný, stolník

Mezi nejodbornější zaměstnání laických bratrů patřil úřad lékárníka a ošetřovatele, který měl na starosti zdravotní stav členů domu, kolejni lékárně a velmi často vypomáhal u vrátnice, protože lékárny bývaly u vchodu do kolejí. Naprostá většina z lékárníků pochopitelně disponovala znalostmi latiny a své schopnosti nemuseli věnovat pouze členům řádu.¹³³ Důležitou skupinou s vlastním sebevědomím byli pomocníci prokurátorů, kteří vypomáhali v hospodářských záležitostech, z některých zmínek je také patrné, že měli pod vlastním dohledem samostatné panské dvory, které byly vzdálené od větších dílů jezuitských majetků.¹³⁴

¹³² Jsou to: barvíř, knihvazač, kotlář, koželuh, punčochář, zedník. Jejich kvalifikace v řádu ovšem vycházela z faktu, že ovládali psaní a účetnictví.

¹³³ Tak působil např. lékárník Filip Stolle, připsaný královehradecké koleji, v Brně u tam rezidujícího hradeckého biskupa Heřmana Blümegena, který pobýval v moravské metropoli ze „zdravotních důvodů“. Na podzim roku 1773 vystavila jičínská městská rada pozitivní dobrozdání k žádosti lékárníka z bývalé koleje, Vojtěcha Pekárka, kterých chtěl odkoupit kolejni lékárně a založit tak vlastní živnost. Podle radních se Pekárek „učinil slavným“ svou pomocí při epidemiích, kdy měl za nepřítomnosti lékaře ošetřovat nemocné v okolí a nejchudším rozdávat léky zdarma. SÚAr, EJ, kart. 12, i. č. 43, dopis z 26. 11. 1773. Je pochopitelné, že takové jednání jezuitů naráželo na nevráživost ze strany světských lékárníků, kteří v řádových lékárnách viděli nepříjemnou konkurenci; více viz níže.

¹³⁴ Například olomoucký pomocník prokurátora, Michal Habermüller, měl na starosti správu samostatných dvorů v Týnceku a Radíkově (dnes součást Olomouce). Jedna pasáž z dopisu bývalého správce vinic znojemske koleje svědčí o poměrně velkém sebevědomí laických bratrů: „Je obecně známo, že jako kněží horlivě pečovali o záležitosti škol a kazatelen, tak stejně schopní a potřební byli bratři pro hospodářství. A pokud bylo tu a tam dosaženo zlepšení a vyššího stupně ekonomie, tak byli vždy laičtí bratři Tovaryšstva první, kteří jej vynalezli, neboť byli k tomu [tj. hospodářství] přijímání vždy ti nejlepší členové.“ MZA, B 14, sign. 84/2, kart. 4230, žádost z r. 1808.

Ovšem i v rámci jednotlivých činností mluvit o kariérním postupu, který se týkal postupného působení ve větších řádových domech a tedy i větší zodpovědnosti. V období po noviciátu je možno vysledovat formaci mladých laických bratrů, kdy podléhali doзору starších a zkušenějších vykonavatelů daného úřadu. Tak působili například kuchaři jako kuchtíci ve velkých řádových domech pod vedením hlavního kuchaře.¹³⁵ V případě nemoci či stáří byly laickým bratrům vyhrazeny dvě nekvalifikované činnosti, které odpovídaly svou nenáročností zhoršenému fyzickému stavu řeholníků: post vrátného a stolníka (tedy člověka, který zodpovídal za servírování pokrmů a dobrý stav jídelního servisu).¹³⁶ I zde platila logika velikosti řádového domu, ale v obráceném smyslu; čím větší byl zdravotní handicap laického bratra, v tím menší koleji či rezidenci vykonával tyto úřady.¹³⁷

Výhoda celoživotního a stabilního zajištění, která stála v pozadí snad každého vstupu do kláštera, se ještě explicitněji zdůrazňovala u laických bratrů. Ve své korespondenci se státními úřady uváděli tito exjezuité jako motivaci pro své rozhodnutí (kromě touhy sloužit Bohu a bližním) právě jistotu, že se o ně řád vždy postará, jako například bývalý pomocník prokurátora Václav Langer roku 1802 s odstupem 30 let: „jsem stařec, který vstoupil do kláštera v důvěřivé naději na zaopatření ve všech svých potřebách ve stáří a na zbavení jakéhokoli nedostatku a nouze“.¹³⁸ U odborných řemeslníků je vstup do kláštera navíc vnímán jako oboustranně výhodná smlouva: Anton Heinrich, vyučený jako stavitel věžních hodin, popisuje, že vstoupil do Tovaryšstva se slibem přestavených, že bude celoživotně zajištěn, zatímco on skrze své umění přinese řádu užitek.¹³⁹

Hrozba ztráta zajištění ve stáří se nedotkla pouze nemohoucích členů řádu, ale byla problémem i pro mladší laické bratry. Mnozí totiž poukazovali na to, že strávili v Tovaryšstvu „svá nejlepší léta“ a že je pro ně obtížné začít znovu. Jejich situace byla analogická scholastikům či kněžím. Každý řemeslník

¹³⁵ O laickém bratru Karlu Černém, který působil v řádu 18 let jako kuchař je v trienálním katalogu doslova napsáno: „in arte coquina peritissimus“.

¹³⁶ Karel Czernich, kterému bylo v době zrušení řádu 47 let, uvedl, že pro nemoc nemohl vykonávat úřad pomocníka prokurátora či ošetřovatele, ale pouze vrátného. SÚAr, EJ, kart. 37, i. č. 152.

¹³⁷ Například u Johanna Potze (71 let) bylo v trienálním katalogu poznamenáno, že se kvůli nemoci hodí pouze pro úřad pomocníka vrátného či stolníka v menších kolejích.

¹³⁸ MZA, B1, kart. 4232, žádost o zvýšení penze; Langer k tomu uvádí, od zrušení řádu 1773 žil chudě ze své penze a že nemá ani přátelé ani příbuzné, kteří by mohli pomoci.

¹³⁹ Tamtéž, žádost z 20. 8. 1801.

si totiž budoval své postavení jako tovaryš od mládí, aby se později mohl osamostatnit a založit rodinu. Pokud vyjdeme ze skutečnosti, že většina bývalých laických bratrů pracovala pro řád už několik let před přijetím do noviciátu znamená to, že tito jedinci investovali svůj čas a námahu do vytvoření takové sociální vazby, která jim po oblečení řeholního hábitu měla zaručit doživotní zajištění. Zánikem Tovaryšstva byla rázem tato vazba zlikvidována a je pochopitelné, že i pro třicetileté jedince bylo těžké, ne-li zcela nemožné, začít s budováním svého postavení v pozici tovaryše. Z mnohých dopisů je také možné vyčíst bezradnost a strach z konkurenčního prostředí, kterého byli v kolejích naprosto ušetřeni. Například bývalí krejčí poukazují na to, že v řádu byli zvyklí šít pouze řeholní hábity.

Podobně jako v případě kněží bylo vycházeno i u laických bratrů z modelu zásluha-odměna. Krejčí a kostelník v jičínské koleji František Böhm roku 1774 napsal, že mu „připadá velmi tvrdé, aby nyní hledal obživu a tím nutné zásluhy“, tedy nové sociální vazby. Jeho argumentace implicitně směřovala k tomu, že stát by měl po zániku řádu převzít onen závazek, který mu byl dán ze strany řádu; podle Böhma tím, že roku 1769 složil slavnostní sliby tím byl Tovaryštvem ujištěn „celoživotním zajištěním a zaopatřením, které bude trvat až do smrti“.¹⁴⁰

Prakticky všichni laičtí bratři starší 45 let obdrželi v průběhu sedmdesátých let 18. století státní penzi. U střední generace existovala snaha po využití jejich služeb - to se týkalo hlavně krejčích, kteří působili dále jako kostelníci při exjezuitských chrámech. Složitější to bylo s bývalými pomocníky prokurátorů, kteří byli využiti při přejímání majetku; později ovšem ve správě statků sloužila pouze menšina z nich a pokud, tak jenom ve funkcích písaře. Otázka je, do jaké míry se dá zobecnit případ Jana Richtera z českokrumlovské koleje, který byl po zániku řádu pověřen správou statku v Římově, po dvou letech byl ovšem administrátorem exjezuitských panství propuštěn s tím, že dotyčný vůbec nerozumí účetnictví a nebylo možné ho jej naučit.¹⁴¹

Nejednoduchý osud po roce 1773 měli lékárníci, kteří počítali s tím, že odkoupí či převezmou bývalé kolejní lékárny a budou provozovat svou živnost pro veřejnost. Ve všech případech ovšem narazili na odpor svých kolegů

¹⁴⁰ SÚAr, EJ, kart. 37, i. č. 152/77.

¹⁴¹ SÚAr, EJ, kart. 76, i. č. 545.

s oboru, kteří se snažili zabránit rozšíření řad konkurence u zemských gubernií. Při tom poukazovali na to, bez císařského povolení se nikde nesmí nový lékárník usadit a hlavně, že doposud měli jezuité lékárny přes zákaz panovnice (jezuité zákaz obešli a většinu z nich přenesli z kolejních budov na svá panství). „Lékařnická lobby“ slavila úspěch a nakonec ještě její členové odkoupili patrně pod cenou zásoby léčiv i ostatního vybavení.¹⁴² Starší vykonavatelé apatykářského řemesla pak žili pouze z penze či spravovali lékárny na šlechtických panstvích; geniální tah se povedl Ignáci Skřivánkovi (Skrziwanek), který se ve svých 43 letech oženil s vdovou-lékárníci z Čáslavi, se kterou měl později čtyři děti. Mladší exjezuité, kteří v řádu spravovali lékárny, se většinou odebrali na studia medicíny.

Zatímco starší generace bývalých laických bratrů po roce 1773 zůstala svobodná, mladší se častěji ženili a zakládali rodiny; i zde ovšem záleželo na sociálním postavení daného jedince.¹⁴³ Naprosto výjimečný je případ Johanna Wittgena, truhláře a bývalého misionáře v Chile, který se ve svých padesáti letech oženil; ženatý byl celkem dvakrát a přitom zplodil tři děti. Vdova po marné snaze vydobýt podporu od státních úřadů opustila děti a odešla s nějakým vojákem do Itálie; nejmladší dcera skončila v sirotčinci. Wittgenův syn byl na studiích a zabezpečen stipendiem.¹⁴⁴

¹⁴² SÚAr, EJ, kart. 12, i. č. 43, kde je záznam z licitace královehradecké lékárny, které se účastnil jeden exjezuita, který byl přes ochotu přihazovat k vyvolávací ceně na místě z licitace vyloučen. Odhadní cena vybavení lékárny byl 755 zl., vyvolávací 400; exjezuita zvýšil cenu na 540, proti čemuž ostatní protestovali. Zařízení bylo nakonec prodáno za 545 zl.

¹⁴³ Roku 1802 se exjezuitskému fondu přihlásila o zajištění vdova po Josephovi Scutanovi, který po roce 1773 vykonával úřad správce statků bývalé litoměřické koleje. Zarážející je, že vdova měla být v době sňatku stará 18 let, kdežto Scutanovi byl roku 1773 stár 51 roků; navíc měla přinést do manželství dva tisíce zlatých jako věno. Pokud se podíváme na jiné prameny, tak zjistíme, že bývalý laický bratr měl jako správce panství 600 zl. ročních příjmů. Je jasné, že takto výhodný sňatek se mohl podařit pouze exjezuitovi, který byl takto dobře zajištěn. Jejich jediný syn se stal světským knězem. SÚAr, ČG Publ, kart 4774.

¹⁴⁴ MZA, B1, kart. 4231, akta z roku 1797.

Závěr

Předložená práce si nekladla za cíl pouze zjistit důsledky zániku zrušení jezuitského řádu v českých zemích, ale také vypracovat a aplikovat obecný metodologický rámec pro analýzu postavení církevního řádu v rámci raně novověké společnosti. Tento záměr vycházel jednak z vědomí nedostatečnosti metodologického zázemí a mnohdy omezeném výhledu dosavadních prací o řeholních společenstvích, jakož i z problémů při využití badatelských postupů historické antropologie či jiných směrů nových kulturních dějin. Interpretace lidského (a tudíž nutně subjektivního) jednání a myšlení je sice velmi důležitým předmětem historického bádání, ale pro její úspěšné zvládnutí musí být (re)konstruována vztahová síť (projevy samotného subjektu předcházející) objektivních relací a sdílených významů, ve kterých se daný aktér pohyboval. Tak může být také posléze samotný způsob interpretace jakožto určitá cesta historika (ale i antropologa a každého sociálního vědce) lépe komunikovatelný v historické obci a její provedení může být ostatními verifikováno (falzifikováno, korigováno).

Výhody konceptu *habitusu* spočívají v propojení sdílených mentálních vzorců se strukturami společnosti; v případě jezuitského řádu tedy se strukturou sociálního prostoru, samotného řádu a náboženského pole. Kritérium jako např. význam nějakého sociálního jevu či události, doposud často podléhající subjektivnímu výběru, dostává díky metodologickému primátu relací pevnější základ; zesílení dat ovšem mnohdy vyžaduje překročení úzkého horizontu jednotlivých pramenů. Jezuitský habitus, daný pozicí ve struktuře kapitálové distribuce (ekonomický, kulturní a náboženský kapitál) a zároveň relacemi k okolním sociálním skupinám, umožňuje vzájemně propojit ambivalentní projevy minulé reality a vysvětlit je. Je jím třeba snaha řádu přizpůsobit se požadavkům mocenských či intelektuálních elit, která se dostávala do rozporu se snahou o udržení získaného monopolního postavení v náboženském poli; nebo třeba skutečnost ideových rozporů mezi řády řeholních kanovníků a jezuity, ale zároveň jejich vzájemně blízkým životním stylem a standardem, což vedlo k tomu, že pouze tyto řeholní instituce představovaly pro mladé exjezuity smysluplnou nabídku další řádové existence.

V rámci první kapitoly byla ukázána pozice Tovaryšstva v sociálním

prostoru českých zemí na základě kontextualizace a srovnání s jinými řády, světským klérem a měšťanskou společností. Jezuité tak svým životním standardem, ale i vyznávanými normami a hodnotami, tvořili součást středního stavu, vymezujícího se vůči světu aristokracie i ekonomicky a sociálně nesamostatného obyvatelstva. V rámci této sociální vrstvy pak lze ještě poukázat na blízké vazby mezi řádem a světskými funkcionálními elitami (tj. absolventy univerzit, působícími ve správě či svobodných povoláních), dané společným důrazem na vzdělání, byrokratizaci správních činností a racionální vedení života; zařazení řeholníků do funkcionálních elit, běžné v německé historiografii pro protestantské duchovenstvo, může být pro katolický klérus shledáno problematickým krokem, rozhodně však stojí za další diskuzi. Cílem by mělo být překonání úzkého pohledu církevního dějepisceví a zaměření se na relace mezi klérem a ostatními skupinami v sociálním prostoru. Přiřazení jezuitů k funkcionálním elitám se třeba může stát podkladem pro bližší objasnění vztahu řádu k osvícenství, jehož byla právě tato sociální skupina hlavním nositelem.

Jako nutný předpoklad pro analýzu fungování řeholní instituce se ukázalo využití konceptu dvojí pravdy Pierra Bourdieu, který tento sociolog a etnolog formuloval na základě výzkumu tradiční společnosti a později i institucí jako církev či rodina. Badatel tak musí brát ohled na explicitní formulace cílů a zájmů těchto institucí, ovšem zároveň musí být schopen odhalit mechanismy, podle kterých byly v jejich rámci distribuovány různé kapitálové zdroje. V případě jezuitského řádu se tak ukázalo, že rozhodujícím kritériem bylo - a to jak pro přijetí do řádu, tak také pro získávání prestižních a manažerských pozic v rámci řádové hierarchie - množství vlastněného a prezentovaného kulturního kapitálu. Je možné odhalit pravidelnosti v pohybu jednotlivých řeholníků v rámci struktury Tovaryšstva, který probíhal podle dosavadní profesní dráhy a věku. Současně zastávaná pozice byla východiskem dalšího možného a řádovým zvyklostem odpovídajícího postupu; tyto zvyklosti sice nebyly nijak kodifikovány ani jinak písemně fixovány, ovšem, jak se po zániku řádu ukázalo, tvořily výraznou součást mentálních vzorců bývalých řeholníků.

V rámci druhé kapitoly o rušení řádu z pohledu státních institucí se ukázalo jako plodné využití konceptu byrokratického pole Pierra Bourdieu. V postoji státu k řádu není možné najít společný jmenovatel, ale mnohem spíše

množství ambivalencí - od pocitu ohrožení a nebezpečnosti monopolu jedné instituce až po uznání a ochranu. Tuto pluralitu přístupů je možné vysvětlit charakterem státního aparátu, který byl (a je) polem, ve kterém probíhá zápas různých zájmových skupin o moc a prosazení vlastních vizí, přičemž každá musí své praktiky zahalovat do roušky univerzalistických tezí o službě obecnému blahu. Na základě studia pramenů dvorské rušící komise se ukázalo, že přes určitý vliv této komise na průběh likvidace Tovaryšstva v habsburské monarchie nedošlo k realizaci radikálních návrhů jejích členů, vypracovaných na základě inspirace děním v západní Evropě; jejím nejvýraznějším úspěchem zůstalo vyloučení většiny exjezuitů z univerzitní půdy. V byrokratické praxi po roce 1773 je možné pozorovat spíše vstřícnost a respektování dosavadních zásluh konkrétních členů řádu v oblasti školství a pastorače, přičemž tato skutečnost platí ještě více pro lokální úřední instance českých zemí.

Případné vyloučení exjezuitů z veřejné sféry není možné navíc přičítat pouze případné vůli či ne vůli státních úředníků; velkou roli pro úspěch kněží či intelektuálů v raném novověku hrály tradiční vazby na šlechtu a vedoucí představitele duchovní hierarchie. Zde se ukázalo, že bývalí členové Tovaryšstva v tomto bodě trpěli deficitem, který je zvláště patrný ve srovnání se situací s Polskem či Uhrami; tam hrál významnou roli jak více šlechtický charakter řádu, daný původem části jezuitů z této sociální vrstvy, tak intenzivní vazby mezi magnátskými rody a biskupy před rokem 1773. V tomto ohledu nebylo možné v českých zemích příliš na co navazovat, ovšem o to více bylo Tovaryšstvo propojeno vazbami s měšťanským prostředím. Ve městech, kde měl své koleje, dokázal řád svou pedagogickou a pastorační nabídku přizpůsobit konkrétním hmotným i symbolickým potřebám lokální komunity takovým způsobem, že městské rady důrazně trvaly na dalším nepřerušném trvání všech aktivit bývalých řeholníků i po roce 1773. Tento postoj lze ovšem chápat jako znamení popularity samotných jezuitů v městském prostředí pouze s největší opatrností; kritéria hodnocení kvalit kněze se zde totiž neodvívěla podle jeho příslušnosti ke světskému či řádovému kléru (a v jeho rámci k jednotlivým řeholním řádům), ale na základě jeho „pracovních“ a morálních kvalit. V případě volného místa u bývalého řádového kostela tak měšťané raději prosazují světského kněze a dlouholetého kaplana, kterého dobře znají, než „anonymního“ exjezuitu, poslaného posléze státními úřady.

Pro objasnění vztahu jezuitů a ostatních příslušníků institucí v rámci katolické církve se osvědčil koncept náboženského pole. Katolická církev raného novověku není jednotným monolitem, jak by se z některých příruček církevních dějin mohlo zdát, ale právě prostorem, ve kterém probíhá soupeření o kontrolu statků spásy a jejich distribuci laikům. Zde musím ovšem přiznat, že po dopsání práce vnímám potřebu korigovat radikální konfliktualistickou vizi Pierra Bourdieu a lépe zohlednit podobu vzájemných relací aktérů v tomto poli, které by se dala vyjádřit triádou pojmů kooperace - konkurence - konflikt. V první části třetí kapitoly se alespoň podařilo poukázat na velmi volné vazby jezuitů např. k představitelům diecézí, které mohly sotva konkurovat silné vazbě na politické elity; je to typický příklad snahy instituce v náboženském poli využít pro posílení své pozice podporu externích sil. Ve vztahu ke světskému kléru, kterého se exjezuitští kněží stali součástí, se ukázal jako klíčový dobový kontext; sedmdesátá léta 18. století jsou obdobím, kdy vrcholí zájem mladých mužů o kněžské povolání, který ovšem vedl k určité krizi systému a pauperizaci velké části kleriků, kterým se v průběhu jejich kariérní dráhy radikálně snížila šance najít dostatečné beneficium. Vstup stovek bývalých řeholníků do tohoto již dost přetíženého systému vedl k dalšímu zhoršení situace.

Závěrečná, čtvrtá kapitola náleží pokusu zrekonstruovat strategie bývalých členů Tovaryšstva, které měly vést k uchování jejich dosavadního sociálního statusu a k začlenění do společnosti. Tato analýza byla možná pouze na základě výše sestaveného jezuitského habitusu a to hlavně jeho komponent - pozice skupiny v sociálním prostoru a jedince v řádové struktuře. U mladších exjezuitů (bývalých scholastiků) je možné pozorovat silnou tendenci k dokončení univerzitního studia, které jim mělo zajistit přinejmenším sociální status jako v řádu; téměř dvě pětiny jich ovšem opouští duchovní stav a rozhoduje se pro světskou kariéru. Důvodem je stoupající množství svěcených světských kněží, které zhoršovalo vyhlídky na získání farního benefícia; zároveň ovšem v tomto úkazu vidím potvrzení teze o blízkosti jezuitů a ostatních skupin v rámci dynamicky se rozvíjejících funkcionálních elit. Pak je pochopitelné, proč je pro bývalé jezuity přijatelnější kariéra úředníka než řeholního kněze jiného řádu než Tovaryšstva.

U státem penzionovaných exjezuitských kněží bylo možné se ještě více

podrobněji soustředit na habituální dispozice, které se ustavily dlouhodobějším pobytem v řádu. Ty se realizovaly hlavně představami o odpovídajícím zajištění (sociálním statusu), věku přiměřeným činnostem či odměnění dosavadních zásluh ve službě veřejnosti (státu, církvi). Své specifické nároky tak měla např. bývalá řádová elita (management a univerzitní profesoři), jejíž členové usilovali jak o získání vyšší jezuitské penze, která odpovídala farářskému příjmovému minimu, tak o zaopatření ve formě kanovníckého či farního benefícia; klíčovou roli hrála představa o důstojnosti doposud vykonávaných úřadů. Zde ovšem jejich požadavky narazily na zásadní strukturní problémy - nedostatek dobře dotovaných prebend v raně novověkých Čechách a hlavně nedostatek sociálních vazeb pro jejich získání. Nejstarší generace kněží se ovšem velmi brzy smířila se situací a statusem penzionovaného, ve vlastním soukromí žijícího kněze; k tomu jí napomohla dřívější řádová zvyklost, žít ke konci života oprostěn od náročnějších činností. Přitažlivost tohoto modelu se nakonec ukázala i pro exjezuity, kteří po roce 1773 získali beneficium, ale nebyli schopni či ochotni dostát nárokům farní správy a hospodaření.

Zásadní změna nastala po roce 1773 v publikační, vědecké a pedagogické práci bývalých členů Tovaryšstva. Jestliže dříve trvalo ve většině případů aktivní působení v těchto sférách kolem deseti let, na konci 18. století se etabloval model „celoživotního vzdělance“, tedy jedince, pro něhož není vědecká či pedagogická práce pouze přechodnou cestou k získání manažerského postu či obročí, ale cílem o sobě. Zároveň se ukázalo, jak silnou institucionální základnu jezuitský řád dříve pro své mladé členy představoval - generace bývalých noviců a scholastiků měla mnohem menší šance na prosazení v intelektuálním prostředí, než jejich o několik let starší vrstevníci, kterým pobyt v řádu přinesl oprostění od existenčních starostí a zajistil čas a prostor ke studiu.