

**Univerzita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta**

**Doktorská disertační práce**

**Reformní katolík Josef Dobrovský  
The Reform Catholic Josef Dobrovský**

**Doktorský studijní program: Teologie  
Studijní obor: Husitská teologie**

**Školitel:**

**Doc. ThDr. Jan B. Lášek**

**Autor:**

**Mgr. Josef Táborský**

**Praha 2006**

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem *Reformní katolík Josef Dobrovský* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne 1. 6. 2006

Mgr. Josef Táborský

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of connected loops and a long horizontal stroke, characteristic of the author's name.

# OBSAH

<b>I. Úvod</b>	4
<b>II. Duchovní milieu</b>	13
<b>III. Myšlenkové zrání</b>	38
1. Otázka vlivů	38
2. Gymnázium a filozofie	41
3. Teologie a noviciát	46
4. První zápasy	57
<b>IV. Tempora Josephi</b>	67
1. Desetiletí přerodu	67
2. Ve službách osvícenství	71
3. Cesta ke kněžství	88
4. Generální seminář	100
<b>V. Mezi restaurací a romantismem</b>	127
1. V nové době	127
2. Nemoc	133
3. Argumentum non apparentium	140
4. Osvícenský epilog	148
<b>VI. Závěr</b>	152
<b>Prameny a literatura</b>	164
<b>Použité zkratky</b>	184
<b>Zusammenfassung</b>	186
<b>Jmenný rejstřík</b>	190

# I. ÚVOD

Josef Dobrovský se již přes sto dvacet let těší živému zájmu vědeckých pracovníků nejrůznějších oborů. 250. výročí Dobrovského narození opět ukázalo, že široce založené bádání o jeho životě a díle stále přináší nové poznatky a otevírá nové perspektivy.<sup>1</sup> Na dnešní poměry nebývalý záběr zakladatele slavistiky způsobil, že téměř každá duchovědná disciplína tu může nalézt širší či užší pole výzkumu a získat tak pro sebe „svého“ Dobrovského. I ve standardní literárněvědné encyklopedii nalezneme údaj, že Dobrovský byl – mimo jiné – teologem.<sup>2</sup> Přirozeně se tak nabízí možnost zmapovat a ocenit Dobrovského přínos pro českou teologii. Aby nebylo zklamáno očekávání, jež může snad předkládaná práce vzbuzovat, je proto třeba hned na počátku vytknout dvě věci:

1. Josef Dobrovský teologem v nejsilnějším slova smyslu nebyl<sup>3</sup> a tato disertace nepředstavuje pokus Dobrovského jako teologa objevit. Dobrovský sice teologii vystudoval a zejména v mladších letech na jejím poli pracoval, jeho odborné teologické dílo je však neseno vyhraněným jazykovědným, případně historickým zájmem a soustřeďuje se převážně na textově kritickou práci. Dobrovského zaujetí pro některé nábožensko-filozofické otázky je u teologicky vzdělaného intelektuála samozřejmé a nijak nepřesahuje dobový průměr. Specifické poměry druhé poloviny 18. století znamenaly sice ústup od zaběhnutých forem teologického myšlení a v porovnání s předchozím obdobím i jisté oslabení zájmu o náboženskou

---

<sup>1</sup> Jubilejní literaturu, minulý a současný stav bádání i výhledy hodnotí H. GLADKOVÁ: *Ohlédnutí za výročím Josefa Dobrovského (1753–1829)*, 225–229.

<sup>2</sup> M. OTRUBA in: *Lexikon české literatury* I, 560.

<sup>3</sup> Id est: nebyl člověkem, jenž by soustavně, metodicky a hluboce přemýšlel o Bohu v jeho dějinném zjevení a jemuž by se tato reflexe stala životním úkolem.



oblast vůbec, to však nic nemění na skutečnosti, že někteří vrstevníci Dobrovského se náboženským otázkám věnovali nesrovnatelně intenzivněji a soustavněji.

2. O co mi v předkládané práci jde, není v první řadě a výhradně Dobrovského odborně teologická práce, tedy to, co se již roku 1867 pokusil Ignác Hanuš strohým výčtem shrnout pod nadpis *Dobrovský co učený bohoslovec*.<sup>4</sup> Disertace nechce být rozbořem Dobrovského kritických studií a zhodnocením jejich významu pro českou (teologickou) vědu. Její úkol je jiný: Zmapovat Dobrovského náboženské, respektive nábožensko-filozofické názory, naznačit kontury jeho duchovního obzoru, postihnout dynamiku náboženského myšlení a prožívání, zkrátka – vypůjčím-li si působivý obrat Zdeňka Kalisty – načrtnout jeho „duchovní tvář“. Josef Dobrovský nebyl jen zakladatelem slavistiky a klíčovou postavou počátků českého národního obrození, ale i katolíkem a knězem, jenž sehrál jistou úlohu v epizodě českých církevních dějin druhé poloviny 18. století. Poznání náboženských postojů jedné z nejvýznačnějších osobností české vědy může být samo o sobě zajímavé; jeho prostřednictvím se nám navíc otevírá vhled do duchovního života našeho osvícenství – vhled nutně omezený, ale přesto cenný.

Nevstupoval jsem tu na neobdělanou půdu. Již první obsáhlý životopis Dobrovského z pera Vincence Brandla (1883), který zůstává dodnes jedinou plnohodnotnou biografií, přinesl k tomuto tématu nejen množství pramenného materiálu, ale i příležitostnou reflexi nad jeho obsahem. Téhož roku vyšel i pokus Ludvíka Domečky, jenž však nepřekročil meze publicisticky laděné skici. Dobrovského „josefínskému osvícenství“ se věnoval Jaroslav Vlček ve druhém dílu první části svých *Dějin české literatury* (1898) a pozornosti se mu dostalo rovněž ve druhém svazku faktograficky bohatých *Dějin literatury české* Jana Jakubce (1. vyd. 1911). Oba literární historikové zasadili své charakteristiky do širšího kontextu osvícenského myšlení.

---

<sup>4</sup> I. J. HANUŠ: *Literární působení Josefa Dobrovského co příspěvek k dějinám literatury české*, 7–9.

Svou úlohu sehrál Dobrovský ve sporu o smysl českých dějin. Do popředí v něm přirozeně vystoupily i některé jeho postoje náboženské a filozofické, zejména pak vztah k reformačnímu odkazu. Proti Masarykovu pojetí, jak bylo rozvrženo v *České otázky* (1. vyd. 1895), vystoupili kriticky historikové Josef Pekař (především *Masarykova česká filosofie*, otisk z ČČH 1912) a předčasně zesnulý Ladislav K. Hofman (*Dobrovský o české reformaci*, původně 1897). Na Masarykovu stranu se sérií novinářsky ukřižovaných článků *O smysl našich dějin* (1925), které později vyšly také knižně (1927), postavil Jan Herben. Rozporné závěry, jichž bylo v této diskusi za použití více méně stejných pramenů dosaženo, ukázaly zřetelně hermeneutická úskalí podobných pokusů.

Dobrovského nábožensko-filozofické názory byly tak či onak dotčeny i ve všech vyličeních jeho života a díla, ať již v samostatných biografiích, nebo v rámci širších historických či literárněhistorických celků. Za všechny lze uvést drobné monografie Václava Flajšhane (1922), který již dříve projevil o tuto stránku Dobrovského osobnosti zájem, a Arne Nováka (1928). Některé příspěvky k našemu tématu přinesla hojná publikační žeň jubilejního roku 1929. Významná je především rozsáhlá analýza Dobrovského literárních časopisů od Josefa Hanuše a o rok později vydané zhodnocení jeho poměru k filozofii z pera Josefa Tvrdeho (obojí v časopisu *Bratislava*). Nepopíratelný přínos k objasnění kořenů Dobrovského náboženského myšlení znamenala rovněž práce klasického filologa Jaroslava Ludvíkovského z roku 1933, byť se později setkala s kritikou (A. Pražák, Machovec, Lochman). Ludvíkovský se v ní pokusil ukázat, jaký vliv mělo na formování Dobrovského světového názoru dědictví antické vzdělanosti.

Ani jednu z dosud uvedených prací nepsal teolog. Prvním pokusem o monografické zpracování tématu teologicky vzdělaným badatelem je knížka církevního historika Miloslava Kaňáka z roku 1940, která však materiálově rychle zastarala.

Dobrovskému se již od dvacátých let příležitostně věnoval protestantský historik husitství F. M. Bartoš, jenž se ediční prací, především

dokončením Volfova vydání rozsáhlé korespondence s A. Helfertem (1941), významně zasloužil o rozhojnění pramenné základny. V řadě svých studií formuloval Bartoš některé nové otázky a přispěl novými poznatky, místy se však nevyhnul příliš smělým hypotetickým konstrukcím.

Jako představitel českého reformně katolického proudu stal se Dobrovský celoživotním tématem Eduardu Winterovi, který se s ním poprvé seznámil již na počátku dvacátých let, když se zabýval dílem Ferdinanda Kindermanna. Od té doby se ke své oblíbené historické postavě stále vracel, pro řadu vnějších překážek však nedospěl k definitivnímu zpracování její duchovní biografie. Winter zásadním způsobem přispěl k poznání Dobrovského náboženského myšlení jak objevením nových pramenů, tak i vřazením jeho osobnosti do širšího kontextu středoevropského reformního katolicismu.

Nový úhel pohledu, ovšem jen ve svých nejlepších projevech podnětný, vnesla do bádání o Dobrovském duchovním životě marxistická věda. Nad plytká ideologizující schémata (Černý 1954, Kočí) se dokázal povznést především filozof Milan Machovec. Ten již roku 1953 v jubilejním sborníku poukázal na jednostrannosti dosavadního přístupu, jenž spočíval především v registraci literárních ohlasů u Dobrovského, a na možnosti, které nabízí rozbor a zhodnocení jeho pracovní metody. Nový obraz Dobrovského duchovního života podal pak na stránkách své monografie (1964), jež se nedávno dočkala druhého vydání. Dobrovský je tu vykreslen na pozadí působivě podané charakteristiky dobových myšlenkových proudů.

Rozsahem využitých pramenů, důkladností zpracování a teologickou erudicí autora antikvovala všechny předchozí pokusy stať protestantského systematika Jana M. Lochmana v knize *Duchovní odkaz obrození* (1964). Ani ta však neznamenal poslední slovo: od šedesátých let byly publikovány na toto téma další příspěvky (R. Pražák, Jeřábek), naposledy v jubilejním sborníku Františkem Danešem (2004).

Vracím-li se tímto spisem k Dobrovského náboženskému myšlení, činím tak pochopitelně v přesvědčení, že navzdory vykonané práci lze tu

stále říci něco nového. Téma samo ovšem implikuje jistá omezení: až na některé drobnosti nevynáším na světlo žádné neznámé prameny a nepřicházím se spektakulárními objevy, které by zcela zásadním způsobem měnily dosavadní obraz Dobrovského duchovního světa. Je to přirozená daň relativní probádanosti předmětu, jež má však na druhou stranu i své nesporné výhody. Existence starších interpretací skýtá příležitost vstoupit do dialogu s těmi, kteří se již dříve pokoušeli téma uchopit, umožňuje vyvarovat se chyb a jednostranností. Díky pilné heuristické a ediční práci několika badatelských generací mohl jsem se navíc opřít o pramennou základnu, jejíž šíře by měla být sama o sobě příslibem vyváženosti a přiměřenosti výkladu. Novým přečtením již známých pramenů či jejich zasazením do nových kontextů dospěl jsem pak k poznatkům, které zajišťují vědecký přínos práce.

Okruh mého bádání byl vymezen veškerými vydanými prameny, z nevydaných pak těmi, u nichž se dalo oprávněně očekávat, že mohou přispět k objasnění některých otázek. Jejich výpovědní hodnota vedla v průběhu práce k selekci, jejímž výsledkem je připojená bibliografie.

Podle povahy lze veškerý pramenný materiál rozdělit do několika skupin. První z nich tvoří Dobrovského rozsáhlá korespondence, odeslaná i přijatá. V ní lze dále rozlišit korespondenci převážně učeneckou, která (ať již pochází z přátelského či ryze odborného styku) věcně řeší nejrůznější vědecké problémy, a korespondenci osobního rázu, v níž jsou s různou mírou intimity probírány záležitosti všedního dne a soukromého života. Výrazný smíšený typ představuje například korespondence s Fortunátem Durychem. Do druhé skupiny spadají Dobrovského literární projevy, které byly určeny ke zveřejnění. Jsou to jak díla čistě vědecká, tak i rozpravy a příspěvky zaměřené publicisticky. Třetí skupinu tvoří Dobrovského texty, které primárně neměly být zveřejněny, ale sloužily k výchově budoucích bohoslovců v moravském generálním semináři.

Hodnota těchto pramenů je různá. Pro objasnění Dobrovského nejniternejších hnutí, žádnými ohledy nezkreslených názorů na aktuální náboženské dění a některé teologické či filozofické otázky mají bezesporu

největší cenu dopisy adresované lidem, kteří mu stáli osobně blízko. Dobrovského nejrozsáhlejší teologický text, známé *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*, je – jak bude ukázáno – do značné míry závislý na svých předlohách, především spisech ředitele pražského generálního semináře Augustina Zippeho, a podřizuje se státem určeným potřebám seminární výchovy. Postoj osvícenského vědce, pro něhož náboženství přestalo být definitivně jakoukoliv direktivou či dokonce předpokladem práce, ukazují Dobrovského odborné spisy. Publicistické příspěvky zase vrhají světlo především na jeho vztah k církevně-politickým událostem a josefínským reformám, tedy na funkci a postavení, jež Dobrovský přisuzoval církvi v současném světě. Cenné informace přinášejí samozřejmě i prameny, které sice nepocházejí od Dobrovského, ani mu nebyly určeny, ale přímo či nepřímo se ho týkají. K dokreslení duchovního klimatu a objasnění souvislostí jsem použil i některé prameny další, převážně dobové teologické tisky.

Rukopisná pozůstalost Dobrovského je nyní uložena v *Literárním archivu Památníku národního písemnictví*, bohužel ve stavu, který neskýtá badateli naprosté pohodlí (Bařhův soupis<sup>5</sup> nevyčerpává bohatství fondu a dokonalejší pomůcka chybí). V *Knihovně Národního muzea* zůstaly rukopisy proslovů, které měl Dobrovský k alumnům generálního semináře. Naprostá většina pramenů pocházejících od Dobrovského je dnes edičně zpřístupněna. Vydána byla i většina významnější korespondence, v níž Dobrovský figuruje jako adresát. Nelze sice zcela vyloučit, že časem dojde k dalším objevům, nevěřím však, že by mohly výrazněji pozměnit obraz, jenž nám skýtá dosavadní bohatý materiál.

Podle Pavla Křivského měly být nějaké rukopisné poznámky Dobrovského (podle všeho ne příliš četné a významné) v teologických spisech z fondů knihovny Strahovského kláštera.<sup>6</sup> Informaci však Křivský dostatečně nekonkretizoval a průzkum, který jsem podniknul na základě jeho indicií, nevedl ke kýženému výsledku. Naštěstí se Dobrovský k

---

<sup>5</sup> F. BAŘHA: *Josef Dobrovský (1753–1829). Literární pozůstalost čís. 109.*

<sup>6</sup> P. KŘIVSKÝ: *Literární pozůstalost Josefa Dobrovského*, 96.

neologické literatuře vyjadřuje na vícero místech v korespondenci s Helfertem a o jeho názorech na soudobou protestantskou teologii máme jasnou představu.

Pokud jde o strukturu práce, na první pohled je zřejmá její nerozkošatělá stavba a fakt, že postupují diachronně. Obojí má své důvody: Že kapitoly člením pouze na podkapitoly, a to ještě ne vždy, skýtá především tu výhodu, že text není zbytečně tříštěn. Tato přednost podle mého názoru zřetelně převažuje nad nevýhodou, za níž by mohla být považována snížená přehlednost. Genetické zpracování tématu nebylo nijak samozřejmé a definitivní rozhodnutí padlo až v relativně pokročilém stadiu práce. Zprvu se jevilo jako výhodnější zvolit věcný, systematický výklad, při němž by byly postupně představeny Dobrovského postoje k jednotlivým náboženským otázkám a problémům církevního života. Ty ovšem nebyly konstantní. Zvolený způsob umožňuje sledovat Dobrovského duchovní život v jeho vývoji, postihnout jeho dynamiku.

Pokud nemělo být rozčlenění práce čistě mechanické, bylo třeba nalézt určité mezníky, které měly v Dobrovského náboženském životě nějaký význam. Přírozeně se nabízelo mládí, jako období, kdy se formují názory a charakterové rysy, a dále desetiletí Josefovy samostatné vlády, v němž se Dobrovský přímo spolupodílel na realizaci státních církevně-reformních plánů. V této době se Dobrovský ukazuje jako osvícenec *par excellence*. Do dalších let již významně zasahuje jednak duševní choroba, jednak změna klimatu po nástupu Františka I. na trůn. Druhou polovinu Dobrovského života nelze z pojednání o jeho náboženském rozměru škrtnout; vzhledem k podstatným vnějším i vnitřním proměnám představuje však novou kapitolu.

Všechny citáty v práci jsou převedeny do češtiny. Pokud není výslovně uvedeno jinak, jedná se o můj překlad. V případě, že je text dvojjazyčný (nejčastěji ojedinělé latinské výrazy či spojení v rozsáhlejší německé větě), je druhý jazyk zvýrazněn kurzívou. Oproti tomu zdůraznění slova či věty autorem citátu (ostatně řídké) je naznačeno prostrkáním.

V kontextu badatelské práce na katedře církevních dějin HTF UK má téma své logické místo. CČS(H) se při ohledávání vlastní duchovní identity obrací do minulosti a v reformní katolické tradici, jejíž součástí jsou i osvícenské pokusy o smíření církve s nároky doby, spatřuje své kořeny. Uvažuje se o kontinuitě mezi osvícenským reformním katolictvím a reformními snahami českého modernismu, které vedly k jejímu vzniku.<sup>7</sup> Tato tendence je zcela přirozená, smysluplnou se však stává teprve tehdy, je-li podobné hledání postaveno na vědecký základ. Bádání o katolickém reformismu na HTF UK se o to dlouhodobě snaží.

Mé vlastní zaujetí pro věc by měla dostatečně dokládat existence této práce. Zájem o Josefa Dobrovského, vydatně živený J. B. Láškem, se u mne probudil již během pregraduálního studia a postupně se rozšířil na osvícenství vůbec. To – jak jsem se mohl vícekrát přesvědčit – nemá mezi humanitně orientovanými příslušníky mé generace dobrý zvuk. Intuitivně je nahlíženo, co se již před časem ocitlo v plném světle filozofické reflexe: proud, který se přehnal Evropou pod vlajkou úplné emancipace člověka, vedl ve svém důsledku k pravému opaku. Instrumentalita osvícenského rozumu degradovala přírodu na pouhý objekt, který má být ovládnut a využit – „Co se nechce přizpůsobit míře vypočitatelnosti a užitečnosti, je pro osvícenství podezřelé.“<sup>8</sup> – Daní za tuto všeobecnou reifikaci je radikální odcizení, jež se rozšiřuje i na člověka. „Odčarováný“ svět je světem věcí, které mají hodnotu potud, pokud mohou být účelově využity. Svobodné individuum v něm nemá místo.

Ještě větší rozpaky přirozeně vzbuzuje osvícenstvím ovlivněné křesťanství a osvícenská teologie. Zatímco spojení *osvícenství–věda* přímo srší samozřejmostí, spojení *osvícenství–náboženství* se zdá být na první pohled možné pouze ve smyslu vzájemné hostility. *Křesťanské osvícenství, osvícenská teologie, osvícenská spiritualita* jsou pojmy, které působí nepravděpodobně a velí k ostražitosti. Platí to dvojnásob, pokud je uvedeme

---

<sup>7</sup> Tato myšlenka zřetelně vystupuje u M. KAŇÁKA: *Z dějin reformního úsilí českého katolického duchovenstva*; srov. též J. B. LÁŠEK: *Osvícenství, toleranční patent a katolický reformismus*, 2.

<sup>8</sup> M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, 22.

do vztahu ke katolicismu. Co zůstane z bohatství katolické tradice po úlitbách osvícenským lárům? Všudypřítomný motiv tajemství, spiritualita mše, závratné hlubiny mystiky a stejně ohromující výšiny scholastické spekulace – to vše je v osvícenství obětováno ve prospěch jednoduchého, rozumem uchopitelného a korigovaného, bytostně praktického křesťanství.

Uvedené skutečnosti mohou při dnešním akutním nedostatku rozměru hloubky vyvolávat spíše zdrženlivost. Pro člověka postmoderny se asi osvícenské křesťanství nestane místem, kde bude hledat své duchovní zakotvení a na němž se bude orientovat; osvícenská teologie nestojí v popředí zájmu odborných kruhů ani informované veřejnosti. Přesto existují dobré důvody, proč této oblasti duchovních dějin věnovat pozornost. Byl to právě *le siècle des lumières*, v němž se rodily a utvářely základy naší doby a jehož jsme bezprostředními dědici.<sup>9</sup> Duchovní klima, do kterého promlouvala církev 18. století, se v některých ohledech podobá našemu. Mnohé otázky, akcenty a požadavky, s nimiž se setkáváme v osvícenské teologii, jsou živé i dnes a zůstávají výzvou pro budoucnost. Katolické osvícenství je nejen lákavým badatelským polem, ale i tématem, které – jak věřím – může oslovit současného člověka.

Na závěr úvodu se sluší poděkovat těm, kteří nějakým způsobem přispěli k dokončení práce. Omezím se na jmenovitý výčet těch, kteří pomohli podstatně: doc. dr. Jan B. Lášek odborným vedením, rodiče všemožnou podporou a manželka Helena trpělivostí.

---

<sup>9</sup> Stov. P. HAZARD: *Die Herrschaft der Vernunft*, 23.



## II. DUCHOVNÍ MILIEU

Myšlení historické osobnosti, její přínos a dějinnou úlohu nelze plně pochopit a ocenit bez přihlédnutí k širšímu kontextu, v němž působila. Obzor Josefa Dobrovského byl významně určován především osvícenstvím, které se v jeho době stalo ztělesněním převládajícího životního pocitu celé vzdělané Evropy a zdomácnělo i ve středoevropském prostoru.<sup>10</sup> Druhá polovina 18. století v Podunajské monarchii představuje kolbiště, na němž se proud osvícenství prudce střetává se světem doznívajícího baroku. Dobová rétorika odívá tento konflikt do symbolického hávu – bojují proti sobě *světlo* a *tma*. Viděno z druhé strany, jde o obranu náboženství a pravověří proti bezbožnosti a kacířství. Josef Dobrovský se stává přímým účastníkem tohoto zápasu, v němž se staví jednoznačně na stranu osvícenských reforem. Jeho život tak není jen životem vynikajícího vědce, ale i životem angažovaného katolíka, jenž usiloval o to, aby světlo zvítězilo nade tmou, rozum nad předsudkem, víra nad pověrou a pravé náboženství nad pobožnůstkářstvím.<sup>11</sup> Úkolem této kapitoly je vykreslit duchovní situaci, na jejímž pozadí se rozvíjelo Dobrovského vlastní snažení o dobově přiměřenější (katolické) náboženství.

Osvícenství (die Aufklärung, the enlightenment, les lumières, resp. l'éclaircissement) je v současnosti chápáno buď jako název historické epochy nebo jako označení proudu či tendence, která této době vtiskla její charakteristický ráz. Jeho prvořadým cílem byla „emancipace člověka ze světa historického zvyku, to jest jeho osvobození ode všech autorit, nauk,

---

<sup>10</sup> U. IM HOF (*Evropa a osvícenství*, 12) hovoří o „náladě“ a opravdu lze stěží nalézt přiměřenější výraz pro postžení toho, co opanovalo celý kontinent.

<sup>11</sup> Srov. list Helfertovi z 5. listopadu 1784. DH, 123.

řádů, vazeb, institucí a konvencí, které nejsou sto obstát v kritické zkoušce autonomního lidského rozumu, unikají vřazení do jeho zákonitého systému a ukazují se proto jako pověra, předsudek a omyl.<sup>12</sup> Tento komplexní a mnohotvárný jev vstupuje na dějinnou scénu díky působení nejrůznějších vlivů v přelomovém období, jež Paul Hazard vymezil roky 1680–1715 a nazval krizí evropského vědomí (*la crise de la conscience européenne*).<sup>13</sup> Právě tehdy dochází v evropském myšlení k radikálním „psychologickým změnám“ a ve jménu svobodného kritického rozumu se rozpoutává nový urputný boj proti tradici, jenž kulminuje ve druhé půli 18. století a odeznívá teprve v první polovině století následujícího.

Samo „století filozofů“ ovšem žádným pojmem, který by svým významem plně odpovídal současnému pochopení, nedisponovalo. Německý výraz „Aufklärung“, který dnes zpravidla překládáme jako „osvícenství“, bylo by často vhodnější přetlumočit jako „osvícení“ či dokonce „osvěcování“, ve smyslu (kýženého) stavu nebo procesu. V kontextu 18. století označuje totiž (vedle meteorologického jevu) právě a především činnost, výkon, úkol, nikoliv výsledek, uzavřený proces. Nejznámější z pokusů o postižení podstaty toho, co bylo běžně označováno výrazem „Aufklärung“, představuje často citovaná charakteristika Immanuela Kanta (1784): „Osvícenství je vyjitím člověka z nedospělosti, kterou si sám zavinil. Nedospělost je neschopností používat vlastní rozum bez vedení někoho jiného. Sám si ji člověk zavinil tehdy, pokud její příčina nespočívá v nedostatečnosti rozumu, nýbrž v nedostatečnosti rozhodnosti a odvahy používat svůj rozum bez cizího vedení. *Neboj se rozumět!* Měj odvahu používat svůj vlastní rozum! je tedy heslem osvícenství.“<sup>14</sup> Přestože uvedené vymezení vzniklo více méně nahodile a nepředstavuje ani Kantovo definitivní promyšlení otázky, ani jediné (natožpak nejrozšířenější a nejakceptovanější) pojetí 18. století, ukazuje přeci jen něco podstatného ze sebepochopení doby. I u Kanta je „Aufklärung“ žádoucím výsledkem úsilí, jehož doposud nebylo dosaženo: žijeme sice ve „věku osvícení“, tedy v

<sup>12</sup> H. STUKE in: *Geschichtliche Grundbegriffe* I, 245.

<sup>13</sup> P. HAZARD: *Die Krise des europäischen Geistes*.

<sup>14</sup> Cit. H. STUKE: *Geschichtliche Grundbegriffe* I, 266.

době, kdy je úkol prosvětlování temnoty uskutečňován, nikoliv však v „osvíceném věku“.<sup>15</sup> V tomto smyslu – jak oprávněně zdůraznil R. Pražák<sup>16</sup> – chápal pojem „Aufklärung“ i Dobrovský.

Ve srovnání s předchozí epochou připadá nám 18. století v mnoha ohledech jako doba veskrze moderní. Dojmem zvláštní spřízněnosti působí bezesporu i fakt, že právě tehdy dochází k radikálnímu rozchodu s církevní autoritou a v některých případech i se samotným křesťanstvím. Carl Becker ovšem ukázal,<sup>17</sup> že je to především forma, jazyk osvícenského názoru, který jej činí našemu pochopení tak důvěrně blízkým. Ve skutečnosti zůstává v osvícenství z tradičního křesťanského myšlení víc, než by byl kdokoliv ochoten připustit. Osvícenci zničili Augustinovu nebeskou obec pouze proto, aby ji znovu vystavěli ze současnějšího materiálu; staré nebe bylo nahrazeno novým, spása se přesunula do mantinelů pozemského života příštích generací. V osvícenství, a to i v jeho ostře proticírkevních formách, existuje nadále Bůh, specifické formy kultu i to, co bychom mohli nazvat dogmaty. Přesto je tu podstatný rozdíl: náboženství se stále víc přesouvá do oblasti niterného života jednotlivce, stává se soukromou záležitostí. Bůh přestává být ústředním bodem, absolutní autoritou a premisou, z níž člověk ve svém myšlení vychází a ke které se opět vrací: „Žádný seriózní badatel by nyní nepostuloval existenci a dobrotu Boha jako výchozí bod pro vysvětlení kvantové teorie nebo Francouzské revoluce.“<sup>18</sup> Bůh sice zůstává garantem světového řádu, mění se však v neosobní nejvyšší bytost, fyzikální příčinu vesmíru, které jsou bytostně cizí antropomorfní vlastnosti biblického Hospodina i jeho angažovanost v lidských dějinách.

I tam, kde nedochází k veřejnému a programovému odmítnutí zjevení, objevuje se alespoň síť vnitřních výhrad a pochybností. Zřeknutí se tradičního pojetí zjevení se stává podmínkou pravého osvícení, protože vidět světlo v jeho plnosti je totožné s pochopením dvou očividných

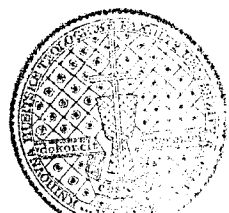
---

<sup>15</sup> *Tamtéž*, 265.

<sup>16</sup> R. PRAŽÁK: *Josef Dobrovský als Hungarist und Finno-Ungarist*, 104n.

<sup>17</sup> C. L. BECKER: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*.

<sup>18</sup> *Tamtéž*, 16.



skutečností: že odhalení Božích záměrů skrze Písmo a církve je kněžským podvodem nebo v lepším případě iluzí a že Bůh zjevil člověku své záměry prostřednictvím svého díla. „Být osvíceným znamenalo chápat tuto dvojitou pravdu, že Boží zákony nebyly zaznamenány v Písmu svatém, ale ve velké knize přírody, která je otevřena ke čtení celému lidstvu.“<sup>19</sup>

Atmosféra se měnila sice pozvolna, ale jistě. Nejprve v Anglii. Křesťanství se tu ocitlo v obležení, alespoň si tak připadalo. Zdálo se, že nebezpečí ateismu číhá všude. K šíření ateistických myšlenek paradoxně nemalou měrou přispívala usilovná snaha obránců víry o jejich vyvrácení. Smrtelnou hrozbu pro tradiční náboženství a církve však představoval na druhé straně i deismus, který se vůči ateismu kriticky vymezoval a který byl o to nebezpečnější, že znamenal hrozbu zcela reálnou.<sup>20</sup> Střet se stával nevyhnutelným: „Křesťanská věrouka se odvolávala na autoritu a tradici: novátoři chtěli vidět v jedné jen zlořád a ve druhé omyl. Proto došlo k boji, jaký člověk ještě nikdy nezažil. Již se nejednalo o temné hrozby, o jednotlivé, omezené požadavky, kacířstva a rozkoly; již se nejednalo o větve, které můžeme obětovat, abychom zachránili strom, protože nepřátelé měli spadeno na kořeny. Již se nejednalo o izolované revolty či vzpoury pouhých jednotlivců či sekt, nejednalo se o pouhé spory mezi teology; probudila se lačnost po totálním panství a chtěla být uspokojena. Úder padnul před očima mnohých a pro mnohé, za jasného dne; a tento z obou stran zuřivě vedený boj propůjčoval století jeho úchvatnou tvář.“<sup>21</sup>

Sebevědomí osvícenců vůči hledně rostlo. Pocity pokrokově naladěných kruhů vyjadřuje výstižně anonymní autor proticelibátního spisu z roku 1782: „Stará zřízení jsou opravována a aniž by bylo šetřeno úcty, jíž požívají, odhalují se a odvrhují chyby a omyly temných staletí. Dlouhé trvání nějakého zřízení není v očích současných moudrých mužů nižádným důkazem pro jeho správnost a dnes dosažené přesvědčení poráží bezmocné stavby zrezavělých nešvarů, za jejichž sutí, jakmile je odklizena, nenalézá

---

<sup>19</sup> Tamtéž, 51.

<sup>20</sup> Srov. J. REDWOOD: *Reason, Ridicule and Religion*, 16–24, 29nn.

<sup>21</sup> P. HAZARD: *Die Herrschaft der Vernunft*, 84.

se nic. Člověk přemýšlí o všem a je dosti smělý, aby se odvážil všeho.<sup>22</sup> Proti Bohu zjevení započal proces a stejně bylo účtováno i se zjeveným náboženstvím. Procitnutí přinášelo poznání, že člověk byl oklamán; výčitka přirozeně směřovala k Bohu: La Condamine jednou vymyslel hádanku a přečetl ji v kruhu přátel. Ti k jeho údivu okamžitě našli správné řešení. Zapomněl totiž, že je velkým písmem napsal na zadní stranu svého konceptu. F. M. Grimm využil této příhody k objasnění situace člověka před Bohem. Proč Bůh nejednal stejně? Proč nechal lidstvo, aby si několik tisíciletí lámalo hlavu s hádankou, pro jejíž rozřešení odkázal do zásvětí? Boží jednání je výsměchem.<sup>23</sup>

Francouzské osvícenství přejalo podněty, jež přicházely z ostrovů, ve vztahu k náboženství se však nápadně radikalizovalo. La Mettrie a Holbach učinili další důležitý krok: i duševní život člověka je pouhým projevem hmoty, posmrtný život neexistuje, ateismus je žádoucí pro blaženost lidstva. Osvícenství v německé jazykové oblasti naproti tomu vykazovalo vůči náboženství větší pochopení a mělo – alespoň ve své většině – povahu kompromisu. Nezvedlo proticírkevní a protináboženský boj, nesdílelo nikdy bezezbytku britský vědecký optimismus, neškrtilo rezolutně zjevení.<sup>24</sup> Názor, k němuž dospěl Reimarus, je krajní a spíš ojedinělý: Ježíšův původní cíl měl být cílem světského spasitele a jako takový ho chápali i jeho učedníci. Ježíšova smrt na kříži znamenala nečekanou a zdrcující ránu, která pohřbila veškeré naděje. Teprve tehdy spatřilo poprvé světlo světa učení o duchovním vykupiteli, jenž vstal z mrtvých a znovu přijde ve slávě. Vzniklo křesťanství, které stojí a padá s Ježíšovým zmrtvýchvstáním. Všechny doklady pro vzkříšení – svědectví římské stráže, výpovědi apoštolů i starozákonní proroctví – jsou však nedostatečné a pochybné. Křesťanství je založeno na iluzi, ba co víc, na úmyslném klamu.<sup>25</sup> Reimarus

<sup>22</sup> *Dringende Vorstellungen an Menschlichkeit und Vernunft um Aufhebung des ehelosen Standes der katholischen Geistlichkeit*, 477.

<sup>23</sup> Cit. P. HAZARD: *Die Herrschaft der Vernunft*, 90n.

<sup>24</sup> Srov. R. CIAFARDONE in: LThK I<sup>3</sup>, 1207–1211. Dobrou představu o specifické povaze osvícenství v jednotlivých zemích a regionech podává sborník *The Enlightenment in National Context*. Středoevropský katolický prostor tu mapují T. C. W. BLANNING, E. WANGERMANNA a M. TEICH.

<sup>25</sup> G. E. LESSING (ed.): *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 154nn.

sám si byl vědom radikality svého postoje a neodvážil se úvahy publikovat. Bouře, kterou vyvolalo zveřejnění jeho práce Lessingem, ukázaly, že německé osvícenské prostředí není připraveno podobné útoky na samotnou podstatu křesťanství akceptovat.

Dobrovský měl slušné povědomí o vývoji ostrovního i kontinentálního náboženského myšlení. S názory britských deistů se mohl seznámit prostřednictvím protestantského osvícenství i katolické polemiky. Totéž platí o osvícenství francouzském. Protestantskou osvícenskou teologii Dobrovský pilně studoval a s kladným zájmem sledoval její zápasy; teprve ve svých pozdních letech se negativně vymezoval vůči jejím radikálnějším projevům.<sup>26</sup> Bezprostředně a výrazně na něj působily rovněž různorodé podněty katolického světa: pokroková vědecká linie uvnitř jezuitského řádu, umírněný reformismus Apeninského poloostrova, jansenismus, německý episkopalismus i rakouská státně-církevní koncepce. Všechny tyto vzájemně provázané vlivy, jimž propůjčilo osvícenství sílu i nové důrazy, se uplatňovaly na pozadí, jež tvořila stará barokní zbožnost, scholastická filozofie a teologie.

Britský deismus většinou nepůsobil v katolické střední Evropě přímo, měl však zcela zásadní vliv na vývoj celého kontinentálního osvícenství a především osvícenského pochopení náboženství.<sup>27</sup> Obsah pojmu bývá vymezován různě, v zásadě však vždy jde o zaujetí kritického postoje k tradičně pochopenému vztahu Boha a světa. V pramenech lze

---

<sup>26</sup> DB, 90.

<sup>27</sup> K náboženskému myšlení osvícenství, osvícenské teologii a zbožnosti vedle již uvedených prací srov. zejména: K. ANER: *Die Theologie der Lessingzeit*; A. BEUTEL in: RGG I<sup>4</sup>, 941–948; M. GRABMANN: *Die Geschichte der katholischen Theologie*, 206–218; B. HÄGGLUND: *Geschichte der Theologie*, 261–275; G. HORNIG in: HDThG III<sup>2</sup>, 115–146; O. KÖHLER in: *Handbuch der Kirchengeschichte* V, 368–408; R. Z. LAUER in: *New Catholic Encyclopedia* IV<sup>2</sup>, 615–618; A. C. OUTLER in: *Christian Spirituality* III, 240–256; B. PLONGERON in: *Die Geschichte des Christentums* X, zvl. XV–XXIII, 1–6, 233–278; R. REINHARDT in: LThK I<sup>3</sup>, 1211–1213; M. SCHIMDT in: TRE IV, 594–608; F. WAGNER in: *Handbuch der europäischen Geschichte* IV, 125–135; K. WERNER: *Geschichte der katholischen Theologie*, 88–341 (většinou s bohatými odkazy na vybrané prameny a dnes již nepřehlednou monografickou literaturu). Pozornost celkových přehledů se soustřeďuje více na protestantskou oblast, kde byl vliv osvícenství podstatně silnější a která je také lépe probádána. Zevrubnější moderní zpracování poměrů v katolické Evropě chybí. Velkoryse proponovaná řada *History of Theology*, která vychází od roku 1996 v Collegeville, byla zatím ve třetím svazku dovedena pouze do renesance. Z českých autorů dotkl se tématu podrobněji jen J. M. LOCHMAN: *Náboženské myšlení českého obrození*, 27nn, naposledy pak Z. R. NEŠPOR: *Náboženství na prahu nové doby*, zvl. 196–219.

zhruba rozlišit čtyři základní typy: První učí, že Bůh stvořil svět (z ničeho nebo z preexistentní látky) a Boží prozřetelnost jej řídí. Toto řízení se vztahuje i na člověka. Existuje posmrtný život, v němž Bůh odmění dobré a potrestá zlé. Nadpřirozené zjevení není nutné, k poznání Boha a všech morálních i náboženských povinností člověka lze dospět rozumem. Druhý se od prvního liší popřením posmrtného života; odměna i trest se přesouvají do mantinelů biologického zrození a smrti. Podle třetího typu se Boží prozřetelnost vztahuje pouze na přírodu. Radosti i strasti tohoto života, štěstí i neštěstí nemají s Bohem nic společného, jedinou odměnou za správné jednání je ctnost. Konečně čtvrtý typ zastává názor, že Bůh řídí svět pouze zavedením prvotního řádu do preexistentní látky, prostřednictvím přírodních zákonů, z nichž neexistuje výjimky. Do chodu věcí nijak nezasahuje, o člověka se nezajímá.

Období rozkvětu britského deismu spadá mezi léta 1640–1740, definitivně vyznívá v šedesátých letech 18. století, kdy protestantské a posléze i katolické země střední Evropy teprve začínají výrazněji recipovat osvícenské myšlenky. Na jeho genezi se podílely nejrůznější vlivy, míru jejich podílu však nelze přesně stanovit. Vedle starší antické tradice (stoicismus) a jejího oživení v humanismu stojí za zmínku především arminiánská teologie, latitudinářské hnutí a socinianismus. Arminiáni, kteří našli na ostrovech azyl po koncilu v Dortrechtu (1618/19), tu šířili svůj názor o možnosti volního přispění každého člověka k vlastní spáse. Latitudináři zase usilovali o všeobecnou náboženskou toleranci, jejíž dosažení si slibovali od redukce náboženských pravd na několik podstatných, všeobecně akceptovatelných článků. Přívrženci Socinova učení odmítali Trojici, prvotní hřích i predestinaci. Především poslední dva články se staly předmětem odporu osvícenského bohosloví vůbec, a to i na německé půdě. V katolické střední Evropě pak našel ohlas i jiný projev deismu, fyzikoteologie, usilující o poznání Boha cestou zcela nezávislou na nadpřirozeném zjevení, totiž empirickým zkoumáním přírody.

Nesporný vliv na formulování jednoho ze základních článků deismu – představy o přirozeném náboženství – mělo poznání cizích náboženských

kultur. Kdysi úzký obzor se díky zámořským cestám nebývale rozšířil a křesťanství muselo náhle čelit nárokům jiných náboženství. Zvláště silným dojmem působilo setkání s vyspělými a starobylými orientálními civilizacemi, Indií a Čínou. Již roku 1642 vyslovil François de La Mothe Le Vayer názor, že konfuciánství má vysoký stupeň schopnosti přivést člověka ke spáse a roku 1696 ho v tomto úsudku následoval páter Louis le Comte. Dosud bezvýhradný duchovní monopol křesťanství se začal povážlivě otrásat. Informovaný evropský intelektuál mohl nyní sotva přehlížet skutečnost, že kromě křesťanství existuje celá řada konkurenčních náboženství, z nichž některé jsou spojeny s vysokou kulturou a nabízejí závratnou myšlenkovou hloubku. Voltairovi přišlo komické, že Bossuet zaměnil všeobecné dějiny za dějiny Izraele a z bezvýznamného regionu Blízkého východu udělal střed světa. Později bude Reimarus prohlašovat, že je neslučitelné s absolutní dobrotou Boha, aby se zjevil prostřednictvím jediného národa, jediné epochy a v konkrétním geografickém prostoru. Přístup lidstva k Bohu musí být stejný, zjevení nemůže být vázáno na čas, místo ani etnikum. To lze zaručit jedině tak, že budou mít všichni lidé světa nezbytné náboženské pravdy vepsány do srdce od svého narození.

„Otec anglického deismu“ Edward Herbert of Cherbury byl mnohostí náboženských forem přiveden k extrahování pěti základních článků, které jsou každému člověku vrozené a které vytvářejí jádro přirozeného náboženství: 1. existuje nejvyšší bytost – Bůh; 2. člověk má povinnost ji uctívat; 3. nejlepším projevem této úcty je ctnost; 4. je třeba litovat špatných skutků; 5. existuje posmrtný život s odplatou dobrého a zlého. Roku 1645, ve třetím vydání svého spisu *De veritate*, prohlásil Herbert of Cherbury tyto články za postačující pro lidskou spásu; mohou být sice rozšířeny nadpřirozeným zjevením, není ho však třeba. Tyto teze získaly v osvícenské Evropě nesmírný vliv a pět článků bylo vzdělanými vrstvami téměř všeobecně akceptováno jako kritérium opravdové zbožnosti.

John Toland se sice ve své knize *Christianity not Mysterious* (1696) postavil na stranu autority Písma, především Nového Zákona, který obsahuje věčné, jednoduché, rozumu neodporující a jím plně uchopitelné



pravdy, na druhou stranu však zdůraznil, že tyto pravdy byly zkaleny a pokřiveny dogmatickým vývojem prvních staletí. Prvotní křesťanství neobsahovalo žádná „mystéria“, tj. žádná rozporná a protirozumová učení. O třicet let později Matthew Tindal formuloval myšlenku, že evangelium je pouhým opakováním, rekapitulací pravd přirozeného náboženství, které byly v průběhu vývoje zastřeny, a v zásadě tak nepřináší nic nového. Roku 1741 byl Tindalův spis *Christianity as Old as the Creation or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* přeložen do němčiny, a stal se tak přístupným širokému okruhu středoevropských intelektuálů.

V díle anglických deistů byly vytyčeny základní okruhy otázek a akcentů, které se ve větší či menší míře uplatnily i jinde a staly se specifickými rysy veškerého náboženského myšlení osvícenství. Jde především o permanentní snahu legitimizovat zjevení vůči rozumu, nebývalý důraz na morálku, která se stává jádrem křesťanského učení, výraznou individualizaci a „privatizaci“ náboženství vysokých vrstev či přesunutí těžiška z teologie v užším slova smyslu na antropologii.

Přijetí deismu v protestantském Německu bylo zprvu chladné. Představitelé starší generace z něj byli ochotni akceptovat nanejvýš kritický přístup k Písmu. Ale právě na tomto poli, v historicko-kritické práci univerzitních kateder, dochází na německé půdě k pozvolnému vyklížení ortodoxních pozic. C. B. Michaelis, S. J. Baumgarten a J. A. Ernesti hrají klíčovou roli při konstituování moderní biblistiky, která zkoumá text Písma jako kteroukoliv jinou literární památku. Ernesti razí zásadu, že „neexistuje žádný jiný význam než gramatický, a ten zprostředkovávají gramatikové.“<sup>28</sup> Netušil ovšem, že jeho vědecká práce vytvoří předpoklady pro přijetí závěrů, kterých by se on sám nikdy neodvážil. Ze starších domácích podnětů působily především harmonizační tendence Leibnize a Wolffa a – poněkud paradoxně – i pietismus, proti němuž sice osvícenství stálo na stráž, mohlo však nalézt styčné body v koncentraci na křesťanskou praxi a náboženský prožitek jednotlivce. Ze všech těchto proudů vzniká neologie, která je pokusem o překlenutí propasti mezi staroprotestantskou ortodoxií

<sup>28</sup> Cit. P. HAZARD: *Die Herrschaft der Vernunft*, 114n.

na jedné straně a deismem, naturalismem a ateismem na straně druhé. I ona je vnitřně diferencována, oproti staršímu a konzervativnějšímu wolffianismu se však odhodlává ke kritice dogmat. Narozdíl od naturalismu, reprezentovaného Bahrdtem a Reimarem, trvá ovšem klasická neologie (Jerusalem, Spalding, Töllner, Döderlein, Semler ad.) na nezbytnosti zjevení, které garantuje teze přirozeného náboženství.

Aby mohlo křesťanské učení odolávat racionalistickým útokům, musel být jeho obsah zprubován kritickým rozumem a dogmatika redukována na jednoduché a skromné jádro, které by dokázalo v těžké zkoušce obstát. Toto nové praktické křesťanství mělo být především náboženstvím morálky. Již J. J. Spalding požadoval, aby dogmatika z Bible přejala pouze ty nauky, které mají pozitivní vliv na morální zdokonalování člověka a růst jeho blaženosti. Položil tak základ pojetí, které dosáhlo svého vrcholu v koncepci I. Kanta. Některá témata byla z neologie zcela vytěsněna nebo škrtnuta: především učení o Ďáblu, pesimistická antropologie jakožto vyjádření nauky o dědičném hříchu, trestající a hrozivý aspekt Boha... Do patrných nesnází se však nakonec dostalo i trinitární a christologické dogma, jež svou nepochopitelností představovala vážný problém na cestě k ideálu náboženství v mezích pouhého rozumu.

Přestože prvokřesťanská církev byla v poměru k úpadkovým obdobím vnímána jako pozitivní vzor, realizace osvícenských plánů v žádném případě neznamenal návrat k prvním staletím. Zraky osvícenců se naopak upíraly do budoucnosti. Johann Salomo Semler viděl ve zjevení neukončený proces, jenž směřuje k všelidskému univerzálnímu náboženství lásky. Podobné dynamické pojetí rozvinul rovněž G. E. Lessing, jenž sice nebývá počítán k vlastní neologii, představuje však jeden z nejzajímavějších typů protestantské osvícenské teologie vůbec.<sup>29</sup> Křesťanství minulosti i současnosti je podle něj pouze jednou fází v permanentním procesu zjevení, které má povahu výchovy lidstva.

---

<sup>29</sup> K Lessingovu náboženskému názoru speciálně např. I. L. HOROWITZ: *Lessing and Hamann*, 334–348. V českém prostředí se Lessingovou teologií i možným vlivem na Dobrovského zabýval F. M. BARTOŠ (*Lessing v Praze a ohlas jeho díla u Dobrovského*, 27–35), jehož soudy mají však místy povahu pouhých hypotéz.

Zákonitě musí být překonáno, jakmile lidstvo ve svém vývoji dozraje k přijetí jeho vyššího stupně. V náboženství budoucnosti bude panovat autonomní morálka, dogmata přestanou hrát jakoukoliv roli. Všechna historická náboženství jsou v podstatě legitimním a přiměřeným vyjádřením potřeb vývojového stupně dané skupiny věřících. Vývojem k vyšší dokonalosti prochází i jednotlivec, v pozemském životě není však nikdy schopen dosáhnout své maximy. Proto musí existovat možnost dokončení tohoto procesu. Zde se Lessingovi i dalším osvícenským myslitelům otevírá prostor pro posmrtný život, který je nezbytný k završení mravního rozvoje člověka.

Do katolické oblasti si osvícenství nacházelo cestu podstatně obtížněji. Ještě dlouho po odeznění posledních ohlasů osvícenských myšlenek na katolické půdě zdálo se být osvícenské intermezzo v dějinách římské církve zlým snem, k němuž je lepší se nevracet. Obtížné pokusy o vyrovnání začínají u Sebastiana Merkleho a uzavírají se teprve v souvislosti s 2. vatikánským koncilem, kdy se paralely mezi reformními tendencemi 18. století a aktuálními snahami staly zjevnými. Katolická věda nakonec dospěla k vyrovnanému a věcnému hodnocení, které vidí poměrně jasně světla i stíny epochy.<sup>30</sup> Poměr katolicismu a osvícenství přesto dodnes vzbuzuje řadu otázek. Vedle osvícenství, které vystupuje ostře protinábožensky, počítá se především v německých katolických oblastech s proudem, v němž kráčí po určitou dobu osvícenství s náboženstvím ruku v ruce. Řeč je o tzv. katolickém osvícenství.

Fritz Valjavec ve své slavné práci rozlišil tři sféry recepce osvícenských tendencí v katolických zemích: první zahrnuje vlivy na poli kritického vědeckého bádání, druhá na poli filozofie (rozklad scholastického myšlení), třetí se pak vtěluje do svérázného, osvícenstvím silně ovlivněného vnitrokolického reformního proudu. V jeho rámci lze dále odlišit ty, kteří usilovali pouze o vnější přizpůsobení odstraněním nejkřiklavějších výstřelků barokní zbožnosti (J. M. Sailer ve svých mladých letech, C. von Schmid, L. A. Muratori) a radikálnější křídlo, jehož

<sup>30</sup> Srov. E. HEGEL in: *New Catholic Encyclopedia* V<sup>2</sup>, 259.

požadavky zahrnovaly uvolnění vazeb na Řím, důkladnou reformu mnišství, vyučování, homiletiky, liturgie atd. (I. H. K. von Wessenberg, K. T. von Dalberg, F. W. von Spiegel). Ke katolickému osvícenství podle Valjavce naopak nelze počítat ty, kteří se již ve svém myšlenkovém vývoji dostali na půdu deismu a pro něž je katolictví pouze jednou z výrazových forem křesťanského náboženství.<sup>31</sup>

Navzdory tomuto zdánlivě jasnému vymezení je však na vědeckém fóru stále znovu kladena otázka po smysluplnosti pojmu i po povaze jevu, jenž pod něj bývá subsumován. Nesnáze a rozpaky dobře dokumentuje diskusní příspěvek předního znalce Bernarda Plongerona, jenž navzdory svému rozsahu nedospívá ani k náznaku konkrétní odpovědi.<sup>32</sup> Existuje tedy skutečně jev, jehož specifika by opravňovala k označení „katolické osvícenství“? Není tento pojem ve skutečnosti ne-pojmem (Unbegriff)? Nebylo by plodnější hovořit raději o osvícenství v katolických zemích? Diskuse na toto téma se zřejmě bude vyvíjet dál,<sup>33</sup> ale již nyní je zřejmé, že pojem „katolické osvícenství“ zůstane navzdory všem námitkám zachován. Nelze totiž popřít, že v katolických oblastech působil osvícenský proud, který byl nesen teology a církevními představiteli a který svou kritiku vyčerpával převážně na poli praktických reformních návrhů. V katolické střední Evropě lze pozorovat „systém překračující“ i „systému imanentní“, či dokonce „systém stabilizující“ formu osvícenství. A právě druhou (resp. třetí) z nich můžeme právem označit jako katolické osvícenství.

Harm Klueting zdůraznil jeho tranzitorní, přechodný charakter: katolické osvícenství je dočasným pokusem o smíření mezi dvěma veličinami, které trvalý smír nepřipouštějí – katolictvím tridentského

---

<sup>31</sup> F. VALJAVEC: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, 174–187.

<sup>32</sup> B. PLONGERON: *Was ist katholische Aufklärung?*, 11–56. Příznačný je rovněž postřeh dominikánského teologa Teda Schoofa: „Zdá se ostatně, že bližší vymezení je obtížné pro každého, kdo se snaží tento jev popsat.“ T. SCHOOF: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, 216.

<sup>33</sup> Nové otázky vyvstávají v nejrůznějších souvislostech a rovinách: Proměňuje katolík osvícenství nebo osvícenství katolík? Je katolický osvícenec zásadně totožný s přívržencem regalismu nebo může být i ultramontanem? Musí se představitel jednoho z těchto církevně-politických systémů rozhodnout pro osvícenství nebo proti němu? Srov. pokus o otevření diskuze, jenž činí E. KOVÁCS: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, 251nn.

koncilu a osvícenstvím, jež je v posledku založeno na důsledné a bezvýhradné sekularizaci.<sup>34</sup> Tato okolnost propůjčuje katolickému osvícenství zvláštní dynamiku, jejíž projevy můžeme dobře sledovat i v Čechách. Je pravděpodobné, že kdyby byla osvícenským myšlenkám v rámci katolické církve ponechána *carte blanche*, dříve nebo později by ji rozložily zevnitř. Nedošlo k tomu díky permanentnímu odporu některých kruhů, relativně malému vlivu na lidovou zbožnost a celkové změně atmosféry, která „věk rozumu“ ukončila. Že je osvícenství dobrý sluha, ale zlý pán, se mohli přesvědčit především jansenisté, kteří příliš pozdě pochopili, že na jejich požadavcích radikálové zůstat nehodlají. Bylo jen otázkou času, kdy se všeobecný princip kritiky přenesl z projevů kultu na dogmata. U některých jednotlivců k tomu došlo a přechody od „systému imanentního“ k „systému překračujícímu“ osvícenství nejsou nijak ojedinělé.

Přirozeně se nabízí otázka, jaké vlivy se na formování katolického osvícenství podílely, a dále, zda je ve svých podstatných rysech pouze výslednicí cizorodých prvků, nebo mohlo čerpat ze svých zdrojů. Nedávno Norbert Hinske v pozoruhodném příspěvku poukázal na skutečnost, které navzdory její evidenci nebyla doposud věnována pozornost: katolicismus disponuje vlastními předpoklady pro recepci osvícenských myšlenek. Široké přijetí, jehož se dostalo Wolffově filozofii v katolických zemích, ukazuje, že na ně byly velmi dobře připraveny. Protestantská nauka o radikální zkaženosti lidské přirozenosti, kterou osvícenci nenáviděli, tu neexistovala a katolické učení o *lumen naturale* připravovalo osvícenství dokonale půdu.<sup>35</sup>

Jak se utvářelo katolické osvícenství v Podunajské monarchii? Souhrn podnětů, jež se na jeho konstituování podílely, zdomácněl již v literatuře natolik, že připomíná prostou učebnicovou formuli: jansenismus + protestantská neologie + reformní vnitřněkatolické tendence románského světa = katolické osvícenství v habsburském soustátí. Není sporu o tom, že všechny uvedené jevy jsou ve vzájemné souvislosti a že sehrály významnou

<sup>34</sup> H. KLUETING: „*Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht*“, 1–35.

<sup>35</sup> N. HINSKE: „*Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?*“, 36–39.

roli při genezi náboženského klimatu Dobrovského doby. Je však poctivé si přiznat, že o povaze této souvislosti stále nevíme tolik, kolik bychom si přáli. V této práci, kde podobné problémy tvoří pouze prolegomena k vlastnímu tématu, nelze podat ani zevrubný přehled bádání, ani náznak řešení. Přesto pokládám za užitečné nadhodit na tomto místě několik faktů a uvést je do vzájemného dialogu. Soudím, že v jeho světle nám snad prameny následujících kapitol prozradí víc, než kdybych na tento pokus zcela rezignoval.

Pokud jde o jansenismus, působí jisté nesnáze především skutečnost, že ve středoevropském prostředí se starý jansenismus pod vlivem osvícenství mění a osvícenští jansenisté i filojansenističtí osvícenci do určité míry spolupracují na společném díle. Peter Hersche odmítl vymezovat katolické osvícenství vůči jansenismu právě proto, že pozdní jansenismus se vydatně sytil osvícenskými myšlenkami a sám tak náležel ke katolickému osvícenství, které je v Herscheho pohledu souhrnným označením pro všechna osvícenství ovlivněná vnitrocírkevní hnutí.<sup>36</sup> Toto konstatování ovšem nic nemění na skutečnosti, že v některých polohách je rozdíl mezi katolíky jansenistického ražení a těmi, kteří s nimi sdílejí pouze některé cíle (chcete-li: osvícenskými katolíky v užším slova smyslu), zjevným a směřuje nezadržitelně ke konfliktu.

Jansenismus se po odsouzení bullou *In eminenti* (1642) posunul z čistě teoretické roviny, kdy veškerá pozornost byla soustředěna na teologickou otázku poměru lidské svobody a Boží všemoci, k zápasu proti jezuitskému pojetí křesťanské morálky. Jeho nejvýraznějším rysem se stal mravní rigorismus. Po zrušení Port Royalu a zavržení Quesnelových článků bullou *Unigenitus* (1713) se pak konečně transformoval v převážně politicky zabarvené hnutí, které čerpalo vydatně z osvícenství a projevovalo silné galikánské tendence.<sup>37</sup> Byl to právě jansenismus v této pozdní podobě, jenž našel ohlas ve střední Evropě a měl se podílet na utváření katolického

<sup>36</sup> P. HERSCHE: *Der Spätjansenismus in Österreich*, 379.

<sup>37</sup> F. HILDESHEIMER in: LThK V<sup>3</sup>, 739–744. K jansenismu z novějších dostupných pojednání srov. rovněž B. PLONGERON: *Zrození republikánského křesťanství*, 41–48; M. COTTRET in: *Die Geschichte des Christentums IX*, 397–408.

osvícenství. Podle Eduarda Wintera byl rakouský jansenismus 18. století amalgámem staršího jansenistického substrátu, Muratoriho reformního katolicismu a galikánských tendencí. Nad stoupenci tohoto osvíceného jansenismu (Stock, Růžička, Müller) nabývali ovšem postupem času převahy Seibtovi žáci, kteří sice stáli umírněným jansenistickým názorům blízko, výrazněji se však již u nich projevil vliv protestantského osvícenství. Zatímco pozdní jansenismus si podržoval svůj vliv především na Moravě, v Čechách je v této době možné hovořit nanejvýš o různých formách filojansenismu (uvidíme však, že i „přítel Utrechtské církve“ Zippe dokázal proti moravským „rigoristům“ tvrdě vystoupit). Jedním z ukazatelů, který celkem spolehlivě signalizuje převažující vyladění, je otázka celibátu: zatímco jansenisté byli rozhodně pro jeho zachování, osvícenci vůči kněžskému bezženství zpravidla projevovali větší či menší výhrady.<sup>38</sup>

Moravští jansenisté (de Terme, Wittola, Blarer) se snažili nalézt kompromis: souhlasili s reformami a stavěli se proti barokní zbožnosti, nepřáli si však osvícenství, které by nebylo vázáno žádnými ohledy. Před jejich očima stále citelněji vyvstával rozpor mezi tzv. pravým osvícenstvím, jímž rozuměli svou náboženskou reformní politiku, a osvícenstvím nepravým, které představovalo ničím nebržděný osvícenský proud. Množící se radikalizace jednotlivců však dávala zřetelně tušit, že jansenismus svou roli dohrál; s osvícenstvím mohl kráčet ruku v ruce jen tak dlouho, dokud nad shodami v některých otázkách nenabyly vrchu hluboké rozpory. Požadavky, které jansenisté považovali za definitivní, byly pro osvícence polovičaté a nedůsledné. Když osvícenství zesílilo, důvody ke strategickému partnerství padly. Jansenismus splnil v očích státu i osvícenských individualit svou úlohu a musel vyklidit pole. Roku 1784 se jeho konci v Rakousku dostalo symbolického zpečetění: Josef II. propustil posledního jansenistického zpovědníka a nahradil jej exjezuitou.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> E. WINTER: *Der Jansenismus in Böhmen und Mähren und seine Bedeutung für die geistige Entwicklung Österreich-Ungarns*, 440–455.

<sup>39</sup> P. HERSCHE: *Der Spätjansenismus*, 313–322; W. R. WARD: *Late Jansenism and the Habsburgs*, 154–186.

Je zřejmé, že uvnitř katolické církve existoval již dlouho reformní proud, jenž stál v opozici vůči potridentskému katolicismu; svůj výraz našel právě v jansenistickém hnutí. Některé jeho požadavky se shodovaly s ideály, jež vnášelo do náboženského života osvícenství. Mezi oběma proudy však od počátku panovalo napětí a existovaly rozpory. Požadavky jansenistů a osvícenců byly motivovány rozdílně. Za příklad může posloužit otázka milosti a dědičného hříchu nebo postoj k náboženské toleranci. Přestože teologické otázky ustoupily v jansenismu postupně do pozadí, sv. Augustin nadále zůstával duchovním vůdcem hnutí a názor o radikální zkaženosti lidské přirozenosti, neschopnosti lidské vůle k dobrému a nezbytné potřebě účinné milosti jeho teologickou výzvu. Naproti tomu mezi osvícenci se málokterý teolog těšil tak špatné pověsti jako sv. Augustin; osvícenská teologie je ze své podstaty pelagiánská. G. S. Steinbart vypočítával s krajní nechtí body Augustinova učení, které původní církev neznala a kterých by se měla pokud možno zbavit: dědičný hřích, zkaženost lidské přirozenosti, Boží milost jako nutná podmínka k jakémukoli dobré pohnutce člověka ...<sup>40</sup> O tom, že smýšlení protestanta se tu nijak neliší od názoru osvíceného katolíka, se lze přesvědčit u Dobrovského. Ten psal 9. června 1783 Helfertovi: „Děkuji Vám za zprávu o Vašich deistech, stejně jako za Steinbarta, kterého studuji zde na venkově. Již dříve jsem byl v mnohém jeho mínění. Ohavný *prvotní hřích* a *vítězná milost* mne velmi pohoršovaly. Člověk by nevěřil, jak se mohly takové hrubé omyly tolik rozšířit. Avšak kritérium autority platilo v některých stoletích víc než zkušenost a rozum. Nepřekvapuje mne také, že se tito lidé nechtěli rozumem vůbec řídit. Žili ve *stavu porušené přirozenosti* – neboť zkáza byla opravdu téměř všeobecná.“<sup>41</sup>

Osvícenství vystupuje rozhodně s požadavkem náboženské tolerance. Naprostou novotou přitom není ani tak požadavek sám, jako specifické důvody, které k němu vedou. Mění se především pohled na člověka a jeho místo ve světě: jako autonomní, rozumná a důstojná bytost,

<sup>40</sup> G. S. STEINBART: *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums*, 100nn.

<sup>41</sup> DH, 71.



kteřá plně odpovídá za svůj rozvoj i své vlastní blaho, zaslouží si člověk úctu a ohled. Není hříšníkem, přinejmenším ne svou přirozeností. Lidská podstata je dobrá nebo alespoň neutrální a je možné ji vlastním úsilím zdokonalovat. Snášelivost navíc přináší nepopíratelný praktický prospěch; bez ní není možná účinná kooperace, výměna zkušeností, prosperita. Nejde však pouze o toleranci občanskou, náboženská řevnivost je nepřípustná i z hlubšího, noetického důvodu: „Zabíjet druhé pro jejich ideje znamená přeceňovat význam idejí. Jelikož všichni lidé jsou beznadějně nevědomí pokud jde o nejzazší tajemství zahalující univerzum, bylo by vrcholem barbarství a absurdity omezovat či dokonce persekvovat ty, kteří zastávají stanovisko odlišné od stanoviska většiny.“<sup>42</sup>

Rozdíl oproti jansenistickému pochopení náboženské tolerance ukazuje rozbor názorů, které prezentuje ústřední orgán jansenismu – *Nouvelles ecclésiastiques*. J. Le Rond d'Alembert varoval již roku 1765 před „otravnými potomky Port Royalu“, kteří by byli schopni zavést nejhorší druh inkvizice. Ve skutečnosti měli jansenisté pro občanskou náboženskou toleranci pochopení, pokud nezacházela příliš daleko. Přiznání práv jinověrcům nebylo ovšem motivováno přirozenoprávními teoriemi ani úctou k člověku, bytosti zkažené do morku kostí. Jansenisté se dovolávali historicky doložitelného ducha křesťanství a vycházeli z přesvědčení, že jinověrci zůstávají vně, protože je Bůh nepovolal. Nemohou být za to kriminalizováni a trestáni. O teologické snášelivosti nechtěli pochopitelně nic slyšet. Hradecký biskup Hay si svým chováním vysloužil nálepkou naprostého indiferentisty a jeho pastýřský list vzbudil v *Nouvelles ecclésiastiques* prudký odpor. Výtek se dočkal i spis pražského teologa Bartholottiho, o němž bude ještě řeč.<sup>43</sup>

Podněty z protestantského osvícenství se do katolických oblastí šířily jednak prostřednictvím recepce Wolffovy a později Kantovy filozofické soustavy na katolických školách, jednak studiem některých katolíků na protestantských univerzitách. Pominout nelze ani individuální zájem, který

<sup>42</sup> P. GAY: *The Enlightenment* II, 399.

<sup>43</sup> C. H. O'BRIEN: *Jansenists and Enlightenment*, 393–407.

vedl jednotlivé katolíky ke studiu protestantských spisů a promýšlení jejich východisek i možných důsledků. Tento zájem však neznamená, že by katolíci v protestantském světě hledali něco víc než metodické poučení na poli teologie a podněty i povzbuzení pro vlastní myšlenkové i reformní úsilí. Vědomí, že ryzí katolictví je nesrovnatelně lepší než protestantství, zůstávalo u těch, kteří ještě nepřekročili pomyslnou mez nadkonfesionálního křesťanství nebo čirého deismu, zachováno; myšlenkové impulsy protestantismu nebyly přijímány trpně a nekriticky.

Třetím proudem, jenž bývá uváděn do souvislosti se středoevropským katolickým osvícenstvím, je reformní katolicismus z Apeninského poloostrova. Jeho vliv se začal uplatňovat brzy: *Collegium Germanicum*, kam odcházeli studovat rakouští biskupové, sice ve svých zdech zachovávalo jezuitskou fazonu, rozhodující se však ukázala atmosféra okolního Říma. Zde nacházely ohlas nejen představy, které těsně přiléhaly k nejmírnější podobě jansenismu, ale i jiskřičky raného osvícenství, jež sem – dokládající tak spleť celého vývoje – pronikaly zásluhou protestanta Leibnize.

V čele proudu stojí imponující postava Muratoriho, jehož vliv na myšlení v katolické střední Evropě lze těžko přecenit.<sup>44</sup> Muratoriho díla tu byla stále znovu vydávána, překládána a také čtena. Ještě roku 1778 vyšel v Praze pod názvem *O pravé křesťanské pobožnosti* jeho proslulý spis *Della regolata divisione de christiani* (1723). V něm nacházíme základní osnovu Muratoriho umírněného reformního katolicismu, jenž v podstatě zůstává na požadavku přiměřenější křesťanské praxe. Zbožnost – *devotio* – zavazuje především ke službě Bohu a plnění jeho přikázání. Vnější zbožnost ovšem nemá cenu bez zbožnosti vnitřní. Muratori v zásadě nezavrhne ani projevy lidové religiozity, varuje však před výstřelky a extrémů. Nejdůležitější zásadou je odlišovat důsledně podstatné od nepodstatného. V boji proti nešvarům, které navzdory oficiálnímu výkladu v barokním katolicismu přetrvávaly, zejména pak proti nepřiměřeně pochopené a projevované úctě

---

<sup>44</sup> WINTER, 17–22.

ke svatým a ostatkům,<sup>45</sup> sleduje linii, která se v polemice s protestantismem uplatnila již u Bossueta.<sup>46</sup> Úcta k světcům je chvályhodná, není však nutná ke spáse. V posledku se vztahuje na Boha, k němuž směřuje veškerá náboženská úcta katolíka. Zázraky nepůsobí světci, nýbrž Bůh; pouze Bůh odpouští hříchy. Světec může být přímluvcem, především nám ale dává příklad vzorného křesťanského života, v jehož středu stojí mše jako „opětování oné poslední večeře, v kteréž božský spasitel náš Kristus Ježíš v vlastní osobě chléb a víno proměnil, a pod tou způsobou apoštolům tělo své a krev rozdával; ono totiž pravé tělo, kteréž brzy potom tak mnoho mučení od Židů vystálo, a tutéž pravou krev, kteráž v jeho utrpení za odpuštění hříchů našich vylita byla.“<sup>47</sup> Nejcennějším a nejprůkaznějším projevem skutečné vnitřní zbožnosti je láska k bližnímu: „V Kristově zákoně nalézáme mnoho přikázání, ale největším z nich je přikázání lásky. Je nám uloženo mnoho ctností a zbožností, kterými máme projít na cestě ducha, ona však, jež byla naším spasitelem křesťanům především uložena a přikázána, je svatá láska. Krátce: Kdo chce mít ducha pravého křesťana, mít na sobě znamení pravého následovníka *Ježíše Krista*, ten musí přede vším ostatním dbát toho, aby ve svém srdci živil lásku, to jest musí milovat Boha a bližního.“<sup>48</sup>

Reformní proud, který na počátku 18. století reprezentovali Muratori a Giannone, se v Itálii rozvíjel dál a od šedesátých let stoupal ke svému vrcholu, jenž představují Genovesi a Verri. Tomuto vývoji nemohl zabránit ani konzervativní pontifikát Klementa XIII., kdy napětí mezi papežem na jedné straně a Parmou, Modenou a Neapolí na straně druhé vyústilo málem ve válečný konflikt, v němž si vítězové hodlali rozdělit *Patrimonium Petri*. V italské dobové publicistice probleskovala myšlenka, že současné kroky jsou pokračováním reformace, která úspěšně započala v 16. století, byla však násilně přerušena. Zcela otevřeně hlásal tento názor Carlo Antonio

<sup>45</sup> O tom u nás naposledy J. ROYT: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, 10nn.

<sup>46</sup> Srov. J. B. BOSSUET: *Učení katolického v těch věcech, v kterých rozepře jsou, vyložení*, 15–28 (*Exposition de la foi catholique*, 1668).

<sup>47</sup> L. A. MURATORI: *O pravé křesťanské pobožnosti*, 165.

<sup>48</sup> L. A. MURATORI: *Gründliche Auslegung des großen Geboths von der Liebe des Nächsten*, 19 (*Della carità christiana in quanto essa è amore del prossimo*, 1723).

Pilati, jehož rad se ve věcech reformní politiky dožadoval pruský Bedřich stejně jako Josef II.<sup>49</sup> Italské poměry nezůstaly ani v této době bez vlivu na středoevropský prostor, což přirozeně vyplývalo ze spojení Lombardie a Toskánska s ostatními zeměmi habsburské koruny.

Katolické osvícenství v dědičných habsburských zemích, které se výrazněji projevuje od šedesátých let a svého vrcholu dosahuje v letech osmdesátých, je ve své vnitřní rozrůzněnosti a bohatosti výsledkem vzájemného působení všech uvedených složek. Oproti katolickému osvícenství v Říši, tak jak je reprezentují například B. M. Werkmeister, F. A. Blau, A. J. Dorsch nebo E. Schneider, vykazuje rozhodnější vliv jansenismu.<sup>50</sup> Cíl ovšem zůstává stejný: katoličtí osvícenci usilují o všeobecně akceptovatelné křesťanství, které by se nedostávalo do permanentního konfliktu s rozumem a odpovídalo nárokům doby.<sup>51</sup>

V souvislosti s Josefem Dobrovským se přinejmenším stejně často hovoří rovněž o josefinismu a nálepkování Dobrovského coby rozhodného josefinisty má již dlouhou tradici. I tento pojem musel pro svou mnohoznačnost čelit pokusům o odstranění, nakonec však nástrahy terminologických puristů ve zdraví přežil.<sup>52</sup> Krátce po smrti Josefa II. byl užíván k označení veškerých vladařských kroků císaře, zejména jeho vnitřní politiky. Od třicátých let 19. století pak převážilo pojetí, jež pod tímto pojmem shrnovalo církevně-státní reformy Marie Terezie, Josefa a Leopolda, a to s vysloveně negativními konotacemi. Liberalismus se vrátil k širšímu vymezení a císařovu politiku hodnotil povětšinou kladně. Rozsáhlé bádání, které bylo prováděno od počátku 20. století, přineslo nejen obrovské množství nového materiálu, ale rovněž další pokusy o pochopení josefinismu.

<sup>49</sup> F. VENTURI: *Church and Reform in Enlightenment Italy*, 215–232.

<sup>50</sup> H. KLUETING: „*Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht*“, 12.

<sup>51</sup> P. SCHÄFER: *Kirche und Vernunft*, 85.

<sup>52</sup> Jistá nedůvěra ovšem přetrvává: P. BĚLINA (*Velké dějiny zemí Koruny české X*, 220n), se u vědomí jeho problematičnosti snaží pojmu josefinismus pokud možno vyhnout a zcela odmítá užívat adjektivum „josefínský“, místo něhož razí formu „josefský“ („původcem reforem byl císař Josef II. a žádná pomyslná Josefina“). Přestože logika argumentu je nezpochybnitelná, zůstávám z praktických důvodů u vžitě podoby.

Tři nejvýraznější koncepce proti sobě postavili Eduard Winter, Ferdinand Maaß a Fritz Valjavec. Winter omezil josefinismus na specifickou formu reformního katolicismu, který nacházel uplatnění v Podunajské monarchii od dob panování Marie Terezie, dosáhl svého vrcholu za Josefa II. a odezněl na sklonku čtyřicátých let 19. století. Tato církevní reforma, na níž spolupracovaly síly shora i zdola, byla upřímným pokusem o překonání deformací barokního katolicismu a aktualizaci křesťanské zvěsti současnému světu. Jezuitský badatel F. Maaß uvažoval sice o josefinismu rovněž v mezích církevní politiky, narozdíl od Wintera jej však pochopil jako pseudoreformu, která znamenala hrubý zásah státu do práv církve a náboženského života, intervenci, z jejichž zhoubných následků se církev vzpamatovala teprve po mnoha desetiletích. Mimo církevní sféru zamířil ve svém širokém pojetí F. Valjavec. Josefinismus je podle něj rakouskou formou osvícenství, jevem, který zasáhl v podstatě do všech oblastí života monarchie a po celé jedno století určoval jeho ráz.<sup>53</sup>

Jinak se pokusil problém řešit historik rakouského jansenismu Peter Hersche. Výraz josefinismus vyhradil pro označení podstaty a formy vlády Josefa II. obecně, zatímco jev, který měl na mysli Winter, nazval „rakouskou církevní reformou“.<sup>54</sup> Její genezi si představoval tak, že ze starší formy reformního katolicismu (jansenismus ad.) se pod silným vlivem osvícenství a pod slabším vlivem starší státně-církevní koncepce Habsburků (Staatskirchentum) vyvinul tereziánský reformní katolicismus. Naopak z této starší státně-církevní koncepce se vyvinula za vydatného přispění osvícenství a nikoliv bez podnětů z oblasti staršího reformního katolicismu tereziánská státně-církevní koncepce, která dala ve spojení s tereziánským reformním katolicismem vzniknout tereziánské církevní reformě. Ta časem vplynula do pokročilejší josefínské církevní reformy. Rakouská církevní reforma je pak souhrnným označením pro oba posledně jmenované jevy.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> K historii pojmu viz např. E. KOVÁCS: *Was ist Josephinismus?*, 24–30; E. ZÖLLNER: *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus*, 23nn.

<sup>54</sup> P. HERSCHE: *Der Spätjansenismus*, 378.

<sup>55</sup> *Tamtéž*, 386n, pozn. 34.

Omezení josefinismu na církevní otázky – lhostejno, zda je v této souvislosti přijímán pozitivně či negativně – bylo nakonec opuštěno ve prospěch širšího a obecnějšího pojetí. Jako josefinismus je dnes chápána specifická forma celoevropského hnutí 18. století, které se v praxi projevilo celou řadou politických korektur, počínaje novou organizací vojenské a státní správy nebo zdravotnictví a konče usilovnou snahou o naprostou integraci církve do státu. Toto hnutí bylo výrazně určováno evropským osvícenstvím, jejich společné zdroje stejně jako souvislost s všeobecnou proměnou mentality však teprve čekají na další výzkum.<sup>56</sup>

Dobrovský se narodil v době, kdy u dvora pomalu dozrávaly koncepce, které měly později vyústit v radikální církevní reformy. K jejich realizaci Vídeň plně využila nálad mezi duchovenstvem. Protože záměry vlády se částečně kryly s požadavky reformně smýšlejícího a osvícenstvím ovlivněného kléru, našla v jeho řadách ochotné spolupracovníky. Dát se do služeb státu ve věci reformy, podporovat publicisticky i vlastním příkladem opravné kroky, potírat všemožně protivné síly pokládali tito kněží za svou morální povinnost a za čest. Platí to bezezbytku i o Dobrovském, což ovšem neznamená, že by státní politiku přijímal do všech detailů a nekriticky. Naopak – viděl dostatečně jasně její nedostatky a meze. Na integraci církve do státu mohl mít zájem pouze do té míry, do jaké působila ve směru transformace rakouského barokního katolicismu v dobově přiměřenější katolické křesťanství. Sledujeme-li názorový posun, k němuž u Dobrovského došlo v průběhu desetiletí Josefových vlády, můžeme hovořit o mírné deziluzi. Ta je však nesrovnatelná s proměnou, kterou ve stejném časovém úseku prodělali někteří jeho současníci, například Pelcl. Navzdory chybám a nedůslednostem je pro Dobrovského reformní práce let 1780–1790 nakročením správným směrem.

Dobrovský samozřejmě nezůstal ve svém úsilí osamocen; měl své četné předchůdce, souputníky i následovníky. Pilná badatelská práce E.

---

<sup>56</sup> E. KOVÁCS: *Was ist Josephinismus?*, 25. S tímto pojetím v podstatě koresponduje vymezení, jež použil v nejnovějším syntetickém zpracování příslušného období českých dějin Pavel Bělina: „Josefinismus představuje teoretický základ zvláště vyhraněné verze osvícenského absolutismu, jež se prakticky uplatnila v rámci habsburské monarchie v poslední třetině 18. století.“ P. BĚLINA: *Velké dějiny země Koruny české X*, 220.

Wintera odkryla scénu, která je zarámována širokým rozpětím let 1740–1848: počínaje prvními osvícenskými krůčky olomoucké společnosti *Neznámých učenců* nabývá v Čechách stále silněji na vlivu nový duchovní proud, který je vydatně živen blízkostí protestantského Saska a v němž představitelé Dobrovského generace vyrůstají. Winter zmapoval českou osvícenskou frontu a kanonizoval panteon jejích hvězd: Seibt, Rautenstrauch, Zippe, Dobrovský, Hurdálek, Bolzano. V rámci tohoto kroužku vždy přitahovali největší pozornost Dobrovský a Bolzano, jimž dodávala na zvláštním významu jejich světová vědecká proslulost. Nelze však rozhodně říci, že by byl například Zippe – mimo úzký kruh odborníků dnes téměř neznámý – člověkem mělčího náboženského názoru než Dobrovský nebo že by měl menší vliv na rozvoj českého osvícenského katolictví. V jejich stínu pak stojí celá řada mužů, kteří se rovněž spolupodíleli na utváření duchovního klimatu doby, s jejichž jmény se však v církevněhistorických kompendiích nesetkáme. Ne že by nám těch několik důkladných sond, které již byly za pomoci biografické metody provedeny, nestačilo k tomu, abychom si utvořili představu o rázu osvícenstvím ovlivněného církevního života a teologie druhé poloviny 18. století v našich zemích. Bylo by však chybou domnívat se, že v působení těchto několika jednotlivců se koncentrovalo veškeré náboženské myšlení a veškerá církevní a teologická práce sledovaného období, a to ve své nejvyzrálejší podobě.

Upozornil jsem na cisterciáka Crona,<sup>57</sup> jemuž Winter nevěnoval téměř žádnou pozornost, abych naznačil, že skupina literárně činných osvícenců, kteří měli zájem na reformách osmdesátých let, není omezena na pár dobře zažitých jmen. V této kapitole byl rovněž zmíněn Johann Nepomuk Bartholotti, jenž část svého života spojil s českým prostředím.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> J. TÁBORSKÝ: *Joachim Cron, O. Cist. (1751–1826) ve světle svých spisů*, 405–419.

<sup>58</sup> Narodil se 30. října 1729, absolvoval (1749) filozofii ve Štýrském Hradci a roku 1752 vstoupil do pavlinského řádu, kde působil jako profesor dogmatiky. Vybaven dokonalou znalostí nejen katolické, ale i soudobé protestantské teologie stal se roku 1779 cenzorem teologických spisů ve Vídni, kde – podobně jako později Dobrovský v Praze – ostře vystupoval proti literatuře, která šířila pobožnůstkářství a pověřivost. Roku 1782 byl jmenován druhým knihovníkem univerzitní knihovny v Praze a zde také 4. prosince 1788 zemřel. Životopisná data má M. BRANDL: *Die deutschen katholischen Theologen der*

Za svého pražského působení stačil vydat dva spisy: první z nich vzbudil nadšení na stránkách *Österreichische Biedermanns-Chronik*,<sup>59</sup> vyvolal však rozporuplné reakce francouzských jansenistů, jimž vadilo vedle některých nejednoznačností především Bartholottiho popírání zásady, že mimo katolickou církev není spásy. Toleranci Bartholotti obecně pojímá jako stav duše, jenž vede k tomu, že ty, kteří mají odlišné názory, z rozumných důvodů trpělivě snášíme.<sup>60</sup> Teologická tolerance čerpá své argumenty pro užitečnost či nezbytnost náboženské snášenlivosti z teologických zdrojů, občanská z ohledu na veřejné blaho.<sup>61</sup> Lidský rozum, pokud není zatemněn mlhou předsudků, je schopen sám vyvodit užitečnost a nutnost tolerance ze základů přirozeného práva i náboženských pramenů.<sup>62</sup> Druhá pražská Bartholottiho kniha, která bojuje proti nejrůznějším pověrám, navazuje na Muratoriho, jehož také hojně cituje: Na světě neexistuje nic, co by člověku a veřejnému blahu prospívalo víc, než čisté, Bohem zjevené náboženství. A naopak – nic neškodí lidem a státu tak jako pověra, která je ve své podstatě zvráceným uctíváním Boha nebo čehosi mimo Boha.<sup>63</sup> V prvokřesťanské církvi po ní nenalzáme téměř žádné stopy, protože tehdejší věroučné i mravoučné předpisy dýchaly svatostí, prostotou a jasností.<sup>64</sup> V současné době však pověra páše nedozírné škody, zatemňuje rozum a znemožňuje dosažení vnitřního klidu, který je nezbytným předpokladem štěstí. Východiskem z této situace je výchova a vzdělání.<sup>65</sup>

Lidé jako Bartholotti – ať již byli vrstevníky Dobrovského nebo patřili k předchozí generaci – tvoří pozadí scény, na níž se odehrával Dobrovského vlastní zápas o pokrok osvícení a náboženskou reformu. Přestože spektrum názorových nuancí uvnitř této skupiny duchovenstva

---

*Neuzeit* II, 9; o cenzorské činnosti O. SASHEGYI: *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II.*, 186n.

<sup>59</sup> *Österreichische Biedermanns-Chronik*, 16.

<sup>60</sup> J. N. BARTHOLOTTI: *Exercitatio politico-theologica*, 18.

<sup>61</sup> *Tamtéž*, 25, pozn. d).

<sup>62</sup> *Tamtéž*, 111.

<sup>63</sup> J. N. BARTHOLOTTI: *Streitschrift wider die verschiedenen Gattungen des Aberglaubens*, 19n.

<sup>64</sup> *Tamtéž*, 69.

<sup>65</sup> *Tamtéž*, 165nn.



bylo poměrně široké,<sup>66</sup> vzhledem ke konzervativním silám představovala relativně jednotnou frontu, spojenou navzájem pocitem elementární sounáležitosti. Josef Dobrovský se začleňuje do tohoto proudu, čerpá z něj a zpětně ho obohacuje, zůstává však pouze jedním z mnoha představitelů českého katolického osvícenství. Tuto skutečnost je třeba mít při sledování jeho náboženských a církevně-reformních názorů na zřeteli.

---

<sup>66</sup> Že nereprezentovala smýšlení všech, je nábíledni. Široké lidové vrstvy nadále setrvaly při staré zbožnosti, jak o tom svědčí nijak neochabující zájem o náboženskou literaturu barokního stříhu. K tomu (v evropském kontextu) J. BLACK: *Evropa osmnáctého století*, 215–222; pro české prostředí Z. R. NEŠPOR: *Náboženství na Prahu nové doby*, 294.

### III. MYŠLENKOVÉ ZRÁNÍ

#### III. 1. Otázka vlivů

V životě každého jedince existují údobí, která mají zcela zásadní vliv na formování jeho osobnosti. Obecně k nim patří dětství a dospívání, v nichž jsou pokládány pevné základy pozdější individuality. Původ nejednoho zájmu, zvyku či názoru historické osobnosti bývá proto hledán v mládí – v rodině, škole nebo v podnětech, které byly vstřebávány prostřednictvím samostudia. Poznání poměrů, v nichž člověk vyrůstal, učitelů, které poslouchal, knih, jež v mládí přečetl, je nesporně důležitým předpokladem porozumění jeho myšlenkovému světu.

Otázka utvářejících vlivů padla samozřejmě i v případě Dobrovského a byla také z mnoha stran řešena (někdy se značnou dávkou fantazie). Do hry tu vstoupili přímí učitelé, stejně jako slavná jména evropské filozofie.

Arne Novák ve své monografii zdůraznil jako určující vliv tří osobností: Descarta, Bayleho a Lessinga. Z prvních dvou měl Dobrovský čerpat metodicky, od třetího se pak učit literární formě.<sup>67</sup> Populárně-vědecká povaha Novákovy publikace znemožnila, aby svá tvrzení náležitě dokumentoval, zdá se však, že přinejmenším u Descarta a Bayleho počítal s prostředkováním K. H. Seibta. Proti přímému vlivu obou myslitelů (jak pochopil poněkud nejasné formulace Novákovy) se rozhodně postavil Josef Tvrdý, když pro něj v pramenech nenalezl nejmenší oporu. Tvrdý jako první sestoupil do konkrétnější polohy: prozkoumal standardní učebnice užívané na pražské filozofické fakultě a zjistil tak, že dobré povědomí o

---

<sup>67</sup> A. NOVÁK: *Josef Dobrovský*, 22–25.

západoevropských duchovních proudech měl Dobrovský především z nich a z přednášek Seibtových.<sup>68</sup> Pro Tvrdého tak byli Dobrovského nepřímými učiteli jezuité K. Sagner a A. Boll, přímými pak osvícenský krasoduch Seibt a členové Tovaryšstva Stepling s Tesánkem. Jejich prostřednictvím se Dobrovský v praktickém školském přehledu seznámil s Wolffem, Leibnizem, Newtonem, Descartem, Humem, Rousseauem i předkritickým Kantem. Ani tím však nebyl okruh potenciálních zdrojů inspirace vyčerpán; mezi osobnostmi, které měly na Dobrovského nepřímo působit, se objevil například John Locke<sup>69</sup> či dokonce Saint-Simon.<sup>70</sup>

Proti soudobým vlivům zdůraznil Jaroslav Ludvíkovský působení klasické vzdělanosti, jež Dobrovského provázela od gymnaziálních studií. Ne osvícenští filozofové, ale Cicero, Horatius, Vergilius a Ovidius byli podle něj těmi, kteří především určovali Dobrovského estetické, etické i náboženské postoje.<sup>71</sup> Ludvíkovský oprávněně poukázal na zdroj, který vytvářel myšlenkový obzor intelektuálních vrstev 18. století a z něhož také každý vzdělanec po celý život čerpal. Ve svém ocenění vlivu klasické humanity však zašel zřetelně do krajnosti, jak ukázal již Albert Pražák a po něm především Jan Milič Lochman a Milan Machovec.<sup>72</sup> Pro Lochmana je klasická humanita pouze jedním z působících proudů, který byl již za vysokoškolských studií upozaděn podněty soudobé filozofie a křesťanského humanismu, do něhož Lochman počítá jak reformní katolicismus Muratoriho ražení, tak i protestantskou neologii.<sup>73</sup> K podobnému závěru dospěl i Machovec. Dobrovský jako absolvent latinských škol v rozličných životních situacích přirozeně sahal po vhodných citátech z klasiků, ale „charakterizovat proto Dobrovského přímo jako stoupence a odchovance těchto směrů, vysvětlovat jeho humanismus, víru v rozum a jiné základní sklony přímo ‚vlivem‘ těchto antických směrů, je naprosto ukvapené, přehnané, protože současnost na něj působila nesporně mnohem víc, a to i

<sup>68</sup> J. TVRDÝ: *Vztahy Dobrovského k filosofii*, 276n.

<sup>69</sup> M. WEINGART: *Slovanská vzájemnost*, 166.

<sup>70</sup> M. KAŇÁK: *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva*, 14.

<sup>71</sup> J. LUDVÍKOVSKÝ: *Dobrovského klasická humanita*, 56–62.

<sup>72</sup> A. PRAŽÁK: *České obrození*, 87; LOCHMAN, 35, 44, 276 pozn. 37; MACHOVEC, 87n.

<sup>73</sup> Srov. též J. M. LOCHMAN: *Křesťanský humanismus Josefa Dobrovského*, 226.

v centrálních zřetelích jeho životního díla.“<sup>74</sup> Za plodnější než shledávání ohlasů nejrůznějších myslitelů u Dobrovského ostatně Machovec již dříve přijal rozbor jeho vědeckých prací a odmítnul vysvětlování jedné ideje pouze z působení ideje jiné.<sup>75</sup>

Proces zrání a jeho výsledek nezávisí samozřejmě pouze na počtu, síle a povaze vnějších podnětů. Neméně významnou úlohu v něm hraje povaha individuality, která je těmto vlivům vystavena.<sup>76</sup> To platí i pro oblast náboženství – kdo není vnitřně disponován k ateismu, sotva sáhne po knize, která ho propaguje; a pokud ano, tedy jen proto, aby ji vyvrátil.<sup>77</sup> Z celkového obrazu Dobrovského života, jak nám jej umožňují rekonstruovat jeho vlastní vědomé i nevědomé projevy stejně jako četná svědectví současníků, vyplývá, že svým základním vyladěním byl empirikem a kritickým racionalistou.<sup>78</sup> Převládající atmosféra doby, do níž se narodil a rostl, tak podivuhodně rezonovala s jeho vlastním založením. Princip kritiky samozřejmě narážel na mez, jíž představoval osvícenskými zásadami zaštitěný státní systém; přesto byly za vlády Marie Terezie vytvořeny podmínky, které mladému Dobrovskému musely vyhovovat. Podněty evropského osvícenství ochotně vstřebával již během vysokoškolských studií, přestože žádné postoje nepřijímal slepě a samostatné rozumové přezkoušení každé důležitější myšlenky či faktu se mu později stalo životní devízou.<sup>79</sup> Názory, které prošly tímto sítem a které souzněly s jeho přesvědčením, však ochotně začleňoval do svého vlastního arzenálu. Pro nedostatek pramenů nemůžeme bohužel lépe poznat Dobrovského smýšlení v období gymnaziálního studia. Jedno je však jisté: pokud Dobrovský do prvního ročníku filozofie nenastupoval již jako

---

<sup>74</sup> MACHOVEC, 88.

<sup>75</sup> M. MACHOVEC: *Filosofický význam Josefa Dobrovského*, 46nn.

<sup>76</sup> Srov. lapidární zamyšlení F. DANEŠE: *O filozofických a nábožensko-etických postojích Josefa Dobrovského*, 33.

<sup>77</sup> K tomu srov. C. L. BECKER: *The Heavenly City*, 72n.

<sup>78</sup> Typově odpovídá Lockovi: noeticky je empirikem, jako kritický racionalista se projevuje v tom smyslu, že svobodný rozumový úsudek staví nad každou autoritu a kritický rozum je mu pořádacím principem myšlení i života. Srov. G. HORNIG in: HDThG III<sup>2</sup>, 120n.

<sup>79</sup> „Jsou věci, v nichž nemáme věřit ostatním, nýbrž je sami dřív promyslet a pak naše myšlení porovnat s tím, co usoudili jiní.“ DH, 81.

rozhodný přívrženec osvícenských myšlenek, měl všechny předpoklady pro to, aby se jím v rekordně krátkém čase stal.

### III. 2. Gymnázium a filozofie

Z Horšovského Týna, kde Dobrovský vyrůstal, přišel na podzim roku 1763 do Německého Brodu, nejspíš k příbuzným své matky, aby tu studoval na gymnáziu bosých augustiniánů.<sup>80</sup> Na léta svého brodského působení vzpomínal později málo a ve zlém. Jeho třídním profesorem tu byl po celou dobu P. Gelasius a Sancta Eleonora, nezdá se však, že by v mladém gymnazistovi zanechal silnější dojem. Dobrovský se snad stal na nějaký čas členem brodského studentského mariánského bratrstva, víc o jeho tamním působení nevíme. Zda studium pod augustiniánským vedením znamenalo „přece jen jakési narušení oné vnitřní myšlenkové jednoty, s kterou odcházeli obvykle absolventi jesuitských gymnasií, když se jednou rozhodli pro stav kněžský, do jesuitského noviciátu“ a mělo nějaký vliv na fakt, že se Dobrovský po ukončení gymnázia odebral do Prahy na filozofii, se můžeme pouze dohadovat.<sup>81</sup> První středoškolské působiště tak zůstává významným především tím, že se tu zakladatel slavistiky naučil česky.

Brodské gymnázium nabízelo pouze čtyři nižší, gramatikální třídy, takže svá středoškolská studia završil Dobrovský v letech 1767–1769 u jezuitů v Klatovech. Rektorem klatovského gymnázia byl za jeho studií Jan Rirenschopf, třídním profesorem v poetice Václav Slavíček, v rétorice František Čermák, který byl zároveň ředitelem mariánské kongregace, jejímž členem se musel stát i Dobrovský.<sup>82</sup> Ani o vlivu tamního prostředí však nejsme dostatečně zpraveni; bezpečně víme pouze to, že ke Klatovům si Dobrovský narozdíl od Brodu uchoval celoživotní sympatie. Názor, podle něhož mu byla myšlenka na vstup do řádu vnuknuta již na vyšším

<sup>80</sup> Srov. J. VOLF – M. B. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského* II, 1–16.

<sup>81</sup> M. KAŇÁK: *O studiích a učitelích Josefa Dobrovského*, 65.

<sup>82</sup> *Tamtéž*.

gymnáziu,<sup>83</sup> nemá v pramenech žádnou oporu. Vzhledem k nespornému nadání Dobrovského, které se muselo projevit již v Klatovech, je ovšem celkem pravděpodobné, že mu *patres* tuto možnost nabídli.

Svá *studia inferiora* absolvoval Dobrovský již po tereziánských školských reformách<sup>84</sup> a mohl se tak vedle latiny, která do té doby tvořila v podstatě jedinou náplň gymnaziální výuky, seznámit i se základy jiných předmětů.<sup>85</sup> Do změněného prostředí, jež nabízelo celou řadu nových a výrazných podnětů, vstupoval Dobrovský i na filozofické fakultě Karlo-Ferdinandovy Univerzity, kde měl strávit další dva roky (1769–1771). Jako ředitel fyzikálních a matematických studií tu od vydání nového studijního řádu (1752) působil Josef Stepling, vynikající přírodovědec, který se v dřívějších poměrech raději vzdal profesury, než by přednášel fyziku podle Aristotela. Monopol jezuitů byl na univerzitě dávno prolomen: od roku 1763 přednášel v Praze jako neplacený profesor „krásných a galantních věd“ K. H. Seibt, o rok později zahájil svoji pedagogickou činnost profesor monastistiky J. T. Peithner a roku 1766 kameralista J. I. Buček. Kromě vlastní filozofie byla vyučována matematika, spekulativní i experimentální fyzika, etika, přírodní dějiny (zoologie, botanika a mineralogie), montanistika, kameralistika, rétorika, krásné vědy a rovněž orientální jazyky, které mohli zájemci poslouchat na teologii u Leopolda Tirsche. V době Dobrovského studií přednášel logiku a metafyziku Jan Jírovský, etiku Karel John, elementární matematiku František Zeno, nepovinnou vyšší matematiku Jan Tesánek a fyziku Jan Zahořanský, všichni z Tovaryšstva.<sup>86</sup> Kromě jezuitských profesorů zastihl tu ovšem Dobrovský i osvěcenské trojhvězdy – Seibt, Buček, Peithner.<sup>87</sup> Podstatné je, že na fakultě studenti získávali povědomí o myšlenkových proudech, které hýbaly tehdejší Evropou, a seznamovali se s názory, jejichž hlásání by bylo na této půdě

<sup>83</sup> V. ČERMÁK: *Josef Dobrovský, slavný žák klatovského gymnasia*, s. p.; T. FRANKL: *Dobrovský als Orientalist und sein Weg zur Slavistik*, 210n.

<sup>84</sup> Tato okolnost jistě nebyla bez významu, jak oprávněně zdůraznil již M. KAŇÁK: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou a náboženské názory Josefa Dobrovského*, 10.

<sup>85</sup> Srov. P. BĚLINA in: *Velké dějiny země Koruny české X*, 177.

<sup>86</sup> O nich I. ČORNEJOVÁ – A. FECHTNEROVÁ: *Životopisný slovník pražské univerzity*.

<sup>87</sup> K poměrům na FF přehledně J. PETRÁŇ: *Nástin dějin filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*, 61–79; M. PAVLÍKOVÁ – I. ČORNEJOVÁ in: *Dějiny Univerzity Karlovy II*, 99–135.

ještě před dvaceti lety nepředstavitelné. To platí nejen o vlastní filozofii, ale i o přírodovědě, národohospodářství a státovědě.

Všeobecně se přijímá, že během filozofických studií na Dobrovského zvláště silně zapůsobily dvě osobnosti: Karl Heinrich Seibt a Josef Stepling.<sup>88</sup> Je to skutečně pravděpodobné, přestože prameny svědčí spíš o tom, že Dobrovský zanechal příznivý dojem v obou profesorech. Seibtův vliv na studenty byl obrovský. V německých přednáškách, které oslňovaly svou duchaplností a vybroušeností, seznamovali se jeho žáci poprvé s myšlenkovým světem soudobé filozofie. Jména, s nimiž se setkáváme na stránkách spisů Augustina Zippeho (a jejich prostřednictvím i v Dobrovského *Přednáškách*),<sup>89</sup> pocházejí převážně ze Seibtových lekcí a z literatury, kterou svým studentům doporučoval.<sup>90</sup> Ovlivněn osvícenskou filozofií i protestantskou neologií stal se Seibt vlastním zakladatelem pokročilejšího katolického osvícenství v Čechách a hlavou kroužku, který dále působil ve smyslu osvícenských reforem a v letech 1780–1790 významným způsobem podporoval snažení josefínské vlády.<sup>91</sup> S výraznějšími žáky poutal Seibta osobní vztah, se zájmem sledoval jejich osudy a v mezích možností se snažil pomoci. I Dobrovskému ještě po letech slíbil přispět k dosažení katedry Starého zákona po J. Fridovi.<sup>92</sup>

Zvláštní oblibu našel v přesně a kriticky uvažujícím studentovi i jezuita Stepling, jehož náboženská a mravní vážnost spojená s břítkou racionalitou a otevřeností vůči novým vědeckým přístupům musela na mladé adepty filozofie silně působit. Eugen Lemberg vyslovil názor, že umírněně osvícenský a přitom náboženský duch Dobrovského je právě jeho zásluhou.<sup>93</sup> I když je tento závěr zřejmě přehnaný, vzpomínka na Steplinga a další vynikající představitele jezuitské vědy mohla mít vliv na Dobrovského vztah k řádu, jak se projevil v pozdějších letech. Osudy žáka

<sup>88</sup> Srov. BRANDL, 3nn; po něm další.

<sup>89</sup> Viz dále kap. IV/4, 105nn.

<sup>90</sup> Příklad poskytují excerpta, která ze Seibtových přednášek shromáždil neznámý tepelský premonstrát. WINTER, 87.

<sup>91</sup> O Seibtově kruhu *tamtéž*, 85–97. Srov. též E. WINTER: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, 17.

<sup>92</sup> Stach Dobrovskému 12. října 1782. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému* (I. část), 166; srov. BRANDL, 41.

<sup>93</sup> E. LEMBERG: *Grundlagen des nationalen Erwachens in Böhmen*, 26.

a učitele jsou si v některých ohledech podobné: Ani Stepling nenastoupil po ukončení gymnázia do noviciátu (pro tělesnou slabost) a odešel do Prahy na filozofii. Studijní výsledky, kterých tu dosahoval, však natolik oslnili jeho učitele, že intervenovali u provinciála, aby byl mladý učenec stůj co stůj získán pro řád. Tak se Stepling roku 1733 dostal do brněnského noviciátu.<sup>94</sup> Nyní se měla situace opakovat.

Zřejmě již na filozofické fakultě se pevně ustálily některé základní postoje a rysy Dobrovského: nedůvěra k spekulaci a metafyzice vůbec, důraz na zkušenost a ověřitelnost faktů, záliba v historické a textové kritice. Z filozofů na něj prokazatelně zapůsobil předkritický Kant; Josef Tvrđý upozornil zejména na spis *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1. vyd. 1764).<sup>95</sup> Ozvuky myšlenek z tohoto dílka skutečně nalezneme ještě v *Přednáškách* z let 1787–1790. Dobrovský sám psal o svém vztahu ke Kantovi a filozofii roku 1812 Bandtkemu: „V mém mládí měl pro mne Kant mnoho přitažlivého. Fichte a Schelling vystoupili, když už jsem měl svoji metafyziku pohromadě. Nemohl jsem v tom více nalézt žádné zalíbení. Historická a filologická kritika dává přece víc než každá metafyzika. Literární údaj je něčím, ale každý nový metafyzický systém je přece výmyslem.“<sup>96</sup>

Roku 1771 uzavřel Dobrovský s vynikajícími výsledky svou filozofickou průpravu.<sup>97</sup> Ve studiu mohl pokračovat na třech vyšších fakultách – lékařské, právnické nebo teologické. Rozhodnul se pro poslední, a tedy pro duchovenskou dráhu. V literatuře se tato volba stala předmětem nejrůznějších úvah, mezi nimiž vystupují dvě interpretace: první vysvětluje Dobrovského rozhodnutí hlavně ekonomickými hledisky a touhou po vědecké práci, která by mu jinak byla znemožněna.<sup>98</sup> Druhá zdůrazňuje přání sloužit dobré věci v církvi, aktivně spolupůsobit při úsilí

<sup>94</sup> Srov. např. *Slovník naučný* VIII, 1017.

<sup>95</sup> J. TVRĐÝ: *Vztahy Dobrovského k filosofii*, 287.

<sup>96</sup> DB, 48.

<sup>97</sup> O studijních výsledcích F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben und gelehrtes Wirken*, 9.

<sup>98</sup> V tomto smyslu již G. T. LEGIS-GLÜCKSELIG: *Biographie des Abbé J. Dobrowsky*, 2; po něm další (srov. např. J. KOČÍ: *Naše národní obrození*, 78).



reformního katolicismu.<sup>99</sup> Uvidíme ještě, že tato názorová dichotomie se přenáší i na další otázky, například na Dobrovského kněžské svěcení. Na tomto místě otázka zní: Byl Dobrovského vstup na teologickou fakultu motivován v první řadě zájmem o náboženství, církevní reformu a duchovenskou práci, nebo šířavou touhou bádát v oblasti humanitních věd, především filologie?

O badatelském zájmu nelze pochybovat. Vědecká práce byla pro Dobrovského vášní a skutečnou životní potřebou; intelektuální dispozice ho předurčovaly k vědecké dráze, filologické sklony pak k badatelské činnosti na poli duchovněd. Na skromné živobytí si musel vydělávat jako domácí učitel a korepetitor kandidátů filozofie, organizovaná výchova vědeckého dorostu neexistovala, věda nebyla povoláním. Kterou jinou fakultu mohl za daných okolností volit? Na druhé straně máme dobře doložen Dobrovského celoživotní zájem o náboženské dění, církevní reformy a některé teologické otázky, jimiž se zvláště intenzivně zaměstnával právě ve svých mladých letech. Později bude vysvětlovat svůj zájem o slovanská různocnění Bible především ohledem na čest, jíž se takovým přispěním dostane slovanským národům.<sup>100</sup> Tato motivace však není primární, k zájmu o studium slovanských jazyků a Slovanstvo vůbec přivedl Dobrovského teprve Fortunát Durych. Byl o šestnáct let dříve veden snahou proniknout do tajů Písma a jeho lepším pochopením prospět sobě i církvi, nebo chtěl jen plně rozvinout a uplatnit svou zálibu v orientálních jazycích? Teologické otázky, s nimiž se setkáváme na sklonku sedmdesátých a počátku osmdesátých let v korespondenci s Žurem a Helfertem mohly před Dobrovským vyvstat teprve na fakultě. Svědectví Palackého naopak svědčí pro první možnost.

---

<sup>99</sup> Na počátku stojí tvrzení Palackého, že od orientalistických studií očekával Dobrovský především reformu bohovědy. Viz F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben*, 12; srov. LOCHMAN, 29: „Nebyly to jen důvody oportunní, jež jej vedly k teologii, totiž hospodářské úlevy, s nimiž bylo bohosloví spojeno. Dobrovský se už dříve klonil tímto směrem a po celý budoucí život si měl uchovat zvláštní libost pro teologické studium a výchovu mladých bohoslovců.“

<sup>100</sup> Ribayovi 22. května 1787. DR, 77.

### III. 3. Teologie a noviciát

Teologická fakulta, na kterou Dobrovský roku 1771 vstupoval, byla ještě stále v rukou jezuitů. Změny pramenící z nového studijního řádu však způsobily, že poměry na fakultě byly značně odlišné od těch, za jakých tu před třiceti lety studoval Stepling. Úřad státem dosazeného direktora zastával světský kněz, metropolitní kanovník F. X. Strachovský, a na fakultu pronikli i další nejezuité. Počet vyučovaných předmětů se značně rozšířil: Před tereziánskými reformami byla přednášena scholastická teologie v duchu F. Suáreze, morálka, Písmo svaté, kontroverze (polemika) a hebrejšтина. Do roku 1771 přibyly: kanonické právo, církevní dějiny, patristika, liturgika, homiletika (posvátné řečnictví), orientální jazyky (arabština, syrština a chaldejština), řečtina a dvě profesury dogmatické teologie – augustiniánské a tomistické. Jednotlivé předměty učili: hebrejštinu Leopold Tirsch, Písmo svaté František Demuth, dogmatiku (podle Suáreze) Jan Diesbach, podle sv. Augustina augustinián poustevník Hilarius Robek, podle sv. Tomáše dominikán Gottfried Beck, kontroverzní teologii přednášel Dominik Azzoni, církevní právo Ignác Tentscher, řečtinu Godfried Gratzel, patristiku Jan Tesánek, homiletiku Jan Hýbl a liturgiku Jan Jiránek.<sup>101</sup>

Vesměs se jednalo ještě o profesory starého ražení, jejichž specializace nebyla nijak vyhraněná a vědecká práce i publikační činnost (pokud existovaly) ne vždy korespondovaly s přednášeným oborem. Některá zpracovávaná témata svědčí o přetrvávajícím silném vlivu baroku. Přesto mezi nimi najdeme vynikající osobnosti, např. orientalisty Tirsche a Demutha či matematika Tesánka.

První rok na teologické fakultě poslouchal Dobrovský především církevní dějiny,<sup>102</sup> které přednášel Josef Bergmann, jinak svým zaměřením

<sup>101</sup> O nich I. ČORNEJOVÁ – A. FECHTNEROVÁ: *Životopisný slovník*. K poměrům na TF přehledně K. BERÁNEK in: *Dějiny Univerzity Karlovy II*, 69–98; J. SCHINDLER: *Geschichte der theologischen Facultät an der k. k. Karl Ferdinands-Universität in Prag*, 185–204.

<sup>102</sup> Pouze o církevních dějinách hovoří ve své autobiografii (*Autobiografie Josefa Dobrovského*, 361). M. KAŇÁK (*O studiích a učitelích Josefa Dobrovského*, 66) se v počtu

přírodovědec a matematik. Jeden povinný rok církevních dějin, bez jehož absolvování alespoň s průměrným prospěchem nesměl být žádný adept připuštěn k dalšímu teologickému studiu, nařizoval tereziánský předpis z roku 1752. Četlo se podle učebnice Josefa Pohla *Manuductio ad historiam ecclesiasticam*, profesor však neměl pouze vykládat po jednotlivých stoletích známou látku kompendia, nýbrž měl se rovněž zaměřovat na sporné otázky a dosud neprobádané oblasti, vyšetřovat je podle zákonů kritiky (*juxta leges criticae*) a snažit se dospět k určitým závěrům. Každý den měla být studentům v tomto duchu předložena krátká učená rozprava.<sup>103</sup> Přestože šlo o ideál, který zřejmě nebyl v praxi bezezbytku naplněn, přístup podporující kritické hodnocení historické látky nemohl mladého bohoslovce neovlivnit.

Není zcela jisté, nakolik se Dobrovský během prvního roku seznámil s biblistikou a nezbytnými nástroji její práce, pramennými jazyky. Jeho nadání však bylo nepřehlédnutelné: J. Stepling ho doporučil provinciálu Tovaryšstva a Dobrovský se tak po přísných zkouškách z filozofie navzdory svému nezvykle vysokému věku ocitl 9. října 1772 v brněnském noviciátu.<sup>104</sup> Později vzpomínal na motiv svého vstupu do řádu i mladistvé nadšení, které je provázelo, v listu Bandtkemu: „Mé nejezuitské smýšlení budete si moci vysvětlit z toho, že jsem u jezuitů v Brně strávil pouze jeden rok (1773). Ale tehdy jsem měl chuť jet do Indie jako misionář a jezuitou jsem se stal proto, abych viděl nový svět.“<sup>105</sup>

Jména mužů, pod jejichž vedením v Brně působil, zjistil M. Kaňák.<sup>106</sup> Péče o novice byla svěřena literárně činnému Františku Azzonimu, který zosobňoval Dobrovského mladický sen – po patnáct let působil tento pražský rodák jako kazatel v jihoamerickém Quitu a do vlasti

---

předmětů, které měl Dobrovský v prvním ročníku poslouchat, zjevně mýlí. V úvahu připadá ještě řečtina a hebrejšтина.

<sup>103</sup> *Vorschrift für das Studium theologicum (1752)*. Ed. H. ZSCHOKKE in: *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*, 15–25.

<sup>104</sup> F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben*, 10; srov. rovněž *Autobiografie Josefa Dobrovského*, 361.

<sup>105</sup> 13. března 1815. DB, 87; srov. i list Kopitarovi z 9. prosince 1810. DK, 178.

<sup>106</sup> M. KAŇÁK: *O studiích a učitelích Josefa Dobrovského*, 67. Konkrétní vliv jezuitských učitelů z noviciátu na Dobrovského neznáme. Vysoko hodnotil jejich zásluhy J. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského I*, 64, pozn. 7.

se vrátil obohacen zkušenostmi, jakých se dostalo jen málokterému z krajanů. Osud však nechtěl, aby se Dobrovský vydal v jeho stopách. V létě 1773 papež řád zrušil a ukončil tak po necelých jedenácti měsících jezuitskou epizodu jeho života.

Míra Dobrovského odstupu k řádu byla pochopena a vykládána různě. Poměry v noviciátu mohly svobodomyšlnému duchu těžko vyhovovat; každodenní povinnosti noviců vykonával s ironií, která budila rozruch.<sup>107</sup> V kontextu pozdějších událostí je ovšem zřejmé, že stanovisko, které prezentovaly některé práce, neodpovídá plně skutečnosti.<sup>108</sup> Dobrovský jako osvícenec musel zákonitě cítit nechuť k přetrvávající barokní atmosféře uvnitř řádu i temným stránkám jeho působení. Kritickému studentovi mohla sotva vyhovovat tuhá kázeň a těsné myšlenkové mantinely noviciátu. Na druhou stranu z Tovaryšstva vzešla řada vynikajících mužů, z nichž někteří stáli Dobrovskému blízko. Prameny ukazují, že Dobrovského vztah k řádu nebyl jednostranný a v pozdějších letech dokonce nabýval nostalgické příchuti.

Na podzim roku 1773 se Dobrovský vrátil do Prahy, aby tu dokončil bohoslovecké studium. Zrušení řádu se citelně dotklo i poměrů na teologické fakultě. Akademický rok 1773/4 proběhl ve znamení provizoria; 15. října byli ustanoveni prozatímní profesori, 4. května 1774 byl pak královně předložen studijní plán, který vypracoval osvícensky smýšlející opat břevnovsko-broumovský Štěpán Rautenstrauch, chráněnc Kresselův a Seibtův. Plán vstoupil v platnost 3. října, na počátku akademického roku 1774/5, kdy došlo rovněž k realizaci reformy prvního studijního ročníku.<sup>109</sup> Dobrovský tehdy nastupoval do třetího ročníku, jehož úplná reforma byla uskutečněna až v akademickém roce 1776/7, kdy z fakulty odcházel. Přesto

---

<sup>107</sup> F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben*, 10, v pozn.

<sup>108</sup> Srov. J. DOLANSKÝ: *Stopami buditelů*, 17: „S jezuity se tak mladý ‚exjezuita‘ navždycky rozešel. Na vlastní oči poznal za těch necelých jedenáct měsíců, co pobyl v brněnské koleji, praktiky tovaryšstva Koniášova. Ale i tato krátká doba mu stačila na to, aby na ně zanevřel.“ Přiměřeněji hodnotí Dobrovského vztah k řádu např. LOCHMAN, 29n, ale i MACHOVEC, 65n.

<sup>109</sup> H. ZSCHOKKE: *Die theologischen Studien*, 31nn.

měl možnost těžit ze změněných poměrů, především pokud jde o personální obsazení kateder. Ze staré fakulty nezůstal kámen na kameni: všichni jezuitští učitelé byli nuceni odejít, na jejich místa nastoupili světští kněží a příslušníci jiných řádů. Do čela fakulty byl roku 1773/4 jako direktor jmenován Rautenstrauch, protože však brzy odešel do Vídně, řídil pražskou teologii její formální prodirektor, Rautenstrauchův řádový spolubratr Jakub Chmel. Děkanem, který však neměl kromě hospodářského chodu fakulty v podstatě žádný vliv, byl zprvu vyšehradský kanovník Karel Čížek (1774), po něm strahovský převor Kandid Sätbler (1775/6) a nakonec dominikánský dogmatik Gottfried Beck (1777).

Rautenstrauchovi, jenž se již dříve dostal do ostrého sporu s konzervativním pražským arcibiskupem hr. Příchovským, bylo po S. von Stockovi svěřeno teologické školství a jeho reforma ve všech dědičných zemích.<sup>110</sup> Výchova bohoslovců měla být napříště taková, aby jako kněží v ničem nezaostávali za nároky doby. Tomu odpovídalo přeskupení dosavadních kateder a zavedení nových. Od roku 1774 tak existovala katedra všeobecných křesťanských náboženských a církevních dějin, katedra patristiky a patrologie, katedra spojených studií Starého zákona, pod níž spadala výuka hebrejštiny, orientálních jazyků, hebrejských starožitností, úvodu do božských knih Starého zákona a starozákonní exegeze, analogicky organizovaná katedra spojených studií Nového zákona, katedra dogmatiky, katedra kontroverze, katedra morální teologie a katedra liturgiky.

Patrologii a dějiny teologické literatury přednášel roku 1774/5 Christian Marquisio, od roku 1776 pak benediktin Bonifác Schleichert, který ze svých lekcí postupně sestavoval potřebné učební texty. Církevní dějiny učil světský kněz Johann Baptista Schmidt (podle Bertiho příručky *Historia ecclesiastica*), hebrejštinu roku 1774 ještě L. Tirsch, po něm benediktin Jeroným Frida, orientální jazyky roku 1774 soukromě augustinián eremita Eustach Dvořák, po něm v nepravidelných přednáškách světský kněz Franz Ullmann, který obstaral i ostatní kurzy starozákonní

---

<sup>110</sup> Srov. WINTER, 90–97.

katedry. Skripturistice (výkladu Nového zákona) se zprvu věnoval křížovník Franz Pittroff, řečtině roku 1774 Samuel Mende, po něm Christoph Fischer, který později přednášel i úvod do Nového zákona a novozákonní exegezi. Dogmatika byla vykládána dvěma profesory, augustinianem poustevníkem Hilariem Robkem a dominikánem Kajetánem Haffeneckerem. Polemickou teologii učil v první půli roku 1774 Jordan Simon, po něm Apolinář Polák (od roku 1775 se neučila), oba augustináni poustevníci. Morální teologie se ujal strahovský premonstrát Ambrož Schmidt, který již dříve pro tuto disciplínu vypracoval učebnici. Konečně liturgiku přednášel roku 1774 pražský farář Jan Zatočil von Löwenburg.<sup>111</sup>

Učitelství sbor – jehož členové museli být srozuměni s nastoleným kurzem, ne všichni však sdíleli pokročilejší osvícenské postoje Rautenstrauchova kruhu – byl na poměry doby bezesporu kvalitní: z uvedených teologů ve svém oboru publikovali Robek, Schleichert, Beck, A. Schmidt, J. B. Schmidt, Pittroff, Fischer, Frida, Simon a Tirsch. Změnilo se však nejen obsazení kateder a struktura studia, ale i jeho povaha. Nadále sice trvala povinnost profesorského sboru každoročně odpřísáhnout hájení neposkvrněného početí Panny Marie, z nového studijního řádu však naplno dýchalo osvícenství. Předměty teologického kompendia měly být přednášeny pragmaticky, tj. s ohledem na praktické využití v duchovenské správě. Spekulativní složka byla úmyslně potlačena, ke slovu přišly metody zdomácnělé v protestantské teologii.

Duch reforem dobře ukazuje Rautenstrauchův nárys výuky dogmatické teologie, jenž byl realizován roku 1776. Dogmatika podle něj není ničím jiným než vědeckým systémem článků víry, které jinak leží roztroušeně v Písmu svatém a ústní tradici. Bohoslovec musí pochopit jejich celkovou souvislost a přehlédnout je jediným pohledem. Dosud běžné rozčleňování dogmatické látky do osmi traktátů je proto nevhodné; celý obsah dogmatiky má být přednášen systematicky tak, aby vždy předcházelo to, čeho znalost je v dalším předpokládána. „Pravá podstata metody spočívá

---

<sup>111</sup> Obsazení kateder seznamená M. MILLAUER: *Geschichte der Theologischen Fakultät an der k. k. Karl-Ferdinandschen Prager Universität* IV, 194–208.

v tom, že z prvních pravd jsou vždy vyvozovány druhé a z nich opět další, stejně jako řetěz, jehož články jsou do sebe vzájemně bez přerušení zavěšeny, takže výsledné věty získávají z předchozích jasnost a sílu.“<sup>112</sup> Měl být učiněn konec teologickým školám a jejich vzájemnému soupeření. Rautenstrauch tvrdí, že „je nešvarem, je-li dogmatika nazývána a upravována *podle názoru sv. Augustina, Tomáše, Scota* atd. Dogmatika je vědeckým systémem *článků víry Ježíše Krista*; proto tedy musí být přednášena *podle názoru Ježíše Krista*. Učení, jež teologické školy vybírají a přijímají ze svých zakladatelů, od nichž odvozují svá jména, jsou vedlejšími věcmi, podle kterých teologie nemá být nazývána, ani z nich nemá být činěna podstata, jak se bohužel často děje. Neboť dogmata *víry* jsou přednášena jen krátce a povrchně, *otázky a scholastické nauky* však – obzvláště ty, které odlišují jednu teologickou sektu, např. augustiniánskou od tomistické, či tuto od skotistické – s úžasnou obšírností a osvětlováním i těch nejmenších okolností, takže se zdá, jakoby učitelům leželo více na srdci získání mnoha stoupenců pro svoji sektu, než vzdělání pravých teologů.“<sup>113</sup> Stranou měly být ponechány všechny školské otázky, které nepřinášejí žádný praktický užitek. Ty, jež jsou užitečné pro osvětlení článků víry, pak měly být vykládány historicky a látka podávána tak, aby náboženské pravdy působily nejen na rozum, ale především na srdce posluchačů. Jedině tak mohou být pramenem pravé mravnosti a podnětem k ctnosti, čímž se křesťanství stane činným a náboženství neobyčejně získá.

Dobrovský reformu teologického studia přivítal a hodnotil ji jednoznačně kladně.<sup>114</sup> Z nového studijního programu se však do popředí jeho zájmu nedostala dogmatika, nýbrž upravené studium biblické teologie. Přestože základy ke kritice Písma položil již v 17. století katolík Richard Simon, aby podkopal protestantský princip *sola scriptura*, na katolické půdě jeho přístup nezdolal. Až do poloviny 18. století spočívalo

---

<sup>112</sup> [F. S. RAUTENSTRAUCH:] *Anleitung und Grundriß zur Systematischen dogmatischen Theologie*, 5.

<sup>113</sup> *Tamtéž*, 5n.

<sup>114</sup> Srov. BL I, 4. Ve svém literárním časopise přetiskl Dobrovský také Rautenstrauchův citovaný *Úvod* (I, 32–41) i rozvržení dogmatické látky (*Systema theologiae dogmaticae*) (II, 98–130).

těžisko vědecké práce katolických teologů ve spekulativní teologii a církevním právu, zatímco Písmu byla věnována minimální pozornost. Teprve od čtyřicátých let můžeme pozorovat pozvolný obrat, který se nedál bez vlivu rozvoje biblické vědy v protestantském světě. Roku 1771 vyšla první část Semlerova čtyřsvazkového díla *Pojednání o svobodném zkoumání kánonu*, jež znamenalo poslední krok k vrcholu protestantské osvícenské kritiky.<sup>115</sup> Hermeneutika Starého a Nového zákona, pod níž se rozuměla kritická práce s biblickým textem za použití všech nástrojů, které badatelé skýtala soudobá filologie a historiografie, pronikla v této době také do katolických zemí a v osvícenském prostředí si rázem získala prestiž. Všeobecná únava z nepřehledné spleti teologických výkladů, které se po staletí vršily na vlastní pramen zjevení, znechucení absurdními hračkami, k nimž se ve své úpadkové formě uchýlovala spekulativa, touha po jednoduchém, prakticky zaměřeném a průzračně čistém náboženství – to vše nalézají vyjádření ve snaze strhnout starou stavbu a obnažit základy: katolické osvícenství se obrací k Bibli. Z celkového počtu 1573 jezuitských knih, jež v Čechách zaznamenal Pelcl, bylo výkladu Písma věnováno dvacet.<sup>116</sup> Nyní se situace mění: spekulativní teologie, asketika i agresivní kontroverze upadají v nemilost, stoupá hvězda pragmaticky pojatých církevních dějin, nově konstituované pastorálky a biblistiky. Je proto celkem přirozené, že si Dobrovský z teologického kompendia vybral právě biblickou vědu, která musela ostatně nejlépe vyhovovat jeho založení. Vycházel přitom z přesvědčení, jež o řadu let později vyjádřil v dopise Bandtkemu: „Člověk může být opravdu zbožný, t. j. křesťansky smýšlející, a přece zůstat přísným kritikem v historickém oboru.“<sup>117</sup>

Biblistika Dobrovskému nabízela ideální možnost plodného spojení filologického talentu, vrozeného kriticizmu a zájmu o náboženské otázky.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> K vývoji kritické biblistiky H. Graf REVENTLOW: *Wurzeln der moderne Bibelkritik*, 47–63; J. D. WOODBRIDGE: *German Responses to the Biblical Critic Richard Simon*, 65–87. Srov. rovněž K. WERNER: *Geschichte der katholischen Theologie*, 135–138, 273–275.

<sup>116</sup> F. M. PELCL: *Böhmische, mährische und schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten*, III.

<sup>117</sup> DB, 171.

<sup>118</sup> Jak bylo řečeno, poměr jednotlivých motivů není zcela zřejmý. Podle Theodora Frankla byl Dobrovský „především teologem a studoval semitské jazyky jen proto, že myslel, že tím



Průzkum dosud nevydané pozůstalosti ukázal, že se nevěnoval pouze textové kritice, ale i exegezi.<sup>119</sup> Učil se u Tirsche, Fridy, Ullmanna a Fischera, jejich vliv však nelze přeceňovat. Samostatnost a vyspělost mladého adepta vědy se projevila i v tom, že mu možnosti, které skýtal pražské univerzitní lavice, záhy přestaly postačovat. Větší význam mělo pro Dobrovského samostudium a učitelé stojící mimo univerzitu, mezi nimi především pavlánský orientalista a později rovněž slavista Fortunát Durych.<sup>120</sup> Náskok protestantské biblistiky způsobil, že se Dobrovský při svém studiu musel ohlížet do nekatolických částí Říše, kde tehdy zářily hvězdy novozákoníka J. A. Ernestiho a starozákoníka J. D. Michaelise. Nepřímo se stal jejich žákem.<sup>121</sup> Zvlášť silný byl vliv Michaelisův,<sup>122</sup> k němuž se Dobrovský obrátil ještě na fakultě. 22. srpna, nejspíš roku 1776, psal slavnému orientalistovi: „Jaké štěstí pro žáka, má-li učitele, jenž chce být svým žákům užitečným. Přál jsem si to sice, hledal nějakého příznivce, který by mne podporoval, ale nenašel žádného. Neboť zde ještě neexistuje žádný podporovatel orientální literatury. Ale přece bych chtěl být Vaším žákem, dovolu mi tuto čest, i když nemohu být Vaším posluchačem.“<sup>123</sup>

Z dalšího listu je patrné, že Dobrovský byl již tehdy plně zaujat svou vědeckou prací a formální dokončení teologického studia považoval pouze za povinnost, která ho odvádí od zamilovaného bádání. Zřejmě doufal, že se s přispěním vlivných příznivců dostane k Michaelisovi do Göttingen. 2. října píše: „Mám ještě naději, že se stanu Vaším žákem. Očekávám jen pana preláta Rautenstraucha z Vídně, který u dvora něco zmůže a sám je příznivcem věd vůbec.“<sup>124</sup> To se, jak víme, Dobrovskému nepodařilo. V

---

poslouží teologii.“ Viz T. FRANKL: *Dobrovský als Orientalist und sein Weg zur Slavistik*, 212n. Tento názor vychází z Palackého a pouze o jeho svědectví se může opřít.

<sup>119</sup> S. SEGERT: *Das hebraistische Werk von Joseph Dobrovský*, 77. Hebraistické příspěvky Dobrovského mají být v dohledné době vydány; srov. týž: *Hebraistický odkaz J. Dobrovského*, 307.

<sup>120</sup> S. SEGERT: *Das hebraistische Werk von Joseph Dobrovský*, 73.

<sup>121</sup> Srov. M. KAŇÁK: *Dobrovského příspěvek ke studiu novozákonního textu*, 19–22.

<sup>122</sup> W. SCHAMSCHULA (*Die Anfänge der tschechischen Erneuerung und das deutsche Geistesleben*, 110) dokonce Michaelisovu učitelskému vlivu přičítá otevřenost, s níž bude Dobrovský později přistupovat k Schlözerově historické metodě. Srov. i Z. SVOBODOVÁ: *Dobrovský a německá filologie*, 11–15.

<sup>123</sup> H. KUNSTMANN (ed.): *Tři dopisy Josefa Dobrovského Joh. Dav. Michaelisovi*, 429.

<sup>124</sup> *Tamtéž*, 434.

biblistické práci však pokračoval, a to i v době, kdy se jeho vědecký obzor významně rozšířil a do popředí stále zřetelněji vystupovaly slavistické zájmy. O tom svědčí například Dobrovského příspěvní ke druhému kritickému vydání Nového Zákona, jež pořídil v letech 1796 a 1806 slavný J. J. Griesbach.<sup>125</sup>

Z učitelů pražské teologické fakulty zanechal v Dobrovském prokazatelně dojem křižovník Franz Christian Pittroff, který roku 1776 stanul v čele nově založené katedry pastorální teologie, pod níž spadala homiletika, liturgika a vůbec předměty související s praktickým výkonem duchovenského povolání. Časem se poměr učitele a žáka posunul do roviny vzájemné úcty duševně spřízněných učenců.<sup>126</sup> Ze snad rozsáhlejší korespondence se bohužel dochoval jediný list Pittroffa Dobrovskému, navíc v nepatrném fragmentu. Profesor v něm žádá Dobrovského o doporučení excelenci (hr. Nosticovi) a ujišťuje ho svou oddaností a úctou.<sup>127</sup> O povaze Dobrovského vztahu k Pittroffovi svědčí skutečnost, že odmítnul recenzovat 2. a 3. svazek jeho učebnice německé pastorálky, protože „jako žák, který svého bývalého nejdůstojnějšího učitele ctí, nemá tu žádný hlas.“ Spokojil se tak s odkazem na kladný posudek erfurtského recenzenta.<sup>128</sup> Později s radostí kvitoval, když Pittroff za svou pastorálku od královny obdržel zlatou medaili<sup>129</sup> a odvolával se na Pittroffovo příznivé posouzení *Böhmische Litteratur* jako na úsudek muže, „jemuž nelze připisovat žádnou stranickost.“<sup>130</sup>

<sup>125</sup> O Dobrovském jako odborném biblistovi J. VAJS: *Dobrovský a biblická kritika*, 358–370 a především B. RYBA: *Josef Dobrovský jako textový kritik*, 197–226. Již do oblasti dějin české literatury spadá Dobrovského zájem o vznik české Bible a její vývoj; i na tomto poli si získal vynikající zásluhy. Viz F. M. BARTOŠ: *Dobrovský a staročeská bible*, 169–182; V. KYAS: *Dobrovského třídění českých biblických rukopisů ve světle pramenů*, 227–300; týž: *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*, 116–118.

<sup>126</sup> Pittroff byl rovněž přívržencem reformního proudu (stejně jako Dobrovský figuruje v *Österreichische Biedermanns-Chronik*, 160n); byl to on, kdo roku 1778 z pověření J. Chmela vypracoval dobrozdání o usneseníh Utrechtské synody, které vyznělo zcela ve prospěch jejich pravověrnosti (o tom WINTER, 116). S Dobrovským později spolupracoval i vědecky, jak plyne z DH, 140.

<sup>127</sup> Pittroff Dobrovskému. 2. července 1786. LA PNP, f.: Josef Dobrovský.

<sup>128</sup> BL IV, 318.

<sup>129</sup> BML III, 200n.

<sup>130</sup> *Antwort auf die Revision der böhmischen Litteratur*, 28.

Již během studia přijal Dobrovský nižší svěcení: 10. června 1775 mu v kapli sv. Václava Svatovítské katedrály udělil auxiliární biskup Jan Ondřej Kaiser svěcení na první tonzuru a čtyři nižší řády, 3. března jej arcibiskup hr. Příchovský ve své kapli vysvětil na subdiakona a 20. září téhož roku na diakona. Všichni jáhni, kteří byli svěceni spolu s Dobrovským, dosáhli však ještě roku 1777 kněžství, jen Dobrovský byl vysvěcen na kněze až roku 1786.<sup>131</sup> O možných důvodech tohoto mimořádného odkladu, který tvoří jeden z nedostatečně vyjasněných momentů Dobrovského života, bude ještě řeč.

Roku 1777 Dobrovský úspěšně završil své formální teologické vzdělání<sup>132</sup> a vydal se – jako pouhý jáhen – do praktického života. Na Steplingovo doporučení byl přijat jako domácí učitel do domu hrabat Nosticů, kde si i nadále oblíboval především orientální jazyky a hermeneutiku.<sup>133</sup> Zde také započal své první literární zápasy, které mu měly přinést věhlas, ale i nepřátele a řadu trpkostí. Povahové rysy mladého učenice jsou v této době již pevně ustáleny. Postupem času bude ostří kriticismu, jenž tak snadno přecházel v štiplavou ironii, poněkud obrušováno a více se projeví i skrytá, citová stránka Dobrovského osobnosti. Základní přijaté principy nicméně zůstanou nezměněny: „Má hlavní zásada je: nebojovat nikdy autoritou, nýbrž důvody, a ne dříve, dokud se člověk ve svém oboru pořádně neporozhlédl.“<sup>134</sup> Tímto pravidlem mládí se bude Dobrovský řídit až do smrti.

Do šlechtických služeb odcházel vybaven vynikající znalostí klasických i orientálních jazyků, přehledem o scholastické filozofické

---

<sup>131</sup> NA, APA, inv. č. 1228, sign. B 4/3.

<sup>132</sup> Srov. vysvědčení, které Dobrovskému 11. prosince 1786 (tedy zřejmě v souvislosti s kněžským svěcením v Hradci Králové) vystavil na jeho žádost tehdejší prodirektor teologické fakulty Kosmas Schmalfluss. Dobrovský, „Ungarus Germetensis“, měl podle něj v pěti letech (udáno chybně rozmezí 1773–1777, prvním ročníkem Dobrovský prošel již v akademickém roce 1771/1772) řádně absolvovat církevní dějiny, posvátné řečnictví, hebrejštinu, řečtinu, kontroverzi, výklad Písem, dogmatiku (teologické výklady) a morálku; svědomitě navštěvoval přednášky a své učitele vrchovatě uspokojil. LA PNP, f.: Josef Dobrovský. *Fakulta theologická Dobrovskému*. – Jak zjistil Z. ŠIMEČEK (*Známý – neznámý pramen k životopisu J. Dobrovského*, 176), roku 1779 se Dobrovský na univerzitu ještě jednou vrátil, aby tu studoval právo.

<sup>133</sup> *Autobiografie Josefa Dobrovského*, 362.

<sup>134</sup> Ungarovi 14. – 18. června 1778. Ed. J. L. FISCHER: *Z korespondence Dobrovského*, 158.

tradici i myšlenkových zápasech nedávných let, dobrou znalostí všech disciplín teologického kompendia i čerstvých proudů, které byly na poli bohosloví v protestantské Evropě raženy pod názvem „nové vědy“ – neologie. Znal a měl rád přírodovědu, ovládal matematiku, přestože mu později připadala jako „maso bez šťávy“.<sup>135</sup> Věděl jak vypadá barokní zbožnost i jansenismem ovlivněné katolictví. Muratoriho výrok, že „hrdý rozum, hrdá přirozenost člověka hledí se jak v myšlení, tak v jednání vyhnout jakémukoliv cizímu panství a chce uznávat jedině své vlastní“,<sup>136</sup> hodí se na mladého Dobrovského dokonale.

Přestože sdílel některé zednářské ideály, které byly vlastní celému osvícenství, nebyl zřejmě – ani nyní, ani později – svobodným zednářem. Názor o Dobrovského příslušnosti k zednářské lóži se zásluhou Karla Šmídka rozšířil od počátku sedmdesátých let 19. století a pevně zakořenil především díky Brandlově monografii. Masaryk Dobrovského zednářství použil jako důležitý argument pro potvrzení svých představ o Dobrovského myšlenkové orientaci<sup>137</sup> a až do výzkumů J. Volfa se téměř neobjevil hlas, který by si dovolil tento názor zpochybnit.<sup>138</sup> Sami zednáři měli málo důvodů připravovat se o jednoho ze svých nejčestnějších členů a Dobrovského osobnost působila dojmem, který s kladně pochopeným zednářstvím dokonale korespondoval: „Dobrovský v sobě koncentroval všechny ctnosti osvícence a zároveň obrozence, zkrátka všestranně zapadal do schématu, že by mohl být svobodným zednářem, protože když už ne on, tak kdo...“<sup>139</sup> Josef Volf ovšem zjistil, že přesvědčení o Dobrovského zednářství stojí pouze na několika vratkých indiciích a nemůže být jednoznačně potvrzeno.<sup>140</sup> Řada skutečností naopak svědčí pro to, že Dobrovský zednářem nebyl: listy, které mu v letech 1791/2 adresoval přítel z dob olomouckého pobytu J. V. Monse, hovoří o zednářích vysloveně

<sup>135</sup> Helfertovi 18. března 1784. DH, 102.

<sup>136</sup> L. A. MURATORI: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio libri tres*, 106.

<sup>137</sup> T. G. MASARYK: *Česká otázka*, 17; srov. týž: *Světová revoluce*, 593.

<sup>138</sup> Za pouhou neprokázanou možnost jej v opozici vůči Masarykovi pokládali Pekař s Hofmanem. J. PEKAŘ v ČČH 18/1912 (nyní in: *Spor o smysl českých dějin 1859–1938*, 319); L. K. HOFMAN: *Dobrovský o české reformaci*, 170.

<sup>139</sup> J. ČECHUROVÁ: *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, 255.

<sup>140</sup> J. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského I*, 74–89.

urážlivě, což si lze jen těžko představit, kdyby měl jejich autor sebemenší tušení, že Dobrovský je členem lóže či zednářským sympatizantem.<sup>141</sup> A je sotva možné, že by nikdo z Dobrovského blízkých neměl o jeho zednářství ponětí,<sup>142</sup> zatímco u dvora by tato skutečnost platila za veřejné tajemství a byla důvodem k permanentnímu zabraňování v přístupu ke státním úřadům.<sup>143</sup>

### III. 4. První zápasy

Na literární půdě vstoupil Dobrovský roku 1777 anonymním příspěvkem o pražských hebrejských rukopisech, který mu v Göttingen otisknul slavný Michaelis. Ten o rok později jméno mladého vědce zveřejnil a při té příležitosti složil poklonu pražským univerzitním poměrům.<sup>144</sup> Další Dobrovského práce však nevzbudily pouze kladný ohlas. Volba témat i osobitý styl způsobily, že se k němu s nevolí obrátily zraky hierarchie i potrefených kolegů. Dobrovský nikdy nebyl typem tichého kabinetního učenice a polemiky, do nichž v mládí ochotně vstupoval,<sup>145</sup> přerůstaly nezdědka rovinnu učeného sporu: „rád ironisoval, ba občas i lidsky zesměšňoval zastánce opačného mínění; nedůvěru k autoritám spojoval s autoritativností vlastního tónu; jako hromadu starého rumu odbýval starší skurilní učenost a s tváří objevitele předváděl vlastní pozorování i nálezy,

---

<sup>141</sup> Otisknul je J. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského II*, 37–61.

<sup>142</sup> Stejně výmluvný je i dopis, který Dobrovskému zaslal 24. června 1789 Pelcl (viz BRANDL, 60) a v němž ho zpravuje o volbě hr. Lažanského prezidentem pražské učené společnosti. V tomto smyslu jej pochopil i prozednářsky zaujatý S. ŠULC (*Josef Dobrovský*, 16), kupodivu však nikoliv J. Haubelt, který navzdory znění listu Dobrovského zednářství připouští. Viz H. KISCHKE – H. AUDICZ – J. HAUBELT: *Svobodní zednáři*, 59. – Dále srov. list Helfertovi z 1. ledna 1786 (DH, 162n).

<sup>143</sup> Přesto přesvědčení o Dobrovského zednářství z literatury nevymizelo. Srov. např. J. JOHANIDES: *František Martin Pelcl*, 226 („Dobrovský měl ovšem zednářskou minulost a nijak se tím netajil.“); naposledy M. HLAVAČKA: *Josef Dobrovský a jeho doba aneb proměny doby a Dobrovského limity*, 28. Proti Dobrovského členství v lóži se naopak nedávno vyslovil P. BĚLINA: *Já jinak myslím než ostatní*, 3.

<sup>144</sup> J. DOBROVSKÝ: *Antwort auf die Revision*, 30.

<sup>145</sup> V životě Dobrovského hrálo významnou roli to, co Milan Machovec (MACHOVEC, 77) výstižně pojmenoval „ideou veřejného zápasu“.

keré činil sice nesoustavně, ale nepřetržitě jako ten, kdo tvoří z přebytku sil.“<sup>146</sup>

Tento soud Arne Nováka, z něhož je bezpečně cítit autorův odstup, je snad podmíněn Novákovým vztahem k osvícenství,<sup>147</sup> není však zcela nepřipadný. Mladý Dobrovský skutečně disponoval výjimečnou schopností dělat si nepřátele a projevoval jen málo nezbytného společenského taktu. I překladatel Ossiana M. Denis, který se stýkal s vídeňským osvícenským kroužkem kolem opata Rautenstraucha a byl Dobrovskému přátelsky nakloněn, radil mu k větší zdrženlivosti: „Slyšel jsem a četl, že jste si svými spisy způsobil mrzutost. Jste živý a nadšený; ale oheň s roky vyhasne a pak by si člověk přál, aby byl na počátku své životní dráhy projevil více umírněnosti... Člověk může, ano občas má poukázat na cizí chyby; ale úmyslné vyhledávání a strhávání získá pravdě málo nebo nic, spisovatel zpochybní svůj charakter a udělá si nepřátele, kteří krátký život přinejmenším neosladí.“<sup>148</sup>

Přirozený temperament však neumožnil, aby si Dobrovský vzal Denisova slova k srdci. Trval na tom, že mu jde jediné o pravdu.<sup>149</sup> Možnost otevřené diskuze, která by nebyla zatížena projevy povinné úcty ani jakýmikoliv společenskými či náboženskými ohledy, považoval za základní předpoklad procesu osvícení. Proto si jako devízu svého literárního časopisu zvolil citát z Cicerona: „Ať každý brání, co si myslí, vždyť úsudky jsou svobodné.“<sup>150</sup> I v nepříjemném sporu s Ungarem o vydání Balbínových *Učených Čech* zdůrazňoval, že mu záleží pouze na omylech, nikoliv na osobě autora.<sup>151</sup> Přesto vyvolávaly jeho projevy

---

<sup>146</sup> A. NOVÁK: *Josef Dobrovský*, 20.

<sup>147</sup> Srov. R. AUTY: *Changing Views on the Role of Dobrovský in the Czech National Revival*, 21.

<sup>148</sup> List z 25. září 1780. Ed. W. SCHAMSCHULA: *Drei unveröffentlichte Briefe von Michael Denis an Josef Dobrovský*, 329.

<sup>149</sup> BML I, 5. „Mým hlavním cílem je říkat bez ostychu pravdu, pouhou, holou, nepřikrášlenou pravdu.“

<sup>150</sup> Heslo opakoval v různých souvislostech vícekrát, což svědčí o zásadní důležitosti, kterou mu přikládal. Srov. DC 170; J. DOBROVSKÝ: *Über den Cölibat*, 40.

<sup>151</sup> Spor s Ungarem je hodnocen nejednoznačně: Do nelichotivého světla Dobrovského staví V. FLAJŠHANS: *Počátky literární činnosti Josefa Dobrovského*, 18nn. F. M. Bartoš v komentáři k vzájemné korespondenci, kterou vydal J. L. FISCHER (v ČNM 103/1929, 160nn), naopak Dobrovského hájí s poukazem na ušlechtilou snahu pomoci slabšímu. Ve prospěch obou

podrážděné reakce. Nešlo přitom jen o provokující otevřenost, s níž Dobrovský vynášel své kritické soudy. Některá badatelská témata si volil se zjevným ohledem na úkoly, které osvícenci považovali za klíčové, – především na rozrušení pověr barokní zbožnosti. Zákonitě se tak dostával do konfliktu se stále vlivnou konzervativní stranou uvnitř církve, jež reformám nepřála. Pověsti neortodoxního rozumáře, kterou si tímto způsobem získal v samotných počátcích své kariéry, se již nikdy nezabavil.<sup>152</sup>

Poprvé vzbudil Dobrovský nelibost církevní hierarchie, když otisknul a kritickým komentářem opatřil latinský zlomek evangelia Markova (1778), který byl dlouho považován za evangelistův autograf, a po pracích starších autorů<sup>153</sup> znovu přesvědčivě ukázal, že památka pochází teprve ze 6. století. Jak vyplývá z článku, jenž Dobrovský na samém sklonku svého života uveřejnil v Hormayrově *Archivu*, byl kvůli publikaci předvolán generálním vikářem Tvrdým a arcibiskupovým jménem dotázán, co ho k vydání a zpochybnění věrohodnosti památky vedlo. Odpověděl, že tak učinil proto, aby dokázal, že pražský fragment nebyl zničen zběsilostí husitů, jak soudil německý historik J. P. Ludewig, ale dochoval se až do současnosti. Na svou obranu rovněž uvedl, že sv. Marek psal řecky a nikoliv latinsky, jak je uznáváno všemi katolickými profesory, a nemohl být tedy jeho pisatelem. Památku navíc vydal se svolením bývalého místoředitele teologické fakulty a císařsko-královského cenzora Jakuba

---

zúčastněných hovoří fakt, že se pře nakonec skončila smírem. O vnějších okolnostech sporu naposledy M. WIRTZ: *Josef Dobrovský und die Literatur*, 29–46.

<sup>152</sup> Ještě roku 1825 píše o Dobrovském K. G. Hermann: „Díky své hluboké, vícero publikacemi projevené učenosti, mnohonásobným, pobytem v cizích zemích nasbíraným znalostem a životním zkušenostem, a také díky vynikajícím vlastnostem rozumu a srdce těší se tam [sc. v Lužici, kde tou dobou pracoval na lužickosrbské mluvnici – J. T.] velkému kreditu, vyjma římské kurie a duchovního kléru, u nichž má pověst kacíře.“ Ed. V. JAGIĆ: *Neue Briefe von Dobrowsky, Kopitar und Andern Süd- und Westslaven*, 637.

<sup>153</sup> Líčení u BRANDLA, 12n (který v tom následuje Palackého), působí dojmem, jakoby prohlédnutí zbožné legendy bylo Dobrovského objevem. Že se jedná o památku mnohem pozdější, poznal však již v 17. století G. Fontanini a po něm k témuž závěru dospěli další badatelé. O tom B. RYBA in: *Fragmentum Pragense Euangelii S. Marci vulgo autographi*, 6–10; srov. J. DOBROVSKÝ: *tamtéž*, 45–46.

Chmela.<sup>154</sup> Generální vikář se s Dobrovského odpovědí plně spokojil a zdá se, že další následky pro něj událost neměla.<sup>155</sup>

M. Krbec, který na vysvětlující článek upozornil, v něm viděl především pokus Dobrovského zdůraznit vlastní národnostní cítění. K tomu ho měla vést snaha očistit se před příslušníky mladší romantické generace, která mu nepřestávala předhazovat národní vlažnost.<sup>156</sup> Otázkou ovšem je, zda Dobrovský po třiceti letech udal skutečný důvod svého vystoupení. Dnes již asi těžko rozhodneme, zda víc působila touha rehabilitovat v očích veřejnosti husitské předky nebo rozbít starou církevní legendu a zasadit tak citelnou ránu konzervativní straně. Boření mýtů nicméně patřilo k oblíbeným osvícenským disciplínám a v kontextu Dobrovského prvních zápasů se nelze zbavit dojmu, že moment provokace tu sehrál svoji roli. Jako provokace byla také edice mezi odpůrci pochopena. V každém případě si Dobrovský musel být vědom, že vědecky nepřináší v podstatě nic nového a kritická příloha jeho vydání bude mít pouze ten efekt, že vyvolá bouři a středověkou smyšlenku definitivně pohrbí. Aktuálnost takového úkolu se mu mohla zdát sama o sobě dostatečným důvodem. Pominout ovšem nelze ani podnět F. M. Pelcla, který právě v té době pracoval na své monografii o Karlu IV.<sup>157</sup>

Markem potíže mladého vědce neskončily. Negativní reakci ze strany konzervativních kruhů vyvolalo i první číslo jeho časopisu, jenž měl podat přehled literární produkce za rok 1779.<sup>158</sup> Ve skutečnosti nezůstalo u strohých bibliografických informací: v rozporu s proklamovaným plánem

<sup>154</sup> Benediktin Chmel smýšlel osvícensky a byl pravou rukou opata Rautenstraucha (srov. WINTER, 116). Již v tomto prvním sporu nešlo tak pouze o Dobrovského, ale zároveň o střet dvou zneprátených stran, z nichž jedné stál v čele Rautenstrauch, druhé arcibiskup hrabě Příchovský, podněcovaný exjezuitou B. Stöberem. Mezi Rautenstrauchem a Příchovským existovalo ostatně staré nepřátelství, jen zdánlivě zahlazené raketovým vzestupem prvního protagonisty (o Rautenstrauchovi i konfliktu A. JESINGER in: *Sudetendeutsche Lebensbilder* II, 203–208).

<sup>155</sup> *Einige Worte über eine wohl- oder übelgemeinte Anmerkung des Herrn Bibliothekars Richter zu Olmütz*, 649.

<sup>156</sup> M. KRBEČ: *Nové objevy rukopisných prací Josefa Dobrovského*, 167n; srov. týž: *Josef Dobrovský und Josef von Hormayr*, 146.

<sup>157</sup> „Na jeho [sc. Pelcovo – J. T.] povzbuzení a s jeho přispěním k vydání ujal jsem se této práce. Chtěl se totiž dobře zasloužit nejen o samotnou historii, ale i o posvátnou kritiku.“ J. DOBROVSKÝ: *Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci vulgo autographi*, 48, pozn. \*\*.

<sup>158</sup> Nejdůkladnější rozbor a zhodnocení celého časopisu podal J. HANUŠ: *Dobrovského časopisy*, 373–493.



se Dobrovský nevyhnul hodnocení knih ani aktuálních událostí vědeckého a náboženského života a časopisu využil jako média ke kritice zpátečnických sil a k podpoře a propagaci osvícenských myšlenek. Již známá úvodní věta, v níž Dobrovský glorifikuje současnou dobu, kdy byly temnoty mozku zahrnány září osvětlení daleko za horizont, dávala zřetelně vytušit ideový profil časopisu i jeho cíl.<sup>159</sup> V duchu katolického osvícenství jsou psány i ostatní příspěvky. Dobrovský vítá překlad Muratoriho *Pravé pobožnosti*, kritizuje však, že překladatel vypustil ve 23. kapitole pochybovačnou poznámku o falešných relikviích.<sup>160</sup> Pochvaluje si vydání „první laciné a pohodlné katolické české příruční Bible“, která vyšla zásluhou Procházky roku 1778, a potěšeně kvituje připojený arcibiskupský list, v němž je četba Bible lidu nejen povolena, ale slovy sv. Chrysostoma i doporučena.<sup>161</sup> Spis s názvem *Památka velkého vítězství, jehož katolické náboženství dobylo nepřemoženou mlčenlivostí sv. Jana Nepomuckého* odbývá s tím, že kniha patří ke kronikám světecké úcty a ne mezi náboženské dějiny.<sup>162</sup> Zmiňuje smrt olomouckého tomistického profesora J. G. Reidingera a zdůrazňuje jeho vášnivou disputaci s jezuitou.<sup>163</sup> Všimá si obsazení reformovaných teologických fakult v Praze i Brně a registruje spisy profesorů.<sup>164</sup>

V pochvalné recenzi Mayerova přírodovědeckého příspěvku ve čtvrtém svazku *Abhandlungen* podněcuje bohoslovce k zájmu o přírodu: „Bylo by záhodno, aby zejména mladí duchovní, dokud jsou na univerzitě, využili tak vhodné příležitosti ku prospěchu a osvojili si některé znalosti v přírodních dějinách. Tito pánové jsou rozneseni takřka do všech koutů země, kde za svým povoláním prochodí hory doly. Jak by si nemohli získat vzácné potěšení, kdyby jen obrátili pozorný pohled na to, po čem často nevědomky šlapou nohama. Kniha přírody předčí všechny školní teologické

---

<sup>159</sup> BL I, 4. Pasáž byla mnohokrát citována i parafrázována. Z novějších interpretací srov. např. výklad J. FIALY (*Temno, doba Koniášova*, 220), který je však plně podřízen základní intenci Fialovy práce a ve své formulaci nepostihuje skutečný stav věci: Dobrovský se tu nestaví jen proti rekatolizaci či „nadvládě římské církve v duchovním životě vůbec“, ale proti veškeré hlouposti, tmářství, pověře a netoleranci (tedy i protestantské).

<sup>160</sup> BL II, 162n.

<sup>161</sup> *Tamtéž*, 163.

<sup>162</sup> *Tamtéž*, 169.

<sup>163</sup> *Tamtéž* III, 196.

<sup>164</sup> *Tamtéž* I, 13–16, 92–94; III, 179–195.

traktáty a obsahuje na mnohých stránkách víc přesvědčivého a dojemnějšího než všechno sofistické rozumování dohromady. Jen se člověk musí dříve naučit v této tajuplné knize číst.“<sup>165</sup> Zcela mimořádná záliba v přírodě a přírodovědeckém bádání byla u Dobrovského zřejmě podnícena styky s Ignácem Bornem.<sup>166</sup> Jak ještě uvidíme, postupem času se z této fascinace vyvinul zcela zvláštní vztah, který dalece překročil běžný rámec osvícenské fyzikoteologie či pouhého vědeckého nebo estetického zaujetí. V této době, kdy se ještě u Dobrovského neprojevují žádné sklony k mysticismu, jde mu však pouze o empirické odkrývání přírodního bohatství s ohledem na hospodářský užitek a poznávání přírodních zákonitostí, v nichž se zrcadlí *vestigia Dei*.

Přestože všechny svazečky prvního ročníku časopisu byly schváleny cenzurou (čtvrtý dokonce revidován fakultními řediteli),<sup>167</sup> vyvolaly četné odmítavé reakce. Již vydání prvního z nich se Dobrovského nepřátelé pokoušeli zamezit, ovšem bezvýsledně. Na oplátku jim Dobrovský ve druhé částce adresoval sarkastickou poznámku.<sup>168</sup> Uvedené počiny bohatě stačily k tomu, že na sklonku roku 1779 byla již jeho pověst neortodoxního racionalisty a nevybíravého kritika pevně zakořeněna. Ve své vědecké a osvětové činnosti však pokračoval, přestože vedle sladkých plodů musel stále znovu sklízet i ty trpké. Měly zřejmě jistý podíl na tom, že se Dobrovský v nové době nemohl projevit tak, jak od něj někteří očekávali a jak si snad sám původně představoval. Nebyly však jediným důvodem. Souběžně s vylíčenými vnějšími zápasy prodělával totiž mladý Dobrovský neméně dramatické zápasy vnitřní.

Osvícenské ovzduší, přednášky na univerzitě a především samostatné studium biblické hermeneutiky uvedly Dobrovského do nejtíživějších pochybností, jichž se zřejmě dokázal zbavit teprve po letech. Základní kontury tohoto duševního boje, jenž měl i své praktické důsledky,

---

<sup>165</sup> *Tamtéž* IV,

<sup>166</sup> BRANDL, 11.

<sup>167</sup> BL IV, 346.

<sup>168</sup> BL II, 85.

nám umožňují poodhalit dopisy, které Dobrovskému adresoval přítel ze studií, lužický Srb Jakub Žur (Sauer). Žur patřil ke kroužku lužicko-srbských studentů a pozdějších duchovních z Budyšína, kteří na přelomu šedesátých a sedmdesátých let studovali v Praze pod Seibtem a vyrostli ve stoupence reformně-katolického osvícenského proudu. Kromě Žura tvořil skupinku ještě Franc Jurij Lok (Lock) a Mikławš Fulk (Falk).<sup>169</sup> Všichni tři navázali s Dobrovským celoživotní přátelství a prostřednictvím korespondence se navzájem podporovali a utěšovali ve svých rolích „kacířů“ a „arcikacířů“.<sup>170</sup>

Žur, který se permanentně snažil dostat do benediktinského kláštera, aby měl přístup ke knihovně a klid na studium, sdílel v řadě ohledů názory i nesnáze Dobrovského. 4. února 1778 mu psal: „Jakkoliv jste v Praze rozkřičen, přece se mi nevyrovnáte; neboť se mi dostalo té cti, že jsem nakazil celé mladé kněžstvo, a to bez toho, že bych někomu přednášel své zásady, nýbrž proto, že souhlasím s Fleuryem, Muratorim, Schneidenbachem, van Espenem atd.“<sup>171</sup> Navzdory svému smýšlení, jež bylo charakterizováno především ostrým antikuriálním postojem,<sup>172</sup> nesdílel však Žur radikální pochybnosti, které šířaly Dobrovského. Představu o jejich povaze si můžeme učinit pouze ze Žurových reakcí, ty jsou však natolik výmluvné, že si zaslouží být ocitovány *in extenso*. 24. dubna 1778 psal Žur Dobrovskému: „V souladu se svým smýšlením nejste nyní schopni složit vyznání víry. Křivě přísahat nebudete, to vím příliš dobře. Avšak nezůstanete také napořád domácím učitelem.“<sup>173</sup> Je zřejmé, že Dobrovského

<sup>169</sup> Všichni tři Lužičané pokračovali pak spolu s Dobrovským ve studiu na reformované pražské teologické fakultě. Srov. *Liber foundationis*, 153–166. NA, f.: Luž. seminář, kart. 3.

<sup>170</sup> Pro bádání odhalil důležité styky Lužičanů s Dobrovským Eduard Winter, který rovněž porůznu citoval z pozoruhodné korespondence uložené v archivu budyšínské kapituly. Srov. E. WINTER: *Neues über Dobrowsky*, 160–161; týž: *J. Dobrovský und das Domstift von St. Peter in Bautzen*, 152–160; týž: *Ketzerschicksale*, 297n; WINTER, 211n. Dále srov. R. KILANK: *Franc Jurij Lock und die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften*, 94n.

<sup>171</sup> W. ZEIL (ed.): *Der Briefwechsel J. Žurs und F. J. Loks mit J. Dobrovský 1778–1797*, 74.

<sup>172</sup> Srov. *tamtéž*, 82, 83–84.

<sup>173</sup> *Tamtéž*, 76. Vyznání, jež musel Dobrovský jako budoucí kněz složit, nebylo pouhé *Nicaeno-Constantinopolitanum*, nýbrž rozšířená formule z roku 1564 – *Professio fidei Tridentina* (text má H. DENZINGER – P. HÜNNERMAN: *Enchiridion symbolorum*, c. 1862–1870, 587–589; srov. H. SCHWARZ in: TRE XIII, 427). Kromě základních pravd křesťanské víry musel by tak Dobrovský odpřisáhnout, že uznává církevní tradici, veškeré církevní zvyky a nařízení, přiznat církvi nárok na závazný výklad smyslu Písma, uzнат závěry Tridentského koncilu o dědičném hříchu a ospravedlnění, věřit v transsubstanciaci, očistec,

momentální rozpoležení vylučovalo, aby upřímně usiloval o kněžské svěcení a otevřel si tak cestu k duchovenské kariéře. Že nešlo o žádné chvilkové zakolísání, ale o vážný rozpor, jenž trval několik let, dokládají další listy vzájemné korespondence. Některé ukazují Dobrovského na pozici, která vyráží dech. Z listu z 5. června 1779 vyplývá, že Dobrovský nebyl přesvědčen o vlastních základech křesťanské víry. Žur se snažil všemožně rozptýlit jeho pochybnosti a doporučil mu k pozornému čtení Mosheimův spis *Úvod, kterak pravost a božskost křesťanského náboženství důkladně dokázat a proti deistům atd. bránit* s tím, že něco takového od něj Dobrovský žádal.<sup>174</sup> Ten zřejmě polemizoval poukazem na Dammovu práci,<sup>175</sup> protože v dalším psaní Žur zpochybňuje důvody berlínského profesora proti zjevení a zdůrazňuje, že i Damm vyjadřuje učení Bible, pokud je pochopitelné rozumem, veškeré uznání. Řešení má podle něj Dobrovský hledat u Ernestiho, kde nalezne na své otázky přesvědčivé odpovědi: „Připustíte-li zjevení, tak se připojíte ke křesťanské straně, o jejíž pravdě se můžete přesvědčit. Že budete ve všech částech schvalovat formule, které byly ukuty v tridentské dílně, si ovšem nemyslím. Soudím, že Řím přidal příliš mnoho nepodloženého, čeho zjevení lze těžko dokázat, a Luther atd. příliš mnoho odebral. Co mi lze dokázat [sc. z pramene zjevení – J. T.] a jasně dokázat, to bez pochybností přijímám, aniž bych pátral, zda to můžu pochopit či nikoliv. Samotné výroky církve u mne neplatí nic, neboť předsudky nejsou žádné důkazy.“<sup>176</sup>

Korespondenční diskuze pokračovala dál. Z dopisu, který Žur odeslal 10. prosince 1779, je zřejmé, že Dobrovský se ve svých úvahách

---

přímluvy svatých i moc církve udílet odpustky, slíbit poslušnost papeži atd. Je ovšem pravděpodobné, že za daných okolností by měl Dobrovský značné problémy i s prostým Nicejsko-cařihradským vyznáním.

<sup>174</sup> W. ZEIL (ed.): *Der Briefwechsel*, 77.

<sup>175</sup> Klasický filolog Christian Thobias Damm (1699–1778), od roku 1742 rektor kolínského gymnázia v Berlíně, vzbudil značný rozruch svým komentovaným překladem Nového zákona (*Das Neue Testament, von neuem uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet*, 1764), v němž zpochybnil samotné základy křesťanské víry. Ježíš tu vystupuje jako pouhý (byť božsky nadaný) člověk a jeho učení je interpretováno jako učení přirozeného rozumu o lidské blaženosti. Damm si okamžitě získal pověst nebezpečného deisty a sociniána. Viz *Allgemeine deutsche Biographie* IV, 718.

<sup>176</sup> W. ZEIL (ed.): *Briefwechsel*, 79.

přiblížil Reimarovi:<sup>177</sup> „A jak můžete o věci ukvapeně soudit, když jste ještě úplně nezničil námitky Vašich odpůrců? Dokud jasně neprokážete, že --- a jeho vyslanci byli podvodníky, musíte se soudem počkat. A to asi nebudete schopen vykonat nikdy. Proroctví a zázrak jsou dvě hlavní pouta, která mne drží. Klamou-li, klame Bůh, a já to tak nechávám, vina pak není moje. Neboť má-li zjevení sestávat pouze z praktických zásad, jak – zdá se – myslíte Vy, tak jsou mi mnohé věty Písma, které vybízejí k pouhé teorii, nestravitelnými. Myslím, že vybízejí k teoretickým a praktickým zásadám stejně silně. Přinejmenším tak hovoří doslovný význam a Bůh by musel z jedné strany strašlivě klamat. Nevěřím, že prostý lid, pro nějž bylo zjevení nejdříve vydáno, byl schopen rozplést alegorie.“<sup>178</sup> Žur vybízí, aby Dobrovský celou věc ještě jednou promyslel, zvážil námitky odpůrců, sepsal své pochybnosti „matematickou metodou“ a poslal je někomu, kdo bude schopen ukázat z nich Dobrovskému cestu: „Co se mne týče, pokládám za nebezpečné jednat rozhodně při svědomí, jež je na pochybách, a chovat se tak, jako by již věc byla zhcena, když člověk zatím jen úmyslně odvrací zrak, aby nespátril světlo a nebyl rušen v předpojatém mínění. Nechte si jen pevně postavit první základy budovy. Sám již budete moci dovozovat. Nelitujte stále této námahy. Důsledky jsou oboustranně důležité. Věřím, že hlavní věci musí všechny vedlejší postoupit svůj čas.“<sup>179</sup>

Ani po roce se však situace nezměnila. 3. listopadu 1780 ptá se Žur: „Tedy ještě žádná budova víry? Kdyby to se všemi budovami šlo tak pomalu, tak by snad žádná nemohla být vystavěna. Myslím, že dřív seženete nějakou moudrou hlavu než veškeré materiály. Soudím, že Vám budou nejlépe slušet sociniáni, neboť nechcete žádná tajemství, všechno má zůstat pod okrskem rozumu. Připouštím to, když nahlížím věc z jedné strany, tak je to uspokojivější, neboť to nemá tolik nedozírných těžkostí. Avšak co mám pak udělat z Krista? Bud' musí být se svými zázraky,

---

<sup>177</sup> První část *Fragmentů* vydal Lessing již roku 1778 a Dobrovský je mohl znát, stejně dobře však mohl dojít k shodným pochybnostem vlastní úvahou.

<sup>178</sup> *Tamtéž*, 80.

<sup>179</sup> *Tamtéž*, 81.

proroctvími atd. podvodník nebo to, za co ho mám.“<sup>180</sup> Žur rozhodně odmítá Dobrovského argument, že nelze věřit tomu, čemu nerozumíme. „Chápete snad spojení duše a těla? A přece v tůž věříte.“<sup>181</sup>

Upřímná snaha pomoci příteli v duchovní orientaci se však očividně minula účinkem. Vnitřní rozkolísanost Dobrovského, která se navenek projevuje v odporu k přijetí kněžského svěcení, můžeme v pramenech sledovat ještě několik let. Ty jsou zároveň obdobím, v němž se Dobrovský intenzivně vyrovnává s teologickým myšlením protestantského osvícenství, jak o tom svědčí především korespondence s Helfertem. Přitom se intenzivně věnuje vědecké práci i publicistice, které se pod vládou nového panovníka otevřelo nebývale široké pole působnosti, a od poloviny osmdesátých let se po překonání řady vnitřních i vnějších překážek konečně začleňuje do struktur absolutistického státu.

---

<sup>180</sup> *Tamtěž*, 82.

<sup>181</sup> *Tamtěž*. Ve stejné době píše Dobrovský Helfertovi: „Nejsem přeci žádný darebák, i když zároveň nejsem vůbec zbožný.“ DH, 40.

## IV. TEMPORA JOSEPHI

### IV. 1. Desetiletí přerodu

Když se Josef II. na sklonku podzimu 1780 ujal samostatné vlády v dědičných zemích, bylo všem zřejmé, že reformní politika, kterou započala jeho matka, bude pokračovat. Povahové rysy a názory nového panovníka, jež stačil dostatečně osvědčit během let spoluvladařství, dávaly ovšem tušit i jisté změny. Navzdory tomu, že se Marie Terezie upřímně snažila vychovat Josefa v duchu staré „rakouské zbožnosti“, jeho smýšlení ve věcech náboženství se od matčina výrazně lišilo.<sup>182</sup> Snad nejplastičtěji je tento rozdíl vidět na postoji k náboženské toleranci. Pro Marii Terezii byla náboženská snášenlivost dlouho nepředstavitelná, protože cítila odpovědnost za blaho svých poddaných a v odvratu od katolického náboženství spatřovala pouze akt nerozumné svévole, který vede ke zkáze. Jak by obstála před Bohem a svým svědomím, kdyby lid ponechala v takovém nebezpečí? Nemohla ovšem nevidět, jaké problémy náboženský útisk přináší; přesto se k vyhlášení tolerance nikdy neodhodlala, aby svou duši nevydala věčnému zatracení.

Že má Josef na věc jiný názor, se plně projevilo v souvislosti s nekatolickým povstáním na Valašsku roku 1777. Císař se sice považoval za dobrého katolíka a přál si, aby upřímnými katolíky byli i všichni jeho poddaní, násilí jako cestu k tomuto cíli však předem vyloučil. V zájmu

---

<sup>182</sup> O něm A. WANDRUSZKA: *Zur Religiosität Joseph II.*, 101–108. Marie Terezie, sama zčásti obklopena jansenistickým prostředím, nebyla ostatně schopna zajistit, aby výchova v duchu *pietatis Austriacae* byla důsledná. Josef tak od mládí přicházel do živého styku s myšlenkovými podněty, které se napájely z reformního katolického proudu i evropského osvícenství.

prosperity státu pokládal za naprosto nezbytné, aby ustalo náboženské pronásledování a jinověrci byli občansky tolerováni. V tomto Josefově postoji sehrál svou roli také ohled na veřejné mínění – pro císaře bylo přijatelnější vypadat v kuriálních kruzích jako apostata, než v očích osvícenské Evropy jako zpátečník.<sup>183</sup>

Lze se ovšem domnívat, že i Josef by se choval jinak, kdyby sdílel hluboké přesvědčení své matky, že to, co se tu dává v šanc, je spása vlastní duše i duší těch, kteří byli Bohem svěřeni pod jeho žezlo. Josefova zbožnost však byla jiná než zbožnost Marie Terezie. Toto odlišné duchovní ustrojení spolu s rozhodnější a samostatnější povahou způsobilo, že Josefovy církevní reformy zašly až do míst, kam by se Marie Terezie ani pod vlivem svých rádců nikdy neodvážila. I ona se samozřejmě pokládala za protektorku církve ve svých zemích a v případě potřeby neváhala zasahovat do jejích záležitostí. Byla přesvědčena, že církevní moc je omezena pouze na věci čistě duchovní; vše, co s nimi nesouvisí, je církvi pouze propůjčeno z panovníkovy dobré vůle a podléhá jeho správě.<sup>184</sup> Naprosto však postrádala Josefovo skálopevné přesvědčení o vyšším povolání k reformátorské činnosti takřka ve všech oblastech náboženského života. – Na krajní znepokojení Pia VI. odpověděl císař tvrzením, že bez nahlížení do Písma a církevních otců cítí vnitřní hlas, který mu říká, co má a nemá jako ochránce a zákonodárce náboženství dělat. Tento neomylný vnitřní hlas je zárukou, že se nedopustí chyby.<sup>185</sup> – Bez přihlédnutí k tomuto rysu Josefovy osobnosti nelze jeho církevně-reformátorský entuziasmus plně pochopit.

Dlouhé čekání na samostatnou realizaci jen posílilo prudkost a netrpělivost, s níž se císař ujal svého úkolu. Církev měla být očištěna stůj co stůj, a to rychle. Ještě roku 1780 stačil Josef zrušit náboženské komise a zakázat činnost katolických misionářů. Další kroky rychle následovaly: úprava štolových poplatků, *placetum regium*, příkaz zcela ignorovat protijansenistické buly *Unigenitus* a *In coena Domini*. Kláštery byly

<sup>183</sup> Srov. P. P. BERNARD: *Joseph II*, 60nn.

<sup>184</sup> Viz instrukci kardinálu Hrzánovi, jíž cituje WINTER, 125.

<sup>185</sup> Josef II. Piovi VI. 15. srpna 1782. Ed. F. MAAB: *Der Josephinismus II*, 391.



zproštěny poslušnosti k řádovým představeným v cizině a podřízeny biskupům, přijímání noviců bylo zastaveno. Na podzim roku 1781 rozhodl císař o zrušení těch klášterů, které nepokládal za užitečné, a vyhlásil náboženskou toleranci. Omezena byla procesí a poutě, zákaz postihl i řadu drobných výstřelků barokní zbožnosti. Tristní stav liturgického života měla zvrátit úprava bohoslužeb. V Českých Budějovicích vzniklo nové biskupství a z prostředků náboženského fondu byla dotvořena parochiální soustava. Josef ovšem dobře věděl, že všechny reformy náboženského života budou mít pouze dočasný účinek, pokud nebude pevně podchycena výchova budoucích duchovenských generací. Vůbec nejdůležitějším článkem jeho opravného plánu se proto staly generální semináře.<sup>186</sup>

Veškeré diecézní a klášterní semináře byly zrušeny k 1. listopadu 1783. Bohoslovecké vzdělání v dědičných zemích mělo být napříště jednotné a probíhat ve zcela novém duchu. Josefovi šlo samozřejmě o to, aby ze seminářů vycházeli kněží, kteří by dokázali realizovat jeho model ideální církve: pokrokoví, poslušní a veskrze praktičtí. Vypracováním stanov a struktury proto pověřil osvědčeného Rautenstraucha,<sup>187</sup> jehož představy o povaze ústavů byly ryze osvícenské. – „V generálních seminářích nejde o vzdělávání neužitečných poustevníků či pouze kontemplativnímu životu se věnujících mnichů, jejichž kláštery byly ostatně v císařsko-královských zemích zrušeny, nýbrž o vzdělávání služebníků náboženství, o vzdělávání učitelů lidu a vůdců lidu na cestě ke spáse, z čehož první vyžaduje především čistotu mravů, druhé především účinnou lásku k bližnímu.“<sup>188</sup> – Teoretická výuka měla probíhat na teologických fakultách, k nimž byly jednotlivé semináře přidruženy; vlastní ústavy sloužily k opakování a prohloubení učiva, vštípení praktických návyků a duchovní formaci. Že císařovo očekávání nebude zklamáno, měli garantovat představení seminářů. „Aby to, co bylo dosud pro ústav generálního semináře předeepsáno, bylo náležitě provedeno, musí semináři

<sup>186</sup> Srov. WINTER, 127–270; P. BĚLINA in: *Velké dějiny země Koruny české X*, 89–109.

<sup>187</sup> [F. S. RAUTENSTRAUCH:] *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden*; srov. J. SAMSOUR: *K dějinám generálních seminářův*, 408–412, 453–460, 521–532.

<sup>188</sup> *Entwurf*, 11.

předsedat tři kněží, o jejichž vynikající učenosti, zkušeností potvrzené chytrosti, činnosti a povznášejším životě se lze dostatečně přesvědčit.<sup>189</sup> Jeden ze tří vybraných kněží zastával úřad rektora; první vicerektor dohlížel především na praktická cvičení, druhý na vědeckou přípravu alumnů. Na jejich bedrech ležela veškerá odpovědnost za pravověrnost, kázeň a studijní výsledky chovanců, kteří měli být vedeni k pravé lásce k Bohu, bližnímu a křesťanskému náboženství.<sup>190</sup> Skutečnost, že se Dobrovskému dostalo této významné funkce, svědčí dostatečně o dojmu, jakým zapůsobil na vlivné josefinisty (Zippe, Hay) a zprostředkovaně i na císaře. Jeho cesta k subrektorátu ovšem nebyla snadná.

Desetiletí Josefovy samostatné vlády se pro některé stalo skvělou příležitostí k budování oslnivé kariéry; jiní si naopak mohli snadno spočítat, že šťastné období pro ně skončilo. Vedle těch, kteří pevně setrvali na svých stanoviscích, vyrojila se řada konjunkturalistů, kteří pochopili, že pověst osvícence se začala obratem ruky vyplácet. Dobrovský k nim samozřejmě nepatřil a dalo se očekávat, že osobnost jeho mimořádných kvalit zaujme v architektuře josefínského státu brzy významnější funkci, a to i navzdory relativnímu mládí. To se však nestalo. I když Dobrovský někdy dával ostentativně najevo svoji lhostejnost ke státním úřadům a všemožným poctám, občasná snaha po dosažení pevného postavení ukazuje, že ani on nebyl v tomto ohledu zcela prost jisté ctižádosti. Nechtěl se stát otrokem honby za místem; na druhou stranu nemohl sledovat beze stopy hořkosti, jak se muži jen o málo starší stávají dvorními rady a infulovanými preláty, zatímco on zůstává soukromým učitelem a pouhým jáhnem. V pozadí Dobrovského snah o dosažení státního úřadu stálo patrně

---

<sup>189</sup> Tamtéž, 87.

<sup>190</sup> Tamtéž, 97. Generální semináře se od počátku setkávaly s odporem a dodnes nejsou hodnoceny jednoznačně. Protijosefínsky zaměřené církevní kruhy v nich i později spatřovaly vyvrcholení snahy o úplné státní zotročení církve. – Semináře měly být líhni osvícenské bezbožnosti, jansenistických a febroniánských myšlenek; šířily se skandální zprávy o otřesných mravech alumnů. Tak např. F. X. KRYŠTŮFEK: *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských* I, 166–179; ve stejném duchu i F. CINEK: *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, 42nn; srov. též J. KADLEC: *Přehled českých církevních dějin* II, 167n. Nejhorší pomluvy ultramontanistů o kázni v seminářích vyvrátil WINTER, 175–194, který zároveň vyzdvihl jejich nesporné klady. Winterovo stanovisko následuje ve své syntéze např. J. HANZAL: *Od baroka k romantismu*, 124.

vícero motivů. Vedle přirozené touhy po seberealizaci a ekonomické soběstačnosti, která byla pro soukromého vědce nezbytnou (ač draze vykoupena ztrátou stejně nepostradatelného volného času), vystupuje však zřetelně do popředí přání přispívat podle svého nejlepšího svědomí ku prospěchu „dobré věci“. Svou vědeckou i publicistickou prací vykonal pro ni Dobrovský již na počátku osmdesátých let dost; přesto se mu odpovídajícího postavení dostalo teprve roku 1787. O možných důvodech ještě uslyšíme. Na tomto místě stačí zdůraznit, že navzdory naznačeným těžkostem má období let 1780–1790 pro Dobrovského zcela zásadní význam. Jeho vlastní cíle a přání – byť jen zčásti a nedokonale – našly tehdy vyjádření v oficiálních snahách státu. Chyby a nedostatky systému byly sice zřejmé, klady však jednoznačně převažovaly. To se mohlo projevit především s odstupem času: Když se pozdní katolické osvícenství, jehož představitelé se pevně semkli kolem obviněného Bolzana, střetlo v tíživé atmosféře dvacátých let se silící reakcí, měl Dobrovský dostatek příležitostí, aby vzpomínal na ovzduší Josefovy vlády. Roku 1820 byl pro svůj angažovaný postoj v Bolzanově aféře sesazen Vinzenz Weintritt, stoupenec katolického osvícenství a profesor náboženské vědy ve Vídni. Dobrovského reakce vypovídá dostatečně výmluvně o jeho postoji: „Je tedy Weintritt skutečně odstraněn? Co se má tedy nakonec stát? Zdá se, že chtějí [ve Vídni – J. T.] držet s kurií. Ó časy Josefovy! Něco takového se nesmí říkat, nemá se to rovněž psát.“<sup>191</sup>

## IV. 2. Ve službách osvícenství

Dobrovského každodenní život se nástupem nového panovníka výrazněji nezměnil. Nadále působil jako soukromý učitel u Nosticů, kde měl strávit ještě plných šest let. Vnitropolitické události však sledoval se zájmem a účastí, stejně jako si vychutnával svobodomyšlnou a

---

<sup>191</sup> Kopitarovi 30. ledna 1820. DK, 445n.

osvícenskými ideály prosycenou atmosféru, která rychle opíjela. Samozřejmě pokládal za svou povinnost přispět podle svých možností k dílu reformy a od jisté doby v něm zrál odhodláním podílet se na císařově programu přímo, prací ve státní službě. Situace se však nevyvíjela příznivě. Ještě za života královny, 19. ledna 1780, podal na něj kněz Daniel Dvořák u konzistoře žalobu pro znevažování duchovenského stavu, svatojanské úcty, kapituly, arcibiskupa i papeže a pro propagaci zakázaných knih na stránkách *Böhmische Litteratur*. Konzistoř sice stížnost nevyřídila,<sup>192</sup> atmosféra kolem Dobrovského však začínala povážlivě houstnout.

Na jaře připravil nový ročník literárního věstníku s rozšířeným názvem *Böhmische und mährische Literatur auf das Jahr 1780*, jenž svým obsahem i duchem zcela zachovával linii, která byla vytyčena v prvním svazku. Tak Dobrovský pochválil Pařízkův překlad Seilerovy práce *Religion der Unmündigen*, otisknul Rautenstrauchův nárys studijního programu pastorální teologie a vůbec projevoval zájem o pokroky osvětlení.<sup>193</sup> Netušil ovšem, že nenápadná zmínka z předmluvy vyvolá bouři, která se tentokrát neobejde bez následků. Dobrovský se odvážil ironizovat nejmenovaného univerzitního profesora, který se na veřejné přednášce zlehčujícím způsobem vyjadřoval o užitečnosti a potřebnosti výuky orientálních jazyků.<sup>194</sup> Na popud gubernia byl Dobrovský konzistoří předvolán a vyslýchán. Víme jistě, že událost nakonec zapříčinila zastavení časopisu, což byla skutečnost pro autora bezesporu bolestná. Podle F. M. Pelcla mu navíc arcibiskup 8. června 1781 odepřel kněžské svěcení. Protože celá kauza je málo jasná a o jejím průběhu nebylo v literatuře dosaženo shody, nechávám na následujících stránkách úmyslně hovořit ve větší míře přímo prameny.

Ve svých „pamětech“ Pelcl píše: „7. února [1781 – J. T.] byl Dobrovský pozván, aby se dostavil k studijní a censurní komisi. Měl tam veřejně a pokorně odprosit profesora Voldřicha za to, že v prvním ročníku ‚Böhmische Literatur‘ napsal, že jakýsi učitel na universitě tvrdil, že není

<sup>192</sup> J. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského I*, 17–20.

<sup>193</sup> BML I, 60, 12–25.

<sup>194</sup> BML I, 6.

potřebí se učit jazykům orientálním, protože všechno je dobře přeloženo. Pan Voldřich se také dostavil před komisi, aby odprošení přijal, avšak Dobrovský ho neodprosil, 1. poněvadž nebyl přesvědčen, že je to rozkaz dvora, a protože věděl, že komise nemá moc nařizovat tresty; 2. poněvadž své tvrzení může dokázat hodnověrnými svědky. Tak musel pan Voldřich odejít neodprošen.<sup>195</sup> A dále doplňuje: „30. července přišlo z vyšších míst nařízení, aby Dobrovský odvolal, co řekl v předmluvě druhého svazku ‚Böhmische Literatur‘ o jednom profesorovi, pokud se týče orientální literatury. V dekretu se praví: ‚Protože to nemohl dokázat‘. Dobrovský to ovšem dokázal třemi podepsanými svědky, kněžími. Tedy předseda studijní komise hrabě Věžník podal dvoru lživé zprávy... Pochybuji, že Dobrovský odvolá, neboť by musil svědky prohlásit za svědky falešné, čehož učinit nemůže.“<sup>196</sup>

V životopisných poznámkách, které se nám zachovaly díky přepisu J. P. Cerroniho, pak Pelcl uvádí: „5. června 1781 musel [Dobrovský – J. T.] podle dvorního dekretu před korunou odprosit profesora církevního práva v Praze, protože ho v *Literatuře* obvinil z nevědomosti či proto, že ho nazval oslem. Osmého nato chtěl se nechat vysvětit na kněze. Arcibiskup mu však tentokrát nechtěl dovolit, měl dříve v nějakém kapucínském klášteře podstoupit osmidenní exercicie. Celé to pronásledování vzešlo z toho, že Voldřich ve veřejných přednáškách tvrdil, že není nutné učit se orientálním jazykům, protože je již všechno přeloženo do latiny. Dobrovský to v *Literatuře* uvedl na důkaz toho, že je orientální literatura na pražské univerzitě špatně studována. Voldřich popřel, že by to byl řekl. Dobrovský to dokázal čtyřmi svědky, kteří to slyšeli v kolegiu. Všichni čtyři byli kleriky, dva již kněžími. Svědectví však bylo pomínuto a u dvora nahlášeno, že Dobrovský zneuctil královského úředníka neb profesora. Proto bylo nařízeno odprošení. V červenci přišel z vysokých míst příkaz, aby Dobrovský v pokračování *Literatury* odvolal, protože nic dokázat nemohl. Někdo tedy vysoké místo lživě informoval a svědky vůbec

---

<sup>195</sup> F. M. PELCL: *Paměti*, 38.

<sup>196</sup> *Tamtéž*, 43.

nezmínil. Na posvěcení sv. Trojice se chtěl nechat vysvětit na kněze, arcibiskup to však nedovolil, měl dříve v nějakém klášteře podstoupit exercicie či učinit pokání, jako by byl veřejným hříšníkem, když přeci vede náležitý a duchovenskému stavu odpovídající život, stejně jako duchovní klášterní i sám arcibiskup. Jiní si beztrestně vydržují milenky a děvky a Dobrovský má činit pokání, protože měl s profesorem učený spor nebo proto, že řekl, že oslové jsou oslové.“<sup>197</sup>

Dobrovský tedy podle Pelcla obvinil neznámého profesora z hlouposti a *de facto* i ze zlehčování císařských nařízení (povinnost důkladné znalosti originálních biblických jazyků ukládala bohoslovcům reformní nařízení Marie Terezie). Nějakým způsobem vyšlo najevo, že dotčeným učitelem je Voldřich.<sup>198</sup> Ten nařčení popřel, Dobrovský je však prokázal spolehlivými svědky, na což ovšem u dvora nebyl brán zřetel, zřejmě kvůli úmyslnému zkreslení faktů. Dobrovskému bylo nařízena omluva a odvolání. Ten odmítl, což mělo dva důsledky: 1. Arcibiskup si jako podmínku přípuštění ke kněžskému svěcení vymínil ponižující duchovní cvičení a pokání, na což Dobrovský pochopitelně nepřistoupil, a cestu k presbyterátu si tak uzavřel. 2. Vydávání Dobrovského literárního časopisu bylo zastaveno.

Josef Volf ovšem ukázal, že Pelcl o celé události neinformoval přesně. Jak konzistorní protokol o výsledku, tak i vývoj dalších událostí hovoří naopak pro to, že se Dobrovskému pravdivost zprávy nijak prokázat nepodařilo. Jména svých informátorů nechtěl za žádnou cenu prozradit, čímž pochopitelně hodnověrnost tvrzení významně oslabil, a přiznal dokonce, že se uvedení svědkové mohli přeslechnout.<sup>199</sup> Obě Pelclovy výpovědi se v jednotlivostech liší. Pokud jde o svěcení, je zvláštní, že Pelcl

---

<sup>197</sup> Pozoruhodné svědectví uveřejnil poprvé BRANDL, 278n, ovšem s nepřesnostmi a výpustky. V plném znění jej podle Cerroniho rukopisu otisknul Z. ŠIMEČEK: *Známý-neznámý pramen k životopisu J. Dobrovského*, 176n.

<sup>198</sup> Srov. J. HODEK (ed.): *Dopis Josefa Dobrovského z r. 1780*, 268n.

<sup>199</sup> J. VOLF: *Příspěvky* I, 61–73. Volfovo zjištění nebylo vždy zohledněno a i v novější literatuře se tak můžeme setkat s názorem, který v podstatě opakuje Pelcovo stanovisko. Srov. např. J. JOHANIDES: *František Martin Pelcl*, 132: „Že se tento nejvyšší justiční úředník v zemi [předseda zemského apelačního soudu F. hr. Věžník – J. T.] nerozpakoval v denunciacích ke dvoru nestydatě lhát a překrucovat svědecky prokázaná fakta, je dostatečně známo ze známé aféry mladého J. Dobrovského v r. 1781 s prof. Woldřichem.“

arcibiskupovu podmínku nezmiňuje ve svých „pamětech“, které nebyly určeny k uveřejnění, a kde proto hovoří s naprostou otevřeností. O zásahu arcibiskupa v této věci nic nevědí ani oficiální akta konzistoře.<sup>200</sup> 8. června 1781 v Praze světil biskup J. M. Schweiberer pouze adepty první tonzury a čtyř nižších svěcení (*ordines minores*), vyšší svěcení (subdiakonát, diakonát a kněžství) byla udílena teprve 9. června u sv. Salvátora na Starém Městě, a to královéhradeckým osvícenským biskupem Janem Leopoldem Hayem.<sup>201</sup> Sám Dobrovský v souvislosti s příčinou svého pozdního vysvěcení o žádných potížích s hierarchií nehovoří; v dopise z roku 1824 pouze konstatuje, že jako učitel neměl k vysvěcení žádný důvod.<sup>202</sup> Zcela shodně se vyjádřil v Dobrovského biografii i František Palacký.<sup>203</sup>

Z druhé strany nám nechávají do sporu nahlédnout dopisy, které adresoval Voldřich do Vídně Rautenstrauchovi.<sup>204</sup> První byl psán již 21. září 1780 a do Vídně ho doručil Ungar, který měl zároveň Voldřichovu stížnost podpořit vlastními špatnými zkušenostmi s Dobrovským. Voldřich se svým dopisem vlivnému prelátovi předem snažil pojistit, kdyby snad kauza přerostla do větších rozměrů a dostala se až na nejvyšší místa. Proto opata zpravuje o celé události, popírá rozhodně, že by kdy řekl, co o něm napsal „zlomyslný paskvilant“ v *Literatuře*, a vyjadřuje domněnku, že Dobrovský je jen nástrojem jistých kruhů, které pracují proti univerzitě. Útok pokládá za nepřijatelnou urážku veřejného učitele. Dobrovský podle něj uniká trestu především proto, že za ním stojí hr. Nostic, na jehož ochranu spoléhá. Druhý dopis je datován 19. března 1781. Mezitím došlo k tomu, co profesor předpokládal: „zlomyslný exjezuita“ se odmítl podrobit rozsudku studijní komise a záležitost tak půjde na nejvyšší místa. Voldřich nechce nic jiného, než upozornit na jeho drzost. Z řad studentů si Dobrovský opatřil falešné svědky, kteří mají dokázat, že mluvil pravdu. Pro Voldřicha by bylo snadné sehnat si sto svědků, kteří by dokázali opak, k

<sup>200</sup> To zjistil již J. VOLF: *Příspěvky I*, 65, pozn. 4. Srov. NA, APA, inv. č. 388, sign. A 27/12; též *Notata ex sessionibus anni 1781*, inv. č. 5319, kart. 4457.

<sup>201</sup> NA, APA, inv. č. 1228, sign. B 4/3.

<sup>202</sup> J. HANUŠ (ed.): *List Dobrovského neznámému adresátovi z 11. května 1824*, 368.

<sup>203</sup> F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben*, 19. Viz dále kap. IV/3.

<sup>204</sup> *Litterae extraneorum*. NA, ŘBB, kn. 99.

tomu se však veřejný učitel nemůže snížit. Z dopisu se rovněž dozvídáme jméno druhého vlivného muže v pozadí, který držel nad Dobrovským dlouhodobě ochrannou ruku – byl to generální vikář Hrdlička.

Z dochovaných pramenů nelze bezpečně usoudit, na čí straně byla v oboustranně nepříjemném sporu vlastně pravda. Voldřichova neochota prokázat se svědectvím posluchárny může svědčit pro Dobrovského, vzhledem k Voldřichově sebevědomí je však stejně dobře možné, že by se opravdu nedokázal studentů doprošovat. Jisté je jedno: ve Vídni zpochybnil hodnověrnost Dobrovského svědků Voldřich sám,<sup>205</sup> na druhou stranu Dobrovský své obvinění nakonec nebyl schopen přesvědčivě doložit. Otázce, která je pro nás nejzajímavější, Pelclem dosvědčenému arcibiskupskému zásahu ve věci kněžského svěcení, se budeme ještě věnovat.

Aféra s Voldřichem Dobrovského nijak neodradila od další aktivity. Časopis byl sice úředně zastaven, jeho třetí částka mohla vyjít teprve roku 1784, zůstával však dostatek prostoru pro vědeckou práci, v níž Dobrovský nebyl publikačně nijak omezován. A našel si rovněž způsob, jak se vyjádřit k ožehavým náboženským otázkám, které zaměstnávaly veřejné mínění.

Roku 1781 vydal Dobrovský anonymně brožuru, která nesouhlasně reagovala na rovněž nepodepsanou polemiku proti polnímu hospodaření kněží.<sup>206</sup> Dobrovský s názory neznámého kněze v řadě bodů souhlasí, ukazuje však, že svoji věc nepromyslel do všech důsledků. Polní hospodářství prý škodí náboženství, protože duchovního přespříliš rozptyluje. Pravou příčinou rozptylování všeho druhu však není hospodářství ani žádná jiná vnější věc, nýbrž naše mysl a fantazie. „I bez hospodářství bude přeci farář žít ve světě a mezi lidmi a bude-li odstraněna jedna příčina rozptýlení, objeví se deset nových. Nechte být venkovské faráře lidmi, neboť ve smrtelné schránce na stupeň serafínů nikdy

---

<sup>205</sup> Srov. pozn. 199.

<sup>206</sup> *Prüfung der Gedanken über die Feldwirthschaften der Landgeistlichen*. K autorství se Dobrovský hlásí ve své *Autobiografii*, 363; srov. i recenzi v LM I, 88.



nevystoupí...“<sup>207</sup> Podle Dobrovského rovněž není pravda, že by polním hospodařením poklesla důstojnost kněžstva. Kdo žije řádně, zasluhuje úctu; lidé si kněží často neváží, ale ze zcela jiných důvodů. Nemravně žijící kněz znesvěcuje a špiní náboženství, jemuž má sloužit, a zasluhuje opovržení, bez ohledu na to, zda má nebo nemá hospodářství. Polní hospodářství samo o sobě neškodí náboženství ani duchovní správě; vše je jen otázkou použití a zneužito může být i samotné náboženství.

Pokud jde o světskou stránku věci, ani v té nepředstavuje hospodářská činnost duchovního žádný problém: základy polního hospodářství si při troše pozornosti může osvojit již jako kaplan a vlastní zemědělské práce by neprováděl sám. Řada případných obtíží by odpadla odstraněním celibátu: „Kdyby se měl jednou uskutečnit projekt zrušení zákazu kněžských sňatků, jak to říkají veřejné noviny, musely by Vaše námitky proti polnímu hospodářství najednou zmizet. Drahá polovička faráře by mohla obstarávat světské věci a on ty duchovní.“<sup>208</sup>

Věřící by rozhodně kněze-hospodáře nepřestali mít rádi: „Má-li duchovní správce ony ctnosti, které zdobí jeho stav, jako vlídnost, laskavost, mírnost, vytrvalost, ochotu, dobrotu, dobročinnost, lásku k bližnímu, pak si v každém ohledu zaslouží úctu a jistě si získá náklonnost svěřených oveček.“<sup>209</sup> Státu by hospodaření duchovenstva přineslo jednoznačný užitek, protože by na kněžstvo nemusel doplácet. Že kněz ve styku s prostými venkovany přizpůsobí své chování jejich standardu, není vůbec na škodu; naopak, je to základním předpokladem účinné pastorace. Venkovský farář musí rozumět řeči svých věřících a ti zase jeho; nikdy se nebude řídit dvorskou etiketou. Pobyt na čerstvém vzduchu, ve styku s přírodou, prospěje navíc jeho zdraví. Farář, který se vyzná v přírodních vědách a čte agronomické publikace, může rovněž vykonat velký kus práce na poli osvěty. Bude schopen lidem vysvětlit, že to, „co jinak připisují zázračnému působení čarodějnictví a pověry, má zcela jiné příčiny.“<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> *Prüfung*, 5.

<sup>208</sup> *Tamtéž*, 14.

<sup>209</sup> *Tamtéž*, 15.

<sup>210</sup> *Tamtéž*, 22.

Konečně jeho píle může být všem sedlákům příkladem a i on sám mnohé získá pro svou pastýřskou práci. Farář, jenž hospodaří, bude mít větší pochopení pro každodenní starosti rolníků a bude s nimi soucítit v jejich neštěstích.

Teprve za tři roky od vydání anonymní brožurky mohl Dobrovský uveřejnit poslední svazeček svého literárního časopisu na rok 1780. Všechny referáty i tentokrát vyznívají ryze osvícensky. Ve vztahu k náboženství stojí za zmínku především důraz, s nímž Dobrovský vítá rozšiřující se četbu Bible mezi nejširšími vrstvami. Blahořečí královně, která se zasadila o vydání českého překladu Písma.<sup>211</sup> Věnuje rovněž pozornost spisku *Dvě otázky o četbě Písma svatého v mateřské řeči*, v němž je dokazováno, že četba Bible v mateřštině byla až do Tridentina nejen povolena, nýbrž přímo doporučena. Dobrovský souhlasí s autorem a vyjadřuje lítost nad tím, že se biskupové až donedávna řídili pravidlem indexu zakázaných knih.<sup>212</sup> S potěšením zaznamenává úspěchy osvícenců: profesor Pittroff získal za svou učebnici pastorální teologie zlatou medaili, stejné pocty se dostalo i bývalému nepříteli Dobrovského Ungarovi, který navíc obdržel výhodné místo bibliotekáře v univerzitní knihovně. Vratislav Monse byl pozdvižen do šlechtického stavu, Augustin Zippe se stal kanovníkem u Všech svatých.<sup>213</sup>

I Dobrovského jistě muselo těšit, že angažovaný postoj ve věcech reformy se začíná vyplácet. Od vyznamenání kolegů však uplynuly čtyři roky a jemu se pocty i úřady stále důsledně vyhýbaly. Jak již bylo řečeno, nedá se přitom tvrdit, že by Dobrovský o podobné uplatnění nestál. Byl si dobře vědom svých schopností a viděl, že by státu a osvícenství mohl za příznivých okolností prospět mnohem víc, než učinil dosud.<sup>214</sup> O profesuru Starého zákona, pro niž měl zcela mimořádnou kvalifikaci, se však ucházel marně.

---

<sup>211</sup> BML III, 191.

<sup>212</sup> *Tamtéž*, 195n.

<sup>213</sup> *Tamtéž*, 200n.

<sup>214</sup> Srov. list, jímž se 21. května 1783 obrátil na Rautenstraucha. Cit. WINTER, 207.

V kariérním růstu hendikepovaly Dobrovského celkem tři skutečnosti: Zůstával pouhým jáhnem, a tak byl automaticky diskvalifikován ze všech adekvátních církevních a teologických profesí. Vedle nezanedbatelné skupiny příznivců uplatňoval se nadále rovněž silný vliv nepřátel, které si Dobrovský soustavně vytvářel od konce sedmdesátých let. Konečně nelze opomenout ani důvody vnitřní – v Dobrovském soupeřila touha po uplatnění s nechutí prosit, ponižovat se, dělat ústupky. Koneckonců i setrvání při diakonátu bylo do značné míry podmíněno ryze subjektivními faktory, jak bude ještě ukázáno. Tak se mohlo stát, že první státní funkce se Dobrovskému dostalo teprve roku 1786. Je příznačné, že mu k ní dopomohla jeho pověst osvícence a teologického odborníka.

Císař 23. března 1786 rozhodl o zpětném prověření všech spisů vydaných od roku 1780. Cenzory náboženské literatury byli jmenováni teologové, u nichž se dalo předpokládat, že si povedou v naprostém souladu s Josefovými intencemi – pavlán Faustín Procházka a premonstráti Rafael Ungar a Jiljí Chládek. Na návrh čtvrtého cenzora, vicerektora pražského generálního semináře Leonarda Luňáčka, přibyl k nim 27. března i Dobrovský.<sup>215</sup> Úkolem bylo především eliminovat veškeré „mnišské pitomosti“ a cenzoři se ho podjali s příkladnou svědomitostí. Nejpřísnější byl Ungar, nejsarkastičtější Procházka. Kritéria, podle nichž komise publikace posuzovala, představují kuriózní směsici ortodoxně dogmatických (poměrování Tridentinem), osvícenských a dokonce i estetických (!) měřítek. Dobrovský se ve svých posudcích většinou choval uměřeně a propustil i knihy, které u Procházky jednoznačně propadly.

<sup>215</sup> BRANDL, 51, udává chybně 27. březen 1785; I. SNĚGIREV (*Iosif Dobrovskij*, 30) zase píše, jakoby mělo jít o kompenzaci za ztracený vicerektorát v Praze. O ten se však Dobrovský ucházel až během léta (srov. dále kap. IV/3, 97). Nejasná je úloha guberniálního rady J. A. von Rieggera. Brandl (a po něm jiní) tvrdí, že Dobrovský byl ustanoven na základě jeho doporučení. Skutečnost je zřejmě taková, že popud vzešel od Luňáčka a Riegger jako vedoucí cenzurní komise při českém guberniu návrh pouze přijal za svůj a prosadil. O činnosti náboženských cenzorů informuje v několika člancích J. VOLF: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského* I, 20–32, 32–43, 49–53, 54–55, 55–56, 56–60, 60–61. Volfovy ukázky jsou o to cennější, že cenzorské posudky Dobrovského se ztratily. Srov. M. KRBEČ: *Život a dílo Josefa Dobrovského očima jeho současníků*, 185.

Rozhodující pro něj byl účín, jenž mohla publikace mít na morální vývoj čtenáře. Tam, kde se dal očekávat pozitivní vliv, přimhouřil zpravidla oko, a to i v případě legend a jiné literatury, která se již svojí podstatou nesrovnávala s duchem doby.

Volfovou zásluhou se nám dochovala řada ukázek Dobrovského konkrétních zásahů. Tak například v modlitební knížce kapucína Kochema označil za bludné obraty: „božská krev“, „modlím se k tobě, ty, pravá krvi“, „Modlitba k sv. krvi“ ad. V knize *Zbožný způsob, kterak naslouchat svatě Mši skrze přemýšlení o krutém žalu a smrti Ježíšově* škrtnul tvrzení, že křížová cesta byla zavedena již Marií a prvními presbytery, protože to odporuje historické skutečnosti. *Historii o svatém Eustachovi, prve Placidovi* povolil s tím, že se sice jedná o pouhou legendu, ale mravům může spíš prospět. Po patřičných škrtech byl ochoten propustit dokonce *Pět červených korálů aneb srdečné a lítostivé rozjímání*, přestože knížku označil za „hloupou, nesmyslnou a mrazivou“,<sup>216</sup> Procházka však jejímu povolení zabránil. Stejně se vedlo i *Pobožné kuchařce, která jistému poustevníkovi od anjela představena byla, že by ona jemu v pobožnosti života jeho ve všem rovna byla* – Dobrovský ji chtěl povolit, ačkoliv vytknul, že „ony tři povídky o poustevnících, jež jsou v přídavku, obsahují blbosti a po některé stránce i nepravou morálku“,<sup>217</sup> Procházka navrhnul zákaz. Kromě teologicky pochybených, pověrečných, nepravdivých a netolerantních projevů měl Dobrovský výhrady i k dětinským obratům a jiným výrazům, které pokládal za nedůstojné. Ani on se v tomto ohledu nedokázal vyvarovat naprostých malicherností (např. v *Ukolébavce P. Marie* škrtnul slova „nynej, nynej“).<sup>218</sup>

Jako cenzor zasáhl Dobrovský i mimo vlastní práci na revizi knih. Když jeden katolický kněz na Panenskobřežansku<sup>219</sup> začal mezi lidmi

<sup>216</sup> J. VOLF: *Příspěvky I*, 27.

<sup>217</sup> *Tamtéž*, 29.

<sup>218</sup> *Tamtéž*, 55.

<sup>219</sup> Byl to exjezuita a pozdější farář v Odolené Vodě Karl Joseph Khun (o něm C. von WURZBACH: *Biographisches Lexikon XI*, 238n), který se nesnášenlivým přístupem k protestantům vyznamenával i ve svých českých kázáních, vydaných v letech 1776–1782. Pro Khuna – a nejen pro něj – zůstávala jedinou skutečnou církví církev římská; jen v ní lze dojít spásy: „Chlubte se pro mě vy lutriánští, že vy stádo jste Kristovo; nepase vás Petr, a

distribuovat písně, které vybízely k násilí proti jinověrcům, okamžitě informoval guberniálního radu von Rieggera a inicioval vyšetřování.<sup>220</sup>

V témže roce, kdy se stal cenzorem, otevřel Dobrovský pod změněným názvem novou řadu svého časopisu. První svazek byl věnován publikacím a kulturním i vědeckým událostem z roku 1781, druhý se vztahoval k roku 1782 a třetí (vyšel až 1787) k roku 1783. Jako v předešlých ročnících, využil Dobrovský i tentokrát recenze ke kritice celé řady negativních jevů a k propagaci osvícenských myšlenek. Na vícero místech se obrací proti náboženské nesnášenlivosti, naopak chválí projevy tolerance.<sup>221</sup> Všimá si spisů, které polemizují o užití národní řeči v bohoslužbě, ač do sporů vstupuje pouze jako nestranný historik.<sup>222</sup> Podporuje lidovou četbu Bible a úsilí o její kvalitní překlad. Na mnoha místech se vysmívá pověřivosti a přežitkům barokní zbožnosti.<sup>223</sup> Ve druhém svazku přetiskuje tři orace z proticelibátní latinské knížky *Modlitby k nejsvětější Trojici*, kterou sepsal roku 1782 katecheta normální školy v Hradci P. Fleischer.<sup>224</sup> Jako důvod uvádí Dobrovský silnou poptávku po tomto rozebraném a těžko dostupném dílku, v němž se autor formou

---

proto nejste Ježíše Krista. Chlubte se vy kalvinští, že církev vaše jest pravdivá; církev vaše na Petru nestojí, a tím samým není církev Kristova. Chlubte se vy husitští, že náboženství vaše jest od Boha; moc Petrova vás neřídí a nespravuje a z té samo příčiny nejste z ovčince Kristového.“ *Mravná a spasitelná kázání na evangelia V*, 253. Srov. níže pozn. 475.

<sup>220</sup> *Tamtéž*, 60–61.

<sup>221</sup> Tak odsuzuje protireformační násilí za Ferdinanda II. (LM I, 77), kvituje zákaz netolerantního spisku *Víra samospasitelná katolická, dar Boží a světlo* z r. 1783 (LM III, 150; srov. níže pozn. 475) a naopak vyzdvihuje předmluvu sbírky kázání protestanta D. Botzka, která nabádá k náboženské snášenlivosti (LM II, 140).

<sup>222</sup> LM III, 126. BRANDL, 39, na základě uvedené recenze usoudil, že Dobrovský „novotám liturgickým nepřál“. To však z textu nijak neplyne. Naopak: máme doklad pro to, že ještě za působení v semináři byl Dobrovský reformě bohoslužebného života nakloněn a měl o ní poměrně jasnou představu. V jeho *Přednáškách*, 46, čteme: „Dále [viz – J. T.] předmluvu k Salzmannově Gottesverehrungen v Dessau, kde je obsažena dobrá teorie, podle níž by měla být zřízena bohoslužba.“ Odkaz pochází od Dobrovského, je tedy zřejmé, že se mu zamlouval bohoslužebný model, který zavedli v dessavském Filantropinu Basedow a Salzmann: Náboženské pravdy tu byly posluchačům předkládány tak, aby je procitili, prožili, a to příjemným způsobem. K tomu měl pomáhat zpěv i vhodně zvolený obraz. Dessavské bohoslužebné společenství sestávalo z křesťanů různých denominací, vystříhalo se proto všech zbytečných nuancí a problematických bodů, takže zůstalo jen to, v co věří všichni, kteří vyznávají Krista. Kázání nebyla nikdy dlouhá, střídala je hudba a zpěv, při němž se uplatňoval všeobecný křesťanský zpěvník pro všechny církve a denominace. C. G. SALZMANN: *Gottesverehrungen gehalten im Betsale des Dessauischen Philanthropins*, Erste Sammlung, Vorrede, 9–28.

<sup>223</sup> Např. LM I, 81, 51, 155; LM II, 106.

<sup>224</sup> LM II, 80–83.

modliteb k jednotlivým osobám Trojice obrací proti tíživé povinnosti kněžského celibátu a velebí manželský stav. – I Bůh, ač nejčistší duch, zplodil Syna a přikázal výslovně lidskému pokolení, aby se rozmnožovalo. Celibátní zákon je lidským nálezem, projevem „mnišské misantropie“ a měl by být odstraněn: komukoliv má být dovoleno přidržovat se své manželky, plodit děti a vychovávat je k Boží slávě.

Není jisté, nakolik Dobrovského vysvětlení vyčerpává důvody, pro něž se ve skutečnosti odhodlal dodat modlitbám publicitu. Bezesperu mu však musel být sympatický důraz na vysokou hodnotu manželství, jenž plně sdílel.

Dobrovského pozornosti neušlo ani publicistické vření, které našlo svůj výraz v nepřehledné záplavě brožurkové literatury. Přestože snahy osvícenských kritiků sledoval se zjevnou účastí, byl si vědom malé konstruktivnosti nekonečných polemik a ovšem i nízké úrovně některých příspěvků. V recenzi na sborník *Predigtenkritik* (1782), který v Praze vydával F. Guolfinger von Steinsberg,<sup>225</sup> poznamenává: „Pro nestranného pozorovatele bylo velmi zábavné sledovat, jak se všechno dalo do pohybu, jak se každý, od prudkého horlivce a kaceřovatele až k chlapci, který sotva vyšel ze školy, chopil své zbraně, všude hledal rytíře von St. a spěchal mu zasadit smrtelnou ránu nebo alespoň ochromit jeho ruku.“<sup>226</sup> Ke kritice kázání pak dodává: „Arci může nyní toto zcela originální podnikání přivodit buď vůbec žádný nebo velmi malý užitek. Neboť chce-li člověk zlepšovat, musí vést mírnější řeč.“<sup>227</sup> Z těchto slov je patrné, že v poměru k brožurkové válce nebyl Dobrovského názor příliš vzdálen rezervovanému postoji Faustina Procházky.

---

<sup>225</sup> V literatuře (J. JAKUBEC in: *Literatura česká devatenáctého století* I, 13; srov. též: *Dějiny literatury české* II, 15; F. VODIČKA in: *Dějiny české literatury* II, 49, 103) se objevil názor, že Dobrovský měl na Steinsbergově projektu kritiky veřejných kázání nějaký podíl. Tento úsudek se však opírá pouze o velmi neurčité indicie z dobové publicistiky (viz J. HANUŠ: *Z ideových bojů doby josefínské*, 365nn). Dobrovského účast na kritice ve skutečnosti nelze nijak prokázat a vzhledem k jeho postoji vůči brožurkové literatuře je málo pravděpodobná. Ani Augustin Helfert, který znal Dobrovského jako málokdo, nevěřil, že by měl na časopisu jakoukoliv účast. DH, 51.

<sup>226</sup> LM II, 119.

<sup>227</sup> *Tamtéž*.

Na stránkách svého časopisu se Dobrovský rovněž angažoval v několika sporech mezi konzervativní hierarchií a reformními katolíky. Značný prostor věnoval „záležitosti Brněnského semináře“, s tím, že „je příliš věcí všeobecného osvícení, kvůli mocnému vlivu, jenž má na lid dobře vzdělané duchovenstvo prostřednictvím výuky náboženských pravd, než aby se měl obávat námitek, že nepatří do tohoto spisu.“<sup>228</sup> Brněnský kněžský seminář byl známým centrem moravského jansenismu a vykazoval se čilou překladatelskou činností předních francouzských spisů tohoto směru. Sám Dobrovský si na jiném místě svého časopisu pochvaluje, že spis kardinála Noaillese *Svatý denní pořádek* byl tu vydán již potřetí.<sup>229</sup> Aktivita semináře musela přirozeně budit nevoli představitelů ultraortodoxní strany, která pouze čekala na vhodnou záminku. Ta se naskytla brzy: spirituál brněnského semináře Melchior Blarer četl mši nahlas a zavedl tak příčinu k intervenci. Byly provedeny výslechy alumnů a stížnost putovala ke dvoru, císař však po prostudování všech materiálů vydal rezoluci, která vyzněla v Blarerův prospěch. Dobrovský ji otisknul a nad výsledkem procesu vyjádřil upřímné uspokojení: „Toto bylo to nejvelkolepější vítězství, jaké kdy slabá nevinnost vybojovala proti mocnému hierarchickému despotismu. Myslelo by se, že strana horlitelů pro staré zásady byla nyní úplně odzbrojena, že by se neměla odvážit napadat kdy více muže jasnějšího způsobu myšlení, jejichž celé a jediné snažení spočívá v tom, že rozšiřují čistší a lepší zásady směřující ku blahu lidstva. Avšak jak málo má odvahy bojovat v otevřeném poli, tak je prohnána, že se odváží ještě mnohých výpadů ze zálohy.“<sup>230</sup>

Podobně se Dobrovský zachoval rovněž ve věci tzv. „Korberovy inkvizice“. Premonstrátský profesor kanonického práva G. N. Korber, který i jinak vystupoval ve směru reformních požadavků (zavedení národní řeči do bohoslužby), zaslal J. V. Monsemu k vydání ostře antikurialistický spisek *Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*. Farář Petsch a generální vikář řádu Václavík proti Korberovi rozpoutali

---

<sup>228</sup> LMI, 23–33.

<sup>229</sup> LM II, 145.

<sup>230</sup> LMI, 24.

tažení, které přerostlo ve skutečný proces. Korber byl zbaven profesury a dočasně suspendován z kláštera. Osvícenci se však nezalekli: Monse podal o celé události podrobnou zprávu moravskému guberniu a Dobrovský ji ve svém časopisu otisknul s tím, že „je zároveň jasným důkazem neuvěřitelně velkých překážek, jež jsou ještě stále osvícenství kladeny.“<sup>231</sup> I v této záležitosti měl nakonec poslední slovo dvůr a opět bylo dáno za pravdu pokrokové straně.

Samostatnou kapitolu, která byla naplno otevřena rovněž na stránkách *Literárního magazínu*, tvoří Dobrovského poměr k svatojanské otázce. Vědecké jádro problému je dnes všeobecně známo:<sup>232</sup> Vedle historické postavy generálního vikáře Johánka z Pomuku, jenž byl roku 1393 umučen kvůli vzornému plnění povinností svého úřadu, objevil se díky chybě 15. století a Hájkově nekritičnosti druhý muž tohoto jména, který měl zahynout mučednickou smrtí o desetiletí dříve a na něhož byla výhradně vztažena tradice o mučedníku zpovědního tajemství. Osudný omyl nebyl rozpoznán ani v průběhu kanonizačního procesu a teprve osvícenská věda se pokusila gordický uzel rozetnout. Že z jednoho světce byli uděláni dva, odhalil poprvé piarista Eliáš Sandrich a nový názor se rychle rozšířil. Pevné přesvědčení, že existoval pouze jeden Jan, a to generální vikář, který byl roku 1393 zabit, „protože bránil práva tehdejší církevní svobody proti královskému příkazu“,<sup>233</sup> sdílel samozřejmě i Dobrovský.<sup>234</sup> Došlo tak k nepříjemné polemice s Gelasiem Dobnerem, jenž

<sup>231</sup> *Tamtéž*, 135.

<sup>232</sup> Výborný přehled o vývoji svatojanského kultu i historii vědeckého sporu podává V. VLNAS: *Jan Nepomucký, česká legenda*.

<sup>233</sup> LMI, 76.

<sup>234</sup> Srov. LM III, 101–126. Svatojanské otázky se Dobrovský dotknul i na jiných místech (srov. např. BL II, 169). F. M. BARTOŠ (*Z počátků Jos. Dobrovského*, 171–176) se pokusil dokázat, že je rovněž autorem negativního posouzení slavnostní řeči na světcovu počest, kterou vydal exjezuita a nepřítel Seibtův F. von Schönfeld (*Rezension und kritische Anmerkungen über ... Lobrede auf das Fest des heiligen Johann von Nepomuk 1783*). Bartoš se tak postavil proti názoru, že šifra M. D. pod recenzí označuje profesora v Litoměřicích Michaela Dornika. Jeho závěr přešel do části literatury (srov. WINTER, 204n; Z. FIALA: *Josef Dobrovský a počátky historické kritiky u nás*, 262, pozn. 23; F. VODIČKA in: *Dějiny české literatury* II, 34; B. SLAVÍK: *Od Dobnera k Dobrovskému*, 97; M. OTRUBA in: *Lexikon české literatury* I, 565; M. KRBEČ – M. LEISKE: *Josef Dobrovský*, 40), nelze ho však pokládat za zcela nesporný. Dobrovský sám píše v této věci Helfertovi (DH, 82): „Tato řeč [sc. Schönfeldova – J. T.] byla recenzována někým, kdo se podepsal M. D.; nyní existuje jistý Michel [sic!] Dornik, který přinesl recenzi k cenzuře a tvrdil, že tento spis vydal. Avšak od něho se nelze nadít tolika historických znalostí, tedy se říká: tu recenzi musel



navzdory znalosti stejných pramenů veřejně trval na zpovědním tajemství jako motivu násilného usmrcení světce.

Tento vědecký spor přerostl ve střet dvou světů – učeneckého tereziánského osvícenství a rozhodnějiho osvícenského proudu osmdesátých let. O třicet let starší piarista Dobner svým celoživotním dílem dostatečně osvědčil, že mu nechybí kritický duch a nezbytná odvaha postavit se vžité tradici; v náboženských otázkách byl však stále vázán ohledy, které mladší generace osvícenců neznala.<sup>235</sup> Naproti tomu Dobrovský důsledně uplatňoval zásadu „padni komu padni“ a proti církevním fabulacím obracel nástroje historické kritiky takřka přednostně a se zjevným potěšením.

Konflikt mezi oběma vrcholnými zjevy naší osvícenské vědy dobře dokládá mnohotvárnost a nejednoznačnost tehdejší duchovní situace. Dobner, který vždy stál proti barokní zbožnosti na straně reformní vlny Muratoriho italského katolicismu, dostává se ve svatojanské otázce do jedné řady s exponenty proudu, proti němuž celý život bojoval. Napětí mezi „dobneriány“ a „seibtiány“, kteří narozdíl od prvních vyrůstali pod vlivem svého učitele v ovzduší radikálnějších myšlenek protestantského světa, vedlo k rozštěpení fronty českého katolického osvícenství. Osobní spor Dobrovského s Dobnerem je pouze jedním z jeho projevů. Pole ještě znepřehledňovala tradiční rivalita mezi piaristy a jezuitu, která – jak se zdá – zanechala stopy i u exjezuitů, jejichž působení v řádu bylo pouze efemérní. V dopise z 5. listopadu 1784 chválí Dobrovský Helfertovi biskupa Haye a stěžuje si, že neustávají útoky ze strany jeho nepřátel. V

---

udělat magistr Dobrovský... Zda mám na věci nějaký podíl a jaký, Vám jednou odhalím. Přinejmenším jsem v podezření.“ Srov. k tomu i DH, 86 a 88. Dornik studoval od roku 1774 teologii v Praze a bydlel spolu s kroužkem Dobrovského přátel v Lužickém semináři (*Liber fundationis*, 165), takže Dobrovský ho patrně musel znát. Již tím se otevírá možnost pro vzájemnou spolupráci. Autorství Dobrovského ovšem bezpečně potvrdit nelze (srov. V. VLNAS: *Jan Nepomucký*, 208).

<sup>235</sup> Srov. F. KUTNAR – J. MAREK: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, 150; J. HANUŠ: *Počátky kritického dějezpytu v Čechách*, 301. Jádru náboženského rozměru problému postihuje J. M. LOCHMAN (*Náboženské myšlení českého obrození*, 256), když konstatuje, že Dobnerovo „katolictví je hranicí jeho osvícenství“. O Dobrovském lze prohlásit opak: jeho osvícenství tvoří mez jeho katolictví. K vzájemnému sporu obou učenců jako dvou odlišných lidských a vědeckých typů srov. O. KRÁLÍK: *Josef Dobrovský a Gelasius Dobner*, 361–412; B. SLAVÍK: *Od Dobnera k Dobrovskému*, 96–99.

této souvislosti píše: „Jezuitské opice, myslím zbožné kněze, jsou vyhlášenými nepřáteli Vašeho biskupa a všech, kteří stále nehovoří o *církví*. Rovněž o rektoru Zippem rozšířili hnusné lži.“<sup>236</sup> Stejně pobouření u Dobrovského vyvolala kniha piaristy Gottharda Lihnie *Učení katolické církve ve svém pravém smyslu*, která představovala komentovaný překlad známého pojednání sv. Vincenta z Lérins o stáří a všeobecnosti katolické církve. Lihnie neváhá přirovnat situaci za heretických zápasů prvních století k současným poměrům a s pomocí světce i Voltairova odpůrce Nonnottea vyrazí do boje proti osvícencům a všem, kdo by se odvážili vzpírat autoritě církevního magisteria: „Dnes není nic tak často vyslovováno jako slovo pověry. Všechno, co má jen tři prsty a jednu hlavu (neboť k tomu, aby se člověk dnes stal spisovatelem, víc nepotřebuje), chápe se pera a píše proti pověrám. – Avšak – nejsou to proklatá sofismata a nenáviděné kličky našich dnešních posměváčků a osvícených hlav, které, aby zatemnily pravdu a své bezbožnosti odklidily z cesty vše, co by je mohlo zastavit, snaží se pohrbit všechno, co je v náboženství svaté, a prohlašují to za pověru?“<sup>237</sup> Dobrovský musel podobné projevy zákonitě chápat jako výpad proti své osobě i vlastním snahám.<sup>238</sup>

V roce, kdy nastoupil do úřadu vicerektora v Olomouci, vyšla v Praze tiskem jeho rozprava o dějinách celibátu v Čechách.<sup>239</sup> Od záplavy brožurkové literatury na toto téma se lišila již tím, že nepředstavovala publicistický manifest pro či proti zrušení kněžského bezženství, nýbrž klidné a věcné vylíčení historických skutečností. Hned na začátku Dobrovský vytknul, že se necítí povolán k rozhodnutí sporu: kněžský celibát je v Čechách zvykem relativně pozdním a neprosazoval se snadno;

---

<sup>236</sup> DH, 123. O tom, že výrazem „zbožní kněží“ (sc. kněží zbožných škol) mnil Dobrovský piaristy, není pochyb (srov. WINTER, 98). Právě v této době eskaloval spor Dobrovského s Dobnerem o nepomucenskou legendu. Oboustranné napětí, jež se ventilovalo i v zasedáních učené společnosti, svádělo přirozeně k nedůtklivostem. Stejně píše Dobrovský i později, 11. června 1785: „Piaristé nemají Vašeho biskupa [sc. Haye – J. T.] v lásce. Ještě jsem nikoho neslyšel tak nadávat jako tyto jezuitské opice.“ DH, 138.

<sup>237</sup> G. LIHNIÉ: *Die Lehre des katholischen Glaubens in ihrem ächten Sinne*, 54, pozn. 1.

<sup>238</sup> Helfertovi v této věci píše: „Viděl jste německého Vincenta Lerinského piaristy Lihnie? To je ale dobrodružství. A pán ze Schulsteinu [Ferdinand Kindermann – J. T.] si to nechá dedikovat!“ DH, 103.

<sup>239</sup> J. DOBROVSKÝ: *De sacerdotum in Bohemia caelibatu narratio historica*.

zda je pro blaho církve a státu prospěšnější než manželství, autor neřeší.<sup>240</sup> Přijaté pravidlo porušil Dobrovský teprve v samotném závěru spisu, kde se vyslovuje pro zdůvodněné uvolnění celibátního zákona v případě těch kněží, kteří sice byli vysvěceni a přijali tak závazky kněžského stavu, nevykonávají však duchovenskou práci. Ti by měli mít možnost žít jako normální lidé, aniž by je stihl církevní trest. „Církev si přeje, aby kněží, pověřeni službou oltářní, žili co nejčistěji; jestliže jsou tedy takoví, kdož chtějí raději žít oltářů vzdáleni, než do nečistých rukou bráti věci posvátné, proč nejsou zbaveni břemene, jímž – jak volají – jsou stísněni? Či nemá církevní ústava větší slávu z toho, má-li veřejné učitele, rozené pro život celibátní, nikoliv otroky, kteří zakoupeni jsouce nemají ani těl svobodných?“<sup>241</sup>

Přestože Dobrovský se ve své knížce vyjadřuje jasně a její intence je zřejmá, byl smysl práce vykládán různě. Někdy i tak, jako by šlo o rozhodné odmítnutí kněžského bezženství vůbec.<sup>242</sup> Tím však rozprava v žádném případě není. Není dokonce ani požadavkem zdobrovolnění celibátu v tom smyslu, že by si každý kněz při setrvání ve svém úřadu mohl vybrat, zda se ožení. Ti, kteří by se rozhodli pro manželství, museli by z duchovní správy odejít.

Spis vyšel v době, kdy se Dobrovského proreformní snažení v rámci josefínského státu přiblížilo ke svému vrcholu. K jeho dosažení bylo nezbytně nutné postoupit v duchovní hierarchii od diakonátu ke kněžství – cesta k němu však nebyla z rozličných důvodů snadná.

---

<sup>240</sup> *Tamtéž*, 3n.

<sup>241</sup> *Tamtéž*, 39n (překlad T. Havlenové-Kühnové in: M. KAŇÁK: *Z náboženského odkazu Josefa Dobrovského*, 142).

<sup>242</sup> Zcela v tomto smyslu např. S. ŠULC: *Josef Dobrovský, kněz*, 5. O recepci Dobrovského práce na modernistické půdě přinesl nedávno zajímavou studii P. MAREK: *Josef Dobrovský a problematika celibátu v historii Katolické moderny*, 345–351 (srov. i dříve otisknutý příspěvek *A Discussion on Celibacy in the History of the Catholic Modernist Movement*, 115nn). Modernisté význam Dobrovského historické rozpravy přeznačovali a používali ji jako odrazového můstku k vyslovení vlastního požadavku zrušení celibátu.

### IV. 3. Cesta ke kněžství

Bylo již řečeno, že všichni spolužáci Dobrovského dosáhli v obvyklém termínu kněžského svěcení.<sup>243</sup> Dobrovský byl však na kněze vysvěcen teprve 17. prosince 1786, navíc na základě kompetenčního titulu *incardinationis*, tedy mimo svou domovskou diecézi, z níž byl propuštěn.<sup>244</sup> Zcela neobvyklý prostož mezi jáhenstvím a kněžstvím neušel pozornosti badatelů a jeho příčiny se staly předmětem nejrůznějších dohadů: Proč se Dobrovský nenechal vysvětit dřív? A jestliže tak dlouho vystačil s diakonátem, z jakého důvodu se nakonec k přijetí kněžství přeci jen odhodlal?

Na jedné straně se můžeme setkat s přesvědčením, že Dobrovský o kněžství vůbec nestál, protože ho nepotřeboval ke svému hlavnímu životnímu úkolu, jímž byla vědecká práce.<sup>245</sup> Na straně druhé existuje názor, že kněžství bylo jeho bytostnou touhou, snem, který si jen kvůli vnějším překážkám mohl splnit teprve v Kristových letech.<sup>246</sup> Značného rozšíření došlo tvrzení, že Dobrovskému na počátku osmdesátých let v kněžském svěcení zabránily jeho první literární pokusy, jimiž proti sobě popudil protiosvícensky naladěné představitele církevní hierarchie.<sup>247</sup> Viděli jsme však, že toto přesvědčení se v posledku opírá o jediný zdroj, který se navíc svým zněním dostává do konfliktu s jinými prameny. A máme naopak doklady pro to, že Dobrovský o kněžské svěcení neprojevoval zájem ani před aférou s Voldřichem a že jeho zdrženlivost v tomto směru byla motivována především vlastními pochybnostmi.

---

<sup>243</sup> Kap. III/3, 55.

<sup>244</sup> 4. července 1787 bylo však Dobrovskému vystaveno povolení, podle něhož mohl se svolením duchovního správce sloužit mši ve všech kostelech arcidiecéze, vyjma konventních. LA PNP, f.: Josef Dobrovský – Arcibiskupská kancelář Dobrovskému.

<sup>245</sup> Např. J. KOČÍ: *Naše národní obrození*, 79.

<sup>246</sup> V. FLAJŠHANS: *Modrý abbé*, 5, 11.

<sup>247</sup> Srov. V. ŘEZNÍČEK: *Jan Leopold Hay*, 338; V. FLAJŠHANS: *Modrý abbé*, 5n; A. NOVÁK: *Josef Dobrovský*, 26; J. JAKUBEC: *Dějiny literatury české II*, 87; M. KAŇÁK: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou*, 25; F. M. BARTOŠ in: DH, 5; týž: *Ze zápasů české reformace*, 152; J. DOLANSKÝ: *Zrození buditele*, 41; týž: *Stopami buditelů*, 46; LOCHMAN, 32; E. WINTER: *Ketzerschicksale*, 295; B. SLAVÍK: *Od Dobnera k Dobrovskému*, 265.

Přítele Helferta informoval, že byl pozván generálním vikářem (Tomášem Hrdličkou) a požádán o vysvětlení ke špatné pověsti, která o něm po městě koluje, a rovněž k několika místům z *Böhmische Litteratur*. Dobrovský tak učinil k oboustranné spokojenosti: „Odcházel jsem odtamtud zcela klidný; jen by rád viděl, kdybych se stal knězem, nutit mne však nemůže.“<sup>248</sup> Dopis klade Volf až k 6. únoru 1781, zatímco Bartoš ve své edici k 6. únoru 1780. Pravdu má ovšem Bartoš,<sup>249</sup> Volf se očividně nechal svést skutečností, že si Dobrovský v dotčeném dopise stěžuje na Voldřicha a spojil událost s jeho aférou. Ve skutečnosti se však Dobrovského výslech u generálního vikáře týkal již zmiňované žaloby Dvořákovy z 19. ledna 1780. Je tedy zřejmé, že rok před údajným zákazem Dobrovský o kněžské svěcení nestál a z korespondence s Žurem víme, že o něj neusiloval ani před tím.

Z listu, který je datován 4. února 1778, plyne, že se Žur Dobrovského na kněžské svěcení opakovaně ptal<sup>250</sup> a – jak ukazuje další korespondence – utvrzoval Dobrovského v jeho rozhodnutí setrvat při diakonátu. Láká přítele do Drážďan, kde potřebují učence, kteří jsou pouze mezi exjezuity, po vypočtení výhod však dodává: „Musel byste se ale tedy stát knězem? To je arci těžká věc, k tomu se v současné situaci nebudete moci rozhodnout a nebudete smět.“<sup>251</sup> Dopis byl odeslán 10. prosince 1779, situace, o níž je řeč, nemůže se tedy týkat Voldřichovy aféry a zásahu arcibiskupa. Je rovněž zřejmé, že přijetí či nepřijetí kněžství záviselo především na Dobrovského vlastním rozhodnutí. Další světlo vnáší do věci dopis z 3. července 1783, tedy z doby, kdy se Dobrovský ucházel o univerzitní profesuru. Žur píše: „Jste tedy ještě tím, čím jste byl, a doufáte ještě letos v povýšení. Hodně štěstí k tomu! O schopnosti vést s užitkem učitelský úřad nepochybuji. Avšak dovolí to také Vaše zbývající situace,

---

<sup>248</sup> DH, 39.

<sup>249</sup> Srov. originál listu v LA PNP, f.: Josef Dobrovský.

<sup>250</sup> W. ZEIL (ed.): *Der Briefwechsel*, 74.

<sup>251</sup> *Tamtéž*, 79.

když jste pouze diakonem? To by bylo něco nového! Stanete se tedy snad knězem? A přece při předchozím smýšlení?“<sup>252</sup>

Dobrovský se samozřejmě knězem nestal, k splnění takové podmínky nebyl ochoten.<sup>253</sup> 28. července 1782 psal Helfertovi: „Pokud jde o mé povýšení v duchovním stavu, jsem sám sobě stále v cestě. Spoléhat na druhé není právě jisté.“<sup>254</sup> V dalším listu z 27. února 1783 sděluje, že arcibiskup nedávno hovořil s hr. Nosticovou o odkladu kněžského svěcení. Brzy nato jej pozval kanovník J. B. Schmidt a sdělil mu, že při své příležitostné návštěvě u arcibiskupa hovořil právě o této věci a hr. Příchovský ujist'oval, že Dobrovský může přijít, bude-li chtít. V nejhorším případě měl podle Schmidtovy rady požádat o propuštění z diecéze a nechat se vysvětit Hayem, až ten přijede do Prahy. Dobrovský však odmítl s tím, že v současné situaci by mu to nebylo k užitku.<sup>255</sup> Nezamlčel příteli své ambice stran profesury starozákonní hermeneutiky, i tentokrát ovšem zdůraznil, že by katedru po Fridovi přijal pouze tehdy, kdyby se nemusel stát knězem.<sup>256</sup>

Stručná zmínka o odkladu či průtahu svěcení může být vykládána různě, v každém případě však arcibiskup počátkem roku 1783 Dobrovskému nemínil ve vysvěcení nijak bránit a o žádných podmínkách z jeho strany neslyšíme. Dobrovský ovšem o pražské svěcení nestál a – což je překvapivější – vyhýbavě reagoval i na návrh, aby přijal kněžské svěcení z rukou biskupa Haje, myšlenkově spřízněného osvícence, na něhož měl (především od Helferta) ty nejlepší reference a jehož se v žádném případě nemusel ponížujícím způsobem doprošovat, jak by to snad mohlo být vnímáno v případě arcibiskupa Příchovského.

---

<sup>252</sup> *Tamtéž*, 87. Srov. níže uvedený list Helfertovi z 27. února 1783, který se vztahuje ke stejné události.

<sup>253</sup> WINTER, 208, neváhá spojit neúspěch ve věci profesury s okolností, že Dobrovský byl pouze diakonem. Rozhodně se nemýlí v tom, když tento fakt vysvětluje z postoje Dobrovského; vzhledem k úctě, kterou choval ke kněžskému stavu, netroufal si prý vzít na sebe takové břímě. Podobným směrem se ubírá i LOCHMAN, 32, podle něhož Dobrovského „vnitřní ryznost nepřipouštěla vstoupit v kněžský stav nepřipraveně...“. Pozadí Dobrovského postoje však neosvětluje.

<sup>254</sup> DH, 54.

<sup>255</sup> *Tamtéž*, 61.

<sup>256</sup> *Tamtéž*, 62.

Všechny uvedené doklady vypovídají o jediném: Dobrovský se nechtěl nechat vysvětit, a to ani před osudnou aférou s Voldřichem ani po ní. Zájem o kněžské svěcení zcela prokazatelně projevil teprve k roku 1786,<sup>257</sup> kdy také ordinace dosáhl. Ukázal jsem,<sup>258</sup> že na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let procházel Dobrovský nelehkým duchovním vývojem; soudím, že hlavní důvod, proč Dobrovský nebyl vysvěcen v obvyklém termínu, netkví ani tak ve vnějších okolnostech, ale především v jeho vlastním rozpoložení. S tím úzce souvisí Dobrovského myšlenkový kontakt se světem soudobé protestantské teologie. Četba spisů protestantského osvícenství nebyla vedena pouze studijním zájmem; Dobrovský se s pomocí neologických knih snažil nalézt vlastní duchovní orientaci, založit nový postoj k nejdůležitějším náboženským otázkám, když staré přesvědčení bylo povážlivě rozrušeno.

Z neologů zapůsobil na Dobrovského neobyčejně silně především Steinbart, přestože stál na pozici, v níž již Žur tušil alternativu, která je nepřijatelná.<sup>259</sup> Jeden z jeho spisů si Dobrovský vypůjčil od Helferta v létě roku 1783 a pozorně jej studoval za svého pobytu na venkově.<sup>260</sup> Nadšený souhlas projevil především se Steinbartovým odsouzením nauky o dědičném hříchu a vítězné milosti, jež Steinbart pokládal za sekundární Augustinovy výmysly. V této souvislosti zmínil i vlnu sporů, v nichž stáli na jedné straně mystik Lavater a luteránský ortodox Goeze, na straně druhé

<sup>257</sup> Nepovažuji za nijak opodstatněnou interpretaci F. M. Bartoše, že Dobrovského zpráva byla v podstatě opatrnou žádostí adresovanou Helfertovi a jeho prostřednictvím Hayovi. Nepochopil ji tak zjevně ani sám Helfert, který na ni nereagoval, sotva však proto, že by se Haye ostýchal na podobnou věc zeptat, jak soudí BARTOŠ in: DH, 6n (úvod).

<sup>258</sup> Kap. III/4, 63nn.

<sup>259</sup> Žur Dobrovskému 3. července 1783. Ed. W. ZEIL: *Der Briefwechsel*, 87n. Dobrovský se zabývá Steinbartem; Žur ho z autopsie nezná, vyjadřuje se však k jeho názorům skepticky: „Jak jsem řekl, neznám ho z jeho prací, přece však vidím, k čemu směřuje; chce totiž zaplašit tajemství, nepochopitelné. Nahlížím-li věc o sobě a pro sebe, je to i mé jediné přání, avšak prohlédnu-li vše, tak zmalomyslním a vidím nemožnost mého přání, neboť nevím, co bych měl učinit z Ježíše a jeho apoštolů, kteří pro mne nemohou být podvodníky. A to by přeci museli být, kdyby měl Steinbart pravdu.“ K rozeznání pochyb o dědičném hříchu a milosti (srov. násl. poznámky) doporučuje Dobrovskému Seilerovu knihu *Versöhnungstod* (1782).

<sup>260</sup> DH, 66. Ze zmínky o dědičném hříchu a milosti je zřejmé, že se jednalo o spis *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums*. Ten měl na Dobrovského silný vliv i v jiných otázkách, jak bude ještě ukázáno.

pak osvícenci Semler a Döderlein. Je zřejmé, s jakým zájmem Dobrovský sledoval spory o otázky, s nimiž se musel sám vyrovnávat. Proti čilému ruchu protestantské teologie zdálo se mu domácí prostředí beznadějně nečinné. Očividně postrádal otevřenou kritickou diskusi o všech neuralgických bodech křesťanské víry, k níž v katolickém táboře doposud scházela odvaha. Katarze dosavadní tradice měla probíhat podle všeobecných kritérií rozumu, tedy z pozice filozofie: „Zatímco zde jiní pokračují v práci, naši ignoranti hnjí a ke všemu tomu neřeknou ani slovíčko. Mně se zdají být současné pokroky v očištěné teologii ovocem filozofie a znám práci jednoho starého exjezuity v rkp. o škodlivých důsledcích nové filozofie. Zcela přirozeně musí filozofie porazit pověry a promlčený předsudek.“<sup>261</sup>

Souznění se Steinbartem přetrvávalo i v pozdějších letech. Dobrovskému zjevně vyhovovala jeho optimistická antropologie, pojetí Boží prozřetelnosti i další prvky jeho soustavy. Ohlasy Steinbartových názorů se objevují v textech, jež Dobrovský zpracovával jako vicerektor, respektive rektor generálního semináře. Ústředním se tu stává Steinbartův pojem blaženosti, která je vnímána jako vnitřní stav duše, do značné míry závislý na mravním zdokonalování každého jednotlivce. V tomto procesu hraje důležitou roli plnění povinností, jednání podle všeobecných pravidel řádu. Nezbytnou podmínkou je odstranění falešných náboženských představ – nejvyššího stupně může morální blaženost dosáhnout pouze tehdy, spojí-li se s čistými náboženskými pojmy, především pojmem bezvýhradně dobrotivého a prozřetelného Boha.<sup>262</sup>

Dobrovského, který stále ještě budoval základy své víry, musela zákonitě přitahovat především apologeticko-misijní intence Steinbartových prací: Protestantský teolog promlouvá primárně do situace, jež byla shodná se situací Dobrovského. Zvěst evangelia chce učinit srozumitelnou a přijatelnou pro skeptického intelektuála 18. století; přesvědčení mají být

<sup>261</sup> DH, 71.

<sup>262</sup> G. S. STEINBART: *System der reinen Philosophie*, 9–69. Ze spisu přejímal Dobrovský v *Přednáškách* (srov. dále pozn. 324); sdílené myšlenky rozvíjí rovněž v *Řeči o zmrtvýchvstání Páně* (viz kap. IV/4, 120).



především „pochybovači“, „osvícení současníci“. Evangelizačními ohledy se Steinbart bránil proti námitkám Lavatera, že jeho učení je pouhým deismem s křesťanským nátěrem. Jak přesvědčit skeptika, jenž přistupuje s nedůvěrou k pramenům křesťanství a k pravdám, jež jsou v něm obsaženy? Existují pouze dvě cesty: První dokazuje pravdu evangelií zázraky, které se udály. Druhý ukazuje vnitřní hodnotu a pravdivost nauky a odtud vlastnosti učitele, který s ní vystoupil. „Má cesta je nyní tato. Upozorním své osvícené současníky na to, co si vlastně přejí, když usilují o blaženost. Snažím se s nimi sjednotit na tom, jakých přesvědčení je zapotřebí, chce-li v sobě člověk vytvořit a upevnit pravou spokojenost v současné situaci našeho bytí. Ukážu jim, že Kristovo učení podává právě to, co nás může učinit klidnějšími a v moudrosti a ctnosti vytrvalejšími a činnějšími a na jistotě čehož nám musí nejvíc záležet. Přirozeně je v nich těmito úvahami probuzen sklon ke křesťanství a přání shledat je odůvodněným.“<sup>263</sup>

Při svém teologickém hledání se Dobrovský setkal rovněž s dílem vůdčí osobnosti osvícenské protestantské teologie, hallského J. S. Semlera. Semler mohl Dobrovskému imponovat nejen jako průkopnický myslitel na poli dogmatiky, ale i jako filolog, biblista a historik. Aniž by se vzdal zjevení, které chápal jako v Písmu dosvědčené morální učení, jež vede člověka na cestě ke spáse, rozlišoval přísně náboženství a teologii, požadoval svobodu kritického zkoumání Bible a konečně rozdělával náboženskou oblast na dvě rovnocenné složky – dogmaty nespoutanou soukromou sféru a církví kontrolovanou sféru veřejnou.<sup>264</sup> Na Semlerovo rozsáhlé dílo upozorňoval Dobrovského již roku 1782 Stach a vybízel ho dokonce, aby podle svých možností přispěl k Semlerově úsilí, obzvláště, když je rovněž „hledáčem pravdy.“<sup>265</sup> Ze Stachových narážek je však zřejmé, že Dobrovský jeho bezvýhradné nadšení pro Semlera nesdílel a odpověděl ironicky. To ovšem neznamená, že by k Semlerovi zaujímal

---

<sup>263</sup> G. S. STEINBART: *Philosophische Unterhaltungen zur weitem Aufklärung der Glückseligkeitslehre* II, 75.

<sup>264</sup> O Semlerovi zevrubně a s dokonalým přehledem o starší literatuře W. RAUPP in: BBKL XIV, 1444–1473.

<sup>265</sup> Nedatovaný list z r. 1782. Ed. P. KRIVSKÝ: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému*, 162.

negativní stanovisko (o rok později ho již nazývá „velikým teologem“<sup>266</sup>): v tomto období duchovního hledání,<sup>267</sup> kdy Dobrovský s kritickým nadhledem rychle přecházel od jednoho teologického pokusu k druhému, mohl těžko bez vlastního posouzení akceptovat nadšení, s nímž Stach okamžitě přijal Semlerovu koncepci jako ideální řešení.

Semlerovy spisy začal číst Dobrovský v době, kdy se již hallský profesor pod vlivem vystoupení racionalistických teologů typu Bahrdta a Reimara počíná důrazněji obracet k biblickému zjevení a staví se ostře proti radikální osvícenské teologii, která ústí v deismu. Nevíme bohužel, které spisy ze Semlerovy úctyhodné literární produkce Dobrovský přečetl a jaké stanovisko k nim zaujal. 9. června 1783 upozorňuje Helferta na *Upřímné dopisy o náboženském sjednocení tří spořících se stran v Římské říši* a vyjadřuje s jejich základní myšlenkou naprostý souhlas: „Semler tvrdí, tak jako i v jiných spisech, že sjednocení je zbytečné a nemožné. To si myslím také a jsem přesvědčen, že k všeobecnému náboženskému sjednocení prostřednictvím příprav nikdy dojít nemůže. Ledaže by bylo opět zavedeno staré papežství. Vůbec je již netolerantně myšleno a jednáno, když někdo nechce být spokojen s odlišnostmi v míněních a názorech. Čím více odlišností, v tím důkladnější pochopení lze doufat. Kde se vše řídí jedinou autoritou, musí se řídit, tam končí vlastní přesvědčení.“<sup>268</sup> Názorová pluralita není tedy pro Dobrovského pouhou nepříjemnou daností, s níž je třeba se smířit; představuje nezbytný předpoklad myšlenkového třibení a svobodného rozhodování. Cesta k pravdě vede skrze dialog, který je umožněn rozmanitostí vhladů. To platí i pro náboženskou sféru.

V červnu roku 1783 požádal Dobrovský Helferta, aby mu sehnal dvě knihy neologa J. A. Starcka: *Hephaestion*, povahou religionistický spis, který se s využitím Astrucova objevu pramenů Pentateuchu vyrovnával s

---

<sup>266</sup> DH, 54.

<sup>267</sup> V jeho kontextu je třeba chápat i následující Stachova slova: „Pan profesor Fischer, který se Vám nechává nepřátelštěji poroučet, zabývá se nyní tímto vynikajícím dílem [Semlerovým]. ... Třeba také hledá přesvědčení. Vás, můj nejdražší příteli, nechci se ptát, proč se o to snažíte [sc. nalézt přesvědčení], neboť jsem zakusil, jak žalostně to vypadá kolem člověka, který musel slepě studovat katolickou teologii.“ *Tamtéž*, 163.

<sup>268</sup> DH, 70n.

vývojem náboženských kultur Předního východu, a *Upřímné úvahy o křesťanství*.<sup>269</sup> V nich se Starck rozhodně vyslovuje pro svobodu ve výkladu náboženských otázek, relativizuje stanoviska jednotlivých teologických stran a výroky koncilů, staví se za čisté a jednoduché křesťanství, které ještě nebylo zanešeno symboly a dogmaty. Po přečtení doporučuje Dobrovský práci rovněž Helfertovi a zdůrazňuje, že „je to velmi uklidňující pro lidi, kteří nemohou věřit všechno to, co ustanovily všeobecné koncily.“<sup>270</sup>

Dobrovskému nebylo zatěžko pročíst ani natolik kuriózní spis, jakým je *Horus Christiana Wünsche*.<sup>271</sup> Kniha na základě „astrognostického“ rozboru Janova evangelia prohlašuje deismus za původní náboženství privilegovaných vrstev starověku, zatímco nadpřirozená náboženství pokládá za úmyslný klam žreců, v němž byl udržován prostý lid.

Že se Dobrovský nijak nevyhýbal ani knihám, jež v německém jazykovém prostředí představovaly skutečný extrém, dokazuje jeho zájem o Schulzovy *Filozofické úvahy o teologii a náboženství vůbec a o židovském zvláště*.<sup>272</sup> Knihu mu doporučil Helfert a zdůraznil, že „autor brání ateismus, vyvozuje ideu Boha z dostatečného důvodu, prohlašuje židovské náboženství za nejnetolerantnější, tak jako dokazuje, že žádné náboženství tolerantní být nemůže...“.<sup>273</sup> Již po necelém měsíci píše Dobrovský, že si knížku opatřil, čte ji po částech před spaním a špatně mu z ní není. Naopak, souhlasí plně s autorem, pokud jde o možnost rozumné mravnosti bez náboženství. Autonomní morálka filozofů vyžaduje však dlouhodobé intelektuální úsilí, takže musí být nahrazena jiným prostředkem. A nejjistějším impulsem ke konání dobra zůstává Dobrovskému náboženství, které motivuje člověka svými výhledy na budoucí blaženost. Konečně Dobrovský vyjadřuje i svou vlastní bytostnou potřebu osobního Boha jako

<sup>269</sup> DH, 73.

<sup>270</sup> *Tamtéž*, 80n. O obsahu píše v úvodu edice BARTOŠ, 18n.

<sup>271</sup> 11. ledna 1784 vybízí k jeho četbě Helferta. DH 91n. – Wunsch nebyl teologem, nýbrž matematikem, fyzikem a astronomem; proto také BARTOŠ (DH, 20) marně hledal jeho jméno ve standardních teologických encyklopediích.

<sup>272</sup> *Tamtéž*, 131n. S obsahem spisu seznamuje v úvodu edice BARTOŠ, 20n.

<sup>273</sup> *Tamtéž*, 129.

osmyslujícího prvku v lidském životě. „Jsem klidnější, mám větší naději, je-li mým ‚dostatečným důvodem‘ moudrá bytost, která vede vše ke konečnému cíli. Tato bytost, podobná myslící bytosti ve mně, – nestarám se o to, je-li to duch či tělo nebo ani duch ani tělo – vede běh věcí, nepřerušujíc ho zázraky, k největšímu dobru těch, kdož jsou schopni blaženosti... Představuji-li si nutný chod přírody bez vedení a řízení moudrou bytostí, pak jsem příliš hříčkou štěstí. Kde jsem, tu jsem. Odkud však mám doufat, že se mnou bude lépe? Zničen nebudu, to mi praví filosofie, avšak v jaké podobě se objevím někde znovu?“<sup>274</sup> Zdá se, že rozhodnutí pro náboženský postoj je u Dobrovského koneckonců motivováno existenciálně; bez náboženské perspektivy byl by život neřešitelnou hádankou a lidské bytí by se stalo příliš vratkým. Tento moment později znovu zdůrazní ve své *Řeči o zmrtevýchvstání Páně*.

Četba neologické literatury bezpochyby přispěla k tříbení Dobrovského náboženského názoru; v přístupu k presbyterátu však nastal obrat teprve roku 1786. Padly tehdy všechny překážky, tedy i dřívější vážné pochybnosti? Proč se Dobrovský po letech nápadných odkladů odhodlal svěcení přijmout? Shoda panuje v tom, že významnou, ne-li rozhodující roli tu sehrála touha po dosažení státního úřadu, totiž subrektorátu v olomouckém generálním semináři.<sup>275</sup> Otázkou zůstávají důvody, které ji podněcovaly. Proti názorům, jež kladou důraz na existenční nezbytnost takového kroku,<sup>276</sup> stojí pokusy o nalezení interpretace, která by utilitářsky působící motivaci dodala ušlechtilější a hlubší pozadí.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Užívám Bartošova překladu v DH, 21n.

<sup>275</sup> Srov. např. J. JAKUBEC in: *Literatura česká devatenáctého století I*, 157; J. VLČEK: *Dějiny české literatury II/1*, 176; BARTOŠ in: DH, 9.

<sup>276</sup> Že i perspektiva hmotného zajištění sehrála svou roli, je podle mne velmi pravděpodobné. Dobrovského vychovatelská práce u Nosticů byla u konce a výslužné domácích učitelů v šlechtických rodinách zřídka kdy přesahovalo třetinu původního platu. Pelclovi jako hofmistrovi byl přiznán důchod v plné výši, tj. 500 zlatých, i tak byl ale nucen usilovat ještě o státní úřad (jako univerzitní profesor pobíral 600 zl.). Dobrovský sice nemusel živit početnou rodinu, ale náklady na zahraniční knihy a pocit nezávislosti vyžadovaly finanční rezervu. Rektorský plat obnášel 1200 zl., a byl tedy dostatečně silnou motivací. Srov. JOHANIDES: *František Martin Pelcl*, 200n; týž: *Pelcova profesura české řeči a literatury na pražské univerzitě*, 12.

<sup>277</sup> Dobrovského zájem o působení v semináři byl podle nich motivován především touhou přispět k dobré věci reformního katolicismu na poli výchovy budoucích kněžských kádrů,

Augustin Zippe, již jako dvorní rada a ředitel teologických studií, psal 14. června 1786 Dobrovskému důvěrný list a stěžoval si na nedostatek schopných lidí, kteří by mohli stát v čele generálních seminářů. Vzhledem k tomu, že Dobrovského vychovatelské působení u Nosticů se chýlilo ke konci, Zippe nabídl podobné uplatnění i jemu.<sup>278</sup> Místo subrektora v Praze se tehdy uprázdnilo a Dobrovský o něj očividně stál. Rektor Hurdálek sepsal pro gubernium dobrozdání, v němž neopomenul vyzdvihnout veškeré klady, o nichž předpokládal, že Dobrovskému ve výběrovém řízení mohou pomoci. Zdůraznil dosavadní učitelskou praxi, pedagogické vlohy, vzdělání i lidské kvality: „Je mužem důkladných a prozíravých znalostí, jenž každý teologický obor prozkoumal a přezkoušel s důvtipem, bystrým zrakem a bádavým duchem a který nenáleží k žádné teologické sektě, jež se zaměstnávají tím, že se nenávidí a pomlouvají. Jeho způsob myšlení je odjakživa zcela prost všeho, co můžeme nazvat předsudkem a pověrou. Se znalostí lidí spojuje pro tento úřad tolik nezbytnou pedagogiku, činnou horlivost a upřímnou lásku k rozšiřování praktického náboženství, k vlasti a svým povinnostem, miluje upřímně činné křesťanství, svého panovníka, vlast, lidi, své povinnosti.“<sup>279</sup>

Lepší doporučení nemohl Dobrovský dostat. Nebylo ovšem možné zamlčet skutečnost, že kandidát je pouze diakonem. Hurdálek se pokoušel situaci omluvit nedostatkem duchovních úřadů a zaručil se, že Dobrovský přijme svěcení *ex post*. Podobný návrh však mohl sotva projít; v čele generálních seminářů měli stát kanovníci nebo kněží.<sup>280</sup> Výběrové řízení také pro Dobrovského nedopadlo dobře, subrektorem byl nakonec jmenován královéhradecký kanovník Josef Kodeš. Tato skutečnost vyvolala řadu dohadů: uvažovalo se o tom, že Dobrovského jmenování překazili

---

která měla být jeho životním úkolem. Tak poprvé F. PALACKÝ: *Joseph Dobrovský's Leben*, 18. Po něm (s různou mírou důrazu) BRANDL, 53; F. M. BARTOŠ: *Masarykova česká filosofie*, 8; též: *Čtyři stati o Dobrovském*, 14; též: *Dobrovského pojetí husitství a reformace*, 199; též: *Ze zápasů české reformace*, 152; M. KAŇÁK: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou*, 29; WINTER, 207n.

<sup>278</sup> P. KŘIVSKÝ (ed.): *Korespondence Jana Leopolda Haye, Josefa Františka Hurdálka a Augustina Zippa s Josefem Dobrovským*, 149.

<sup>279</sup> Celé dobrozdání přetiskuje E. WINTER: *Zeugnis für den Aufklärer Dobrovský*, 439, který ho však mylně klade do roku 1787. Z obsahuje je zjevné, že muselo být psáno o rok dříve.

<sup>280</sup> Srov. nařízení z 30. března 1783. Ed. H. KLUETING: *Der Josephinismus*, 326.

svobodní zednáři i o nedostatečné pravověrnosti kandidáta.<sup>281</sup> Dobrovský sám ovšem za svým neúspěchem nic podobného neviděl. Domníval se, že Kodeš byl upřednostněn pouze proto, že byl knězem a měl praxi v duchovní správě,<sup>282</sup> tedy z důvodu, jehož se Zippe obával od samého počátku a pro který Dobrovského ke kněžskému svěcení tlačil.<sup>283</sup>

Dobrovský nakonec povolil. Ještě téhož roku se v doprovodu osvěceného strahovského opata V. J. Mayera vypravil do Hradce a 17. prosince tu byl vysvěcen.<sup>284</sup> Na počátku roku 1787 mu psal Zippe, že se uvolnila místa v olomouckém generálním semináři a že s ním počítá na místo subrektora. Mohl přitom spokojeně poznamenat, že s Dobrovského vysvěcením veškeré překážky padly.<sup>285</sup> Jak je vidět, opodstatněně: 11. července 1787 byl Dobrovský v Olomouci (Hradisku) jmenován subrektorem a o dva roky později, 20. srpna 1789, konečně i rektorem.

Víme již, že kněžského svěcení se Dobrovskému dostalo z rukou významného představitele katolického osvěcenství, královéhradeckého biskupa Jana Leopolda Haye.<sup>286</sup> Události předcházelo delší sblížování, v němž hrál roli prostředníka Helfert. Dobrovský na Haye silně zapůsobil svým smýšlením a učeností. I biskup se ovšem těšil pověsti, která musela každému osvěcenci imponovat, a Dobrovský k Hayovi pocítil sympatie ještě dřív, než se s ním poprvé setkal: „Je mi neobyčejně milé vědět, že si císař Vašeho biskupa cení a je mu nakloněn. Na tom se dá stavět. Kdyby jen

<sup>281</sup> Tak ještě L. DOMEČKA: *O náboženské svobodomyšlnosti Jos. Dobrovského*, 458; podobné dohady odmítl ve své monografii z téhož roku BRANDL, 51.

<sup>282</sup> Dopis Durychovi z 3. listopadu 1786. DD, 48.

<sup>283</sup> P. KŘIVSKÝ (ed.): *Korespondence Jana Leopolda Haye*, 150. Pouze tento důvod hrál koneckonců prokazatelně roli i při konečném rozhodnutí císaře, jak plyne z dopisu, který psal Helfert Dobrovskému 28. září 1786. Viz DH, 168.

<sup>284</sup> Srov. potvrzení hradecké konzistoře z 20. prosince 1786. LA PNP, f.: Josef Dobrovský, Hradec Králové – Biskupská konsistoř Dobrovskému; rovněž Dlabačovy poznámky v Dobrovského listu z 11. května 1787. LA PNP, f.: J. B. Dlabač. Tento krok vzbudil mezi Dobrovského přáteli a známými všeobecný údiv, což je dalším dokladem toho, že do té doby Dobrovský kněžské svěcení odmítal. Srov. dopis Dobrovského Durychovi z 15. ledna 1787. DD, 51.

<sup>285</sup> P. KŘIVSKÝ (ed.): *Korespondence Jana Leopolda Haye*, 151.

<sup>286</sup> O něm W. MÜLLER: *Johann Leopold von Hay*; V. ŘEZNÍČEK: *Jan Leopold Hay*, o vztazích s Dobrovským speciálně 336–357 (Řezníčkova práce je založena na množství pramenného materiálu, postrádá však vědecký aparát a v řadě hodnocení není významu královéhradeckého biskupa práva). Nejnověji J. PLESKOT: *Osvícený biskup Jan Leopold Hay – církevní a náboženský reformátor?*, 135–141. Představu o Hayově výjimečné osobnosti skvěle dokresluje vlastní charakteristika v listu Opitzovi z 26. srpna 1783. LA PNP, f.: J. F. Opitz.

zatím bylo více Hayů! Nevěřil byste, jak často se musím zlobit, když slyším soudy arciořtodoxů o něm. Nikdy sice neopominu bránit ho ze všech sil. Ale pak se říká: „Nu arci, Vy náležíte právě mezi ty osvícené.“<sup>287</sup> Tak jako Dobrovský hájil královéhradeckého biskupa před útoky konzervativního duchovenstva, angažoval se Hay ve prospěch Dobrovského nezištně u císaře.<sup>288</sup> Zasloužil se tak významně o to, že Dobrovský nakonec dostal příležitost, aby prokázal své mimořádné kvality ve státních službách.

O situaci na olomoucké teologické fakultě a v semináři informoval Dobrovského svým charakteristickým způsobem profesor pastorálky Václav Stach. Přestože Stachovy zprávy jsou silně subjektivní, mohl si z nich Dobrovský předem vytvořit alespoň hrubou představu o základním rozložení sil: proti učitelům více méně osvícenského, respektive jansenistického smýšlení stáli tu teologové podstatně konzervativnějších postojů. Stach si pochvaluje dogmatika Celestina Wimmera, jenž se sice ještě modlí breviář, ale zároveň zpochybňuje všeobecnost Tridentského koncilu, usiluje o reformu církve a vysmívá se všem hloupostem, takže „všichni profesori se mu vyhýbají jako nějakému teologickému strašidlu, které soptí kacířstva“.<sup>289</sup> Extrém na druhé straně barikády představoval profesor hebrejštiny Walser, o němž Stach poznamenal: „Je to minoritský mnich, jenž ještě nosí mariánský škapulíř proti ďábelskému pokušení a kterému se celý seminář směje, dokonce i ti sklíčení.“<sup>290</sup>

Poměry v semináři líčil Stach vesměs odpudivě, zároveň však Dobrovského na Moravu lákal a zdůrazňoval, že po Zippeho zásahu se situace podstatně zlepšila.<sup>291</sup> Z jeho dopisů, které jsou plné ironie, náznaků a vtipů, nelze bezpečně poznat, zda „starý veršovec“ Dobrovského možný příchod do Olomouce vítal, nebo se ho ve skutečnosti obával. Podstatné

---

<sup>287</sup> 5. listopadu 1784. DH, 123.

<sup>288</sup> *Tamtéž*, 168.

<sup>289</sup> Stach Dobrovskému 22. června 1786. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému*, 169.

<sup>290</sup> *Tamtéž*.

<sup>291</sup> Srov. Stach Dobrovskému 1. března 1787. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému. Pokračování*, 104.

ovšem je, že se Dobrovský nenechal odradit a – i když snad po jistém zaváhání<sup>292</sup> – zodpovědný úřad nakonec přijal.

#### IV. 4. Generální seminář

Do svého nového působiště dorazil Dobrovský 23. srpna 1787. Atmosféra Olomouce ho nijak neoslnila; proti čilému vědeckému ruchu Prahy zdála se mu olomoucká pevnost mrtvá a jen obtížně tu hledal společnost, která by svým založením vyhovovala jeho zájmům.<sup>293</sup> Brzy navíc poznal, že úkol, v nějž se dobrovolně uvázal, není z vnitřních ani vnějších příčin snadný. K tomu přistupovala neustávající touha po vědecké práci, které se sice na Moravě nemusel vzdát, jež však při pracovním vytížení subrektora a absenci nezbytných pomůcek vyžadovala značné sebezapření. Proto Dobrovský nepřestával myslet na Prahu. Naděje ožila ještě roku 1787: zdálo se, že dosavadní vicerektor Wenzel odejde na libochovické děkanství, a rektor Hurdálek chtěl místo něj u dvora požádat právě o Dobrovského.<sup>294</sup> V tomto smyslu nechal Dobrovskému na počátku následujícího roku vzkázat i hrabě Lažanský, kterému by jako novořečenému prezidentu učené společnosti přišla jeho přítomnost v Praze velmi vhod.<sup>295</sup> Dobrovský nabídku uvítal. 25. ledna psal o lákavé možnosti Zlobickému a zdůvodnil svůj zájem tím, že „pro vědy je Praha přeci zcela jiným místem než Olomouc.“<sup>296</sup>

Jako již vícekrát počala se ovšem situace komplikovat a z plánu sešlo. Nová naděje vyvstala, teprve když se své pražské vicerektorské místo rozhodl opustit Dobrovského přítel Kodeš. Dobrovský žádal o přímluvu profesora Zlobického a věc vypadala slibně, nakonec byl však Dobrovský

<sup>292</sup> Tomu by se zdála nasvědčovat Stachova zmínka („Příteli, změňte své rozhodnutí; to Vám bude více ke cti než rezignace...“) z citovaného dopisu (pozn. 291).

<sup>293</sup> Viz dopis Durychovi z 24. září 1787. DD, 63; srov. BRANDL 54 a 59.

<sup>294</sup> Kodeš Dobrovskému 23. prosince 1787. LA PNP, f.: Josef Dobrovský. Kodeš píše, že Hurdálek osloví v této věci Dobrovského co nejdříve sám a prosí ho, aby se „rovněž k tomuto cíli chopil vhodného prostředku“.

<sup>295</sup> BRANDL, 60.

<sup>296</sup> DZ, 17.



ve svém očekávání opět zklamán. Celá záležitost se pro něj uzavřela na sklonku roku 1788. 11. prosince psal mu Zlobický: „Protože Kodeš se kvůli alumnům rozhodl opět jinak, nemohl jsem pro Vaše přeložení do Prahy nic udělat: baron Swieten a Zippe Vás ale chtějí mít raději rektorem v Hradisku než vicerektorem v Praze, a když bude mít Basulka štěstí, tak k tomu dojde.“<sup>297</sup> Dobrovskému nezbylo, než se s Moravou smířit. Navzdory pochybám, s nimiž se svěřil Hayovi i Pelclovi,<sup>298</sup> vytrval nakonec ve svém úřadě a po odchodu dosavadního rektora Basulka do Štýrska byl skutečně jmenován rektorem. Dostalo se mu tak zcela výsadního postavení v rámci josefínského státu a jedinečné příležitosti aktivně zasáhnout do budoucího vývoje náboženského života. Jeho okolí si to dobře uvědomovalo: V lednu 1790 gratuloval mu Lok k získání významného postu a při té příležitosti vyjádřil touhu po úplné reformaci (*Totalreformation*), která dosud nebyla uskutečněna ani z desetiny. Dobrovský má nyní výjimečnou možnost přispět aktivně k jejímu dovršení: „Na vás nyní je, moji pánové *rektoři* a *subrektoři* seminářů, vychovat nám pastýře a učitele lidu, kteří by – vyzbrojeni náležitou znalostí náboženství a člověka – byli schopni uskutečnit zcela bez hluku božské dílo reformace.“<sup>299</sup> V tu chvíli ovšem nemohl ani Lok ani Dobrovský tušit, že dny státem zaštitěných církevních oprav jsou sečteny.

Není zcela zřejmé, jaké důvody vedly Dobrovského k myšlenkám na ukončení práce v generálním semináři. Brandl z Hayova listu usoudil, že se Dobrovský obával jejich zrušení, „a přál si tedy zprostiti se úřadu, o kterém ne bez příčiny se domýšlel, že dlouho nepotrvá, a že tedy naděje, jím dojíti bezstarostného postavení, jest marná.“<sup>300</sup> Ve hře však mohly být i jiné faktory: především jistá obava z rektorské funkce, která se zdála na

---

<sup>297</sup> DZ, 26 a 29.

<sup>298</sup> BRANDL, 62. Z Pelcova listu je zřejmé, že jedním z motivů, které hrály roli při Dobrovského rozhodování o setrvání v semináři, byl ohled na budoucí ekonomické zabezpečení. Z toho, že Dobrovský neuposlechl Pelcovu radu, aby nechal semináře a vrátil se do Prahy, kde by měl podle něj na slušné beneficium nadějí dříve, však plyne, že nešlo o motiv jediný a rozhodující.

<sup>299</sup> W. ZEIL (ed.): *Der Briefwechsel*, 92.

<sup>300</sup> BRANDL, 61; srov. text dopisu, jenž otiskuje P. KŘIVSKÝ: *Korespondence Jana Leopolda Haje*, 141–143.

spadnutí, nevyhovující podmínky pro soustředěnou vědeckou práci a již zmíněná složitá situace v semináři. Ten v jistém ohledu navazoval na kněžský ústav, jenž působil od roku 1778 v Brně a stal se líhní radikálního moravského jansenismu.<sup>301</sup> Kontinuita byla zajištěna především personálně: do Olomouce přešli z Brna Lauber, Böhm a Wimmer, svou roli v semináři hrál nadále i Kaspar Carl. Přesto se podmínky poněkud změnily. Prostředí generálního semináře neopanoval výhradně jansenistický proud, jako tomu bylo v Brně. Vedle kovaných jansenistů našli tu uplatnění rovněž kněží, kteří stáli na odlišných pozicích, a to jak ve směru tridentské ortodoxie, tak i osvícenského pojetí. Tato situace musela sama o sobě vytvářet napětí, které bylo ještě stupňováno nejrůznějšími projevy neklidného a nevyrovnaného Stacha.

Vztah „starého veršovce“ k Dobrovskému prošel postupně bouřlivým vývojem od obdivného přátelství, které však v některých polohách působí dojmem neupřímného patolízalství, až k vyslovené nevraživosti. O málokterém představiteli Dobrovského generace bylo napsáno tolik ostrých odsudků jako právě o Stachovi; ojedinělý hlas, který se pozvedl na jeho obranu, nedokázal všeobecný soud zvrátit.<sup>302</sup> Kdo sleduje Stachovo jednání v generálním semináři, jeho výlevy v soukromé korespondenci a polemice, ten se skutečně těžko ubrání znechucení. Na druhou stranu je zřejmé, že Stachova komplikovaná osobnost měla více vrstev a některé jeho projevy do pevně zafixovaného obrazu nábožensky indiferentního a bezcharakterního cynika dobře nezapadají. To se týká především Stachových náboženských spisů: Je možné pochybovat o jejich estetické hodnotě, nelze však popřít, že z jejich stránek je cítit náboženské zanícení a že vykazují sympatické pochopení pro duchovní potřeby

---

<sup>301</sup> Srov. vysloveně negativní hodnocení F. CINKA: *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, 27–35 (z hlediska katolické ortodoxie). S kladným zaujetím líčí poměry v brněnském semináři WINTER, 178–181, naposledy pak P. HERSCHE: *Der Spätjansenismus*, 291–305.

<sup>302</sup> Stacha se ve sporu s Dobrovským zastal V. ŘEZNIČEK: *Jos. Dobrovský a V. Stach*, 472–474.

prostého člověka i nemalou dávkou vroucnosti. Po typických sarkasmech a „kacířských“ aluzích není v nich ani stopy.<sup>303</sup>

Jistou kvalitu přiznával Stachovým publikacím i Dobrovský, přestože se mu nelíbily po jazykové stránce.<sup>304</sup> S autorem se ovšem lidsky srovnat nedokázal. Jako Stachův představený se dostal do nelehké situace: ohledy na dosavadní přátelství velely k shovívavosti, povinnosti subrektora a posléze rektora k bezpodmínečné nestrannosti a důslednosti. Dobrovský se zachoval, jak se zachovat musel: měřil Stachovi spravedlivě stejným metrem jako ostatním, netoleroval excesy. To vedlo k výraznému ochlazení a nakonec k úplnému rozchodu. Dobrovský o tom píše 22. listopadu 1790 Ribayovi: „Zdá se, že požaduje [Stach – J. T.], aby mu člověk všechno obětoval. Moje služba vyžadovala stejné jednání také vůči jiným učitelům, s nimiž měl již dříve spory, a tak jsem nemohl jeho vášni či domýšlivosti holdovat.“<sup>305</sup> Od té doby snažil se Dobrovský Stacha ignorovat a po zrušení semináře s ním přerušil veškeré kontakty. Stachovo permanentní pletichářství však neumožnilo, aby ho pustil zcela ze zřetele,<sup>306</sup> obzvláště, když Stach ve svých útocích mířil i proti těm, kteří stáli Dobrovskému blízko.<sup>307</sup> Za daných okolností bylo důležité, aby Dobrovský v semináři získal spolupracovníka, na něhož by se mohl za všech okolností spolehnout. Nalezl jej ve Františku Poláškově.

Polášek, zprvu profesor Nového zákona, později subrektor semináře, profesor dogmatiky, pastorálky a nakonec úspěšný farář v Dolanech, se řadí bezesporu k nejlepším osobnostem, které se podařilo pro generální seminář

<sup>303</sup> Srov. V. STACH: *Písně křesťanské pro Slabeckou osadu k veřejným a domácím službám Božím*; týž: *Nábožné písně pro katolického měšťana a sedláka*. – Některá Stachova poučení jsou skutečně pozoruhodná; srov. např. *Píseň na slavnost Těla Kristového*, 129nn: „Čti v dílech [sc. Písma – J. T.] pořádně a šetř okoličností věku rozdílného a jazyka vlastností; Pamatuj! ta kniha jest jen přeložena, z cizího jazyka v našem vyložena. Z toho skrz rozdíl tma pro tebe nahodí; Hleď se, ať nerozum k bludům tebe nesrodí. Svěř těžkosti příteli v písmích učenému, on tebe vyučí smyslu základnému. Slyš ho, jak v kázáních zákon Páně vykládá, pravidlem rozumu, kterak církev to žádá. Čemu nerozumíš, nech to pro jiného; čti, co pochopuješ k zisku srdce svého.“ – Podstatně pozitivněji, než tomu bylo zvykem, a s oprávněným zájmem píše o Stachovi Z. R. NEŠPOR: *Náboženství na prahu nové doby*, 316n.

<sup>304</sup> DR, 179.

<sup>305</sup> *Tamtéž*, 179n.

<sup>306</sup> 3. ledna 1792 píše Cerronimu: „Stachovi aby dali radši faru – spíš on nedá pokoje – dyť je čert v něm.“ Ed. J. VÁVRA: *Dopisy Josefa Dobrovského ve vídeňské Národní knihovně*, 608.

<sup>307</sup> Srov. list Dobrovského Ribayovi z 8. února 1793. DR, 225.

získat. Přesto se o něm proslýchalo, že patří k sektě „fanatických rigoristů“, a dvorní rada Zippe pokládal za nutné Dobrovského důrazně varovat a upozornit ho na případné nepříjemnosti, jež by z této okolnosti mohly vzejít.<sup>308</sup> Skutečnost, že Polášek jako „rigorista“ vzbudil podezření josefínské vlády, vedla některé autory k přesvědčení, že zastával názory blízké katolické ortodoxii, a stál tak v opozici vůči převládajícímu, osvícenstvím a jansenismem ovlivněnému proudu uvnitř pedagogického sboru.<sup>309</sup> Je otázkou, zda byl Polášek skutečně „rigoristou“, nebo šlo-li o pouhou insinuaci; Zippe však tímto výrazem v každém případě nemyslel na zástupce konzervativního katolického směru, ale naopak na radikální moravské jansenisty Blarerova ražení.<sup>310</sup> Dobrovský ovšem Poláška poznal z vlastní zkušenosti a mohl se sám nejlépe přesvědčit o jeho vynikajících osobních kvalitách. Mezi oběma muži vzniklo pevné přátelství, které přetrvalo i zrušení semináře.<sup>311</sup>

O neúměrné pílí a svědomitosti Dobrovského svědčí fakt, že si vedle svých úředních povinností nalezl v Hradisku čas rovněž na vědeckou práci.<sup>312</sup> Mezi pět rozprav, které v tomto období publikoval, patří i *Dějiny českých pikartů a adamitů*, jež sehrály významnou roli v diskusi o poměru

<sup>308</sup> 9. října 1788. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Korespondence Jana Leopolda Haje*, 159.

<sup>309</sup> F. CINEK: *K národnímu probuzení*, 68: „Nebyli však všichni profesori josefinisty. Bylo mezi nimi několik, kteří náleželi k straně kněžstva moravského, nepřející novotám josefínským, drželi se přísněji katolické dogmatiky a vyznamenávali se větší přísností ve věcech náboženských (hlavně ušlechtilý Polášek). Zváni byli rigoristy. U vlády byli v nemilosti.“

<sup>310</sup> WINTER, 210; srov. verše, které napsal o Dobrovském V. Stach: „Nechtěl celých Rigoristů / jenom tak půl Janzenistů...“ Cit. V. ZELENÝ: *Václav Stach, „starý veršovec“*, 501; rovněž Stachův list Dobrovskému z 20. srpna 1786. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému*, 166. Zde klade Stach rigoristy do protikladu k „sloupům moravského kněžourství“, mezi něž počítá arcibiskupa hr. Colloredo-Waldsee a generálního vikáře Rosenthala. Píše: „Rigoristé jsou lepší částí duchovenstva. Snaží se jen poučovat lid a přejí si, aby byla zrušena zpověď.“ Jedná se tedy o jansenisty, nikoliv o odpůrce jansenistů, jak mylně soudil Cínek.

<sup>311</sup> Nejlepší dojem zanechal po sobě Polášek nejen jako vysokoškolský pedagog, ale i jako kněz v duchovní správě. Podle A. Rybičky žila v okolí Olomouce vděčná vzpomínka na něj ještě v šedesátých letech 19. stol. (*Slovník naučný* VI, 534). Dobrovský s Poláškem udržoval kontakty až do jeho smrti; z nesporně širší korespondence se bohužel dochovaly pouze fragmenty – dva osobní dopisy Poláška z 3. května a 16. září 1791. LA PNP, f.: Josef Dobrovský.

<sup>312</sup> V semináři vznikala i první verze *Dějin české řeči a literatury*; přímo na Hradisko si Dobrovský zapůjčoval ke studiu rukopisy z Rajhradského kláštera. O tom M. KRBEK: *Olomoucká léta Josefa Dobrovského*, 189–205; týž – Z. ŠIMEČEK: *Tradice dějepisné práce na Moravě a Josef Dobrovský*, 89–101.

Dobrovského k náboženskému odkazu české reformace. Dobrovský v nich sice nazval Husa a Jeronýma mučedníky,<sup>313</sup> na druhou stranu však rozhodně odsoudil náboženské násilí všech zúčastněných stran a zdůraznil nesmyslnost jejich počínání. V souvislosti s upálením Martina Húsky Žižkovou stranou píše: „Já však mohu pouze litovat neblahých následků slepého fanatismu, který je mi téměř nepochopitelný, nejen ze strany oněch nešťastných blouznivců, kteří tak nebojácně, ač svévolně, spěchali vstříc nejbolestivější smrti kvůli pouhému mínění, kde byla by je záchrana jejich života nestála nic víc než slova: odvolávám svůj omyl; nýbrž také ze strany ortodoxních horlivců, tak zvaných pravověrných, utrakvistů, kteří přinesli Bohu tolik válečných obětí, aniž by uvážili, že Římská církev nad nimi vyřkla ten samý soud zavržení. S čím nesouhlasili na kostnickém koncilu jako s nespravedlivou troufalostí, to si dovolovali k jiným, které opět prohlašovali za kacíře. Tak slepá je přehnaná náboženská horlivost!“<sup>314</sup> Z těchto slov zřetelně slyšíme osvícence, který si plně uvědomuje relativnost soudů svářících se náboženských stran a odmítá přiznat nárok na pravdivost čemukoliv, co nebylo bezpečně prokázáno vědeckou cestou. Domněnky neplatí nic a činit z nich dalekosáhlé závěry, obětovat pro ně život – svůj nebo cizí – je tím nejhloupějším a nejtragičtějším omylem.

*Dějiny českých pikartů a adamitů* jsou přísně vědeckou prací, jejímž účelem je projasnit zmatky kolem středověkých skupin českých kacířů. Zcela jinou povahu mají texty, které se rovněž dotýkají náboženských otázek, vznikaly však v přímé souvislosti s Dobrovského úřední funkcí.

Nejrozsáhlejším textem tohoto druhu jsou lekce, které byly pro vědu objeveny teprve roku 1925 a do obecného povědomí přešly pod českým názvem *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*.<sup>315</sup> Nadpis sám nedává dostatečnou představu o jejich obsahu: ve skutečnosti jsou *Přednášky* metodickým návodem, podle něhož mají budoucí kněží

<sup>313</sup> J. DOBROVSKÝ: *Geschichte der böhmischen Pikarden und Adamiten*, 308.

<sup>314</sup> *Tamtéž*, 322n.

<sup>315</sup> Edici *Přednášek* započatou J. Volfem dokončili roku 1948 M. B. Volf a J. Vraštil. Český překlad pořídil E. Špaček ve výboru M. KAŇÁKA: *Z náboženského odkazu Josefa Dobrovského*, 143–207.

postupovat při výuce náboženství. Práce je rozdělena na dvě nestejně dlouhé části. První, podstatně rozsáhlejší, je vlastně jakýmsi všeobecným úvodem, vytyčením základních teologicko-filozofických předpokladů správné náboženské výuky (proč a co učit). Druhá část, v porovnání s první čtvrtinová, se věnuje speciálně pedagogickým otázkám (jak učit). Toto rozdělení odpovídá schématu, který si Dobrovský vypůjčil od opata Rautenstraucha:<sup>316</sup> náboženská výchova musí být podepřena morálním spolupůsobením učitele; teorie náboženské výchovy se proto logicky rozpadá na oddíl o morálním spolupůsobení (a jeho předpokladech) a na oddíl o metodě náboženské výchovy.

Prvním krokem je poznání pravého účelu duchovní správy, a tedy pravého účelu náboženství. Tím je vstřípení zásad a sklonů, které nás v pozemském životě činí morálně blaženými a zároveň nám zajišťují účast na životě věčném. Protože přítomný život je výchovou a přípravou k věčnosti, vlastnosti lidské duše, které nás uschopňují k nebeské blaženosti, musíme mít již nyní. Pozemskou blaženost prostředkuje náboženství třemi způsoby: vede nás k vnitřnímu klidu a vyrovnanosti, učí nás, jak zacházet s pozemskými statky a snášet příjemné i nepříjemné životní situace, a povzbuzuje nás učením o příštích odměnách.

Vnitřní klid je nezbytným předpokladem, bez něhož se nelze povznést k žádným vyšším cílům. K jeho dosažení je třeba především nahlédnout pravou hodnotu věcí a zcela se oprostit od touhy po těch statcích, jejichž cena je pouze zdánlivá. Dále musíme získat kvality, které vedou k morální radosti a uspokojení, tedy především lásku. Pozemských statků v nejšířším slova smyslu je třeba užívat s rozvahou. Samy o sobě nejsou dobré ani špatné; záleží pouze na tom, jak jsou užívány. Náboženství nás učí, že tento pozemský život je pouze jakousi přípravou k věčnosti a prostředkem k našemu zdokonalení. Proto na něm nemusíme lpět, nemáme se vzrušovat štěstím ani neštěstím. I neštěstí je pro nás cennou zkušeností na cestě zdokonalování, po níž nás vede Boží prozřetelnost.

---

<sup>316</sup> *Entwurf*, 10.

I když se ovšem chceme upřímně řídit těmito zásadami, lidská nedokonalost způsobuje, že se přesto budeme proti nim prohřešovat. Vzniká tak nejistota o našem osudu a nelibost, stejně jako strach před Božím trestem. Rozum nás nechává v této nejistotě na holičkách, zjevené náboženství však přispěchává s útěchou a ujištěním o odpuštění hříchů, Boží lásce a výhledu na věčnost, který je perspektivou, v níž nabývají skutečnou cenu první dva přísliby.

Všechny uvedené zásady vytvářejí ducha pravého náboženství. Abychom je však mohli pochopit a přijmout, musíme znát všechny předsudky, které jim odporují a nesprávné názory, které je staví do nepříznivého světla. Ty přímo či nepřímo vyplývají ze scestné představy Boha. Správný pojem Boha je nezbytným předpokladem k tomu, aby náboženství působilo morální blaženost lidstva, nikoliv jeho morální bídu. Z pokřivené představy Boha jako svévolného despoty plyne řada praktických omylů: ctnost je pokládána pouze za násilí proti lidské přirozenosti; zbožnost se omezuje na vnější, čistě formální projevy; pudy a přirozené sklony jsou samy o sobě pokládány za špatné a máme je spolu s rozumem zapřít. To má opět za následek zcela konkrétní škody: odmítání sebelásky, která je však nezbytná pro jakoukoliv aktivitu člověka; představu, že nás náboženství odsuzuje k chmurnému životu plnému sebezapření a trápení; názor, že Ježíš od nás žádá dispenzi rozumu a slepou víru; přesvědčení, že je třeba se zřítí veškerých statků, veškerých poct, veškerého světského podnikání a odejít do bezdomoví. – Ničemu z toho pravé náboženství neučí a k ničemu takovému nevede.

Jeho zásady lze shrnout do několika stručných vět: Bůh je shovívavý, láskyplný, neskonale moudrý a dobrotivý Otec, v jehož bytostném zájmu je, aby všichni lidé dosáhli blaženosti. K tomu svým zjevením podává návod a otevírá cestu. Člověk není radikálně zkažený, je schopen zdokonalování. Jeho spolupůsobení na cestě k blaženosti je nezbytné. Pravé náboženství vede k mravní praxi a radosti ze života, nikoliv k obřadnictví, formalismu, strachu a sklíčenosti. Pozemský život je sice přípravou na život věčný, není

však slzavým údolím, nýbrž jedinečnou příležitostí k mravnímu zdokonalování. I v náboženských otázkách je třeba důsledně užívat rozumu.

Aby mohl duchovní lidem tyto zásady pravého náboženství vštípit, což je jeho hlavním (a vlastně jediným) úkolem, musí vědět, jakým způsobem. Předně je třeba dbát o to, aby posluchači předkládaným náboženským pravdám porozuměli. Bezduché memorování odpadá, výuka má být jednoduchá, jasná a prostá, tak jako apoštolské náboženství samo. Je třeba postupovat od jednoduššího k složitějšímu, náboženské pravdy musí logicky vyplývat jedna z druhé. Učitel se má v hovorech s posluchači přesvědčovat, zda látce skutečně porozuměli a správně volenými otázkami (sokratickou metodou) je přivádět k vlastnímu nahlédnutí náboženských pravd.

*Přednášky* jsou Dobrovského nejrozsáhlejší prací, která se explicitně zabývá teologickou problematikou; od svého objevení proto budily zaslouženou pozornost. Názor na to, co vlastně představují a co vypovídají o osobnosti autora, se ovšem vyvíjel v závislosti na tom, jak postupovalo jejich poznání. Vůbec poprvé je důkladněji zhodnotil František Cínek: „Přednášky jsou dokladem osvícenství Dobrovského. Autor podává své názory na vyučování náboženství v duchu dobového osvícenství. Odsuzuje fanatismus, dává významné místo rozumu, odmítá věřiti v pouhé slovo nebo v cizí autoritu. Nesouhlasí s mnišskými řády. Není však extrémně racionalistický. Vedle rozumu i Písma zdůrazňuje i ‚pravou tradici‘. Projevuje víru v božství Kristovo, v dědičný hřích, ve vykoupení. Naprosto nejví se tak radikálně racionalistickým a osvícenským theologem, za jakého bývá vyhlášován.“<sup>317</sup> Nejširší veřejnost o pozoruhodném prameni následně informoval jeho pozdější vydavatel J. Volf. Představil *Přednášky* jako souhrn Dobrovského náboženské filozofie, který nám umožňuje poznat jeho život ze zcela nového úhlu: „Celým dílem prostupuje kazatelský tón, přičemž oporami kazatele jsou především apoštol Pavel a filozof Pascal. Ke svým chovancům mluví jako dobrý otec, láskyplný učitel a osvícený

---

<sup>317</sup> F. CÍNEK: *K národnímu probuzení*, 102.



kněz.<sup>318</sup> Z autorů, kteří se textem zabývali ještě před jeho edičním zpřístupněním, věnoval jim největší pozornost Jan Drábek.<sup>319</sup> Upozornil především na etický důraz *Přednášek*, vliv sv. Pavla a Earla of Shaftesbury, s nímž se Dobrovský shodoval v odporu proti fanatismu. Drábek se rovněž poprvé pokusil určit zdroje, z nichž Dobrovský při přípravě přednášek čerpal. Zčásti mu byly vodítkem četné odkazy ve vlastním textu, zčásti se nechal vést čirým dohadem. Prameny, jichž Dobrovský použil přímo, však neodhalil. To se podařilo teprve J. Volfovi, který zjistil, že po formální i obsahové stránce jsou *Přednášky* do značné míry závislé na dílech A. Zippeho, G. S. Steinbarta a C. G. Salzmana. Ani Volf však nerozpoznal všechny vlivy a přejímky, takže konečné zhodnocení Dobrovského originálního přínosu vyznělo poměrně příznivě.<sup>320</sup> Volfův závěr se pak odráží i ve všech hodnoceních *Přednášek*, která se opírají o jeho edici.<sup>321</sup>

Volf správně rozpoznal, že druhá část práce (v edici zabírá strany 71–88), jež osvětluje metodiku vyučování náboženství, je v podstatě úplně převzata z cizích spisů. O první části (19–71), v níž se Dobrovský zabývá pravým duchem náboženství, se však domníval, že je „z největší části prací samostatnou, a proto pro Dobrovského příznačnou.“<sup>322</sup> Za výjimku považoval pouze partie o nesprávných náboženských názorech (42n), které brání pochopení pravé podstaty náboženství a vedou k jeho pokřivení či odmítání.

Tak tomu ovšem není. Kromě Zippeho práce, jejíž ohlasu v textu si Volf povšimnul,<sup>323</sup> využil totiž Dobrovský ještě dalších dvou Zippeho knih, a to i v místech, která Volf a po něm další badatelé pokládali za rozvinutí Dobrovského vlastních myšlenek. Nejenže na jejich základě Dobrovský zpracoval některé oddíly, ale celé dlouhé pasáže z nich doslovně

<sup>318</sup> J. VOLF: *Dobrovskýs „Vorlesungen über das Praktischen in der christlichen Religion“*, 10.

<sup>319</sup> J. DRÁBEK: *Moravský generální seminář 1784–1790*, 81–142.

<sup>320</sup> J. VOLF in: *Přednášky*, 3–17.

<sup>321</sup> Srov. WINTER, 209; J. ČERNÝ: *K některým problémům osvícenského filosofického myšlení v Čechách*, 103n; LOCHMAN, 67–88; D. JEŘÁBEK: *Církevně reformní snahy v osvícenských Čechách*, 127; B. SLAVÍK: *Od Dobnera k Dobrovskému*, 269; J. B. LÁŠEK: *Osvícenství, toleranční patent a katolický reformismus*, 5.

<sup>322</sup> J. VOLF in: *Přednášky*, 11.

<sup>323</sup> A. ZIPPE: *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*.

přejal, aniž by zřetelně naznačil, že se jedná o citát. Toto upozornění pak pochopitelně chybí i v edici (ta není ostatně ani v jiných případech právě jasná a pohodlná a někdy selhává docela).<sup>324</sup>

První kniha vyšla poprvé již roku 1778 a v textu přednášek je na ni zpravidla odkazováno jako na „Zippeho Morálku“.<sup>325</sup> Druhou prací je sbírka *Sechs Predigten*,<sup>326</sup> konkrétně rozsáhlá předmluva, v níž Zippe po výkladu o povaze charitativní péče a účinné lásky k bližnímu v prvokřesťanských obcích podrobil kritice falešnou zbožnost, spočívající na vnějších úkonech a okázalých projevech nerozumné askeze. Kromě doslovných citátů<sup>327</sup> nacházejí se v *Přednáškách* i četné partie, kde

<sup>324</sup> Ani doslovné přejímky (pokud o nich vydavatelé vědí) nejsou graficky odlišeny, takže někdy lze jen obtížně rozpoznat, kde citát začíná a kde končí. V některých případech editoři na ohlas cizích prací upozorňují (srov. např. s. 72, pozn. 70), jindy na naznačení vlivu rezignují (srov. např. s. 27; poslední odstavec je vypracován podle *Von der moralischen Bildung*, 35–36, na s. 44–45 je zase parafrázován G. S. STEINBART: *System der reinen Philosophie*, 71–73 atd.). Dobrovského odkaz na „die Moral von Zippe“ (s. 35) se nevztahuje na knihu *Von der moralischen Bildung*, jak uvádějí vydavatelé (pozn. 19a), nýbrž na spis *Anleitung in die Sittenlehre*. Odstavec, který v edici zabírá strany 79–81 a podle editorů (s. 81, pozn. 84) je celý převzat ze Salzmannova (C. G. SALZMANN: *Über die wirksamsten Mittel Kindern Religion beizubringen*, 35), bychom na uvedené straně Salzmannova spisu hledali marně. Dobrovského odkaz na „Salzmanns Vorrede zum Buche von dem Unterricht in der Religion“ (s. 23) se jistě nevztahuje na práci *Unterricht in der christlichen Religion*, která je pouhým faktografickým shrnutím katechetické látky a navíc vyšla dlouho po sepsání *Přednášek*. Že by jí předcházelo nějaké starší vydání, jak je tvrzeno v edici (s. 23, pozn. 6), z knihy nijak neplyne a nic o něm nevědí ani W. PFAUCH – R. RÖDER: *C. G. Salzmann-Bibliographie*. Žádné stopy jejího vlivu Dobrovského přednášky nenesou.

<sup>325</sup> A. ZIPPE: *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*.

<sup>326</sup> A. ZIPPE: *Sechs Predigten, gehalten auf Veranlassung der in Böhmischkamnitz errichteten Armenversorgungsanstalt*. Edice tuto skutečnost nezaznamenává, přestože vydavatelé o vlivu spisu vědí; na s. 46, kde na něj Dobrovský sám upozorňuje, spokojují se pouze s bibliografickým odkazem (pozn. 27), stejně i na s. 65, pozn. 65.

<sup>327</sup> Následující přehled míst, která Dobrovský převzal doslovně z Zippeho spisů, si všímá pouze případů, jež neregistruje edice. Neupozorňují tedy na citáty z knihy *Von der moralischen Bildung*, kterými je přeplněn především 4. oddíl přednášek (hlavně s. 42–46 a 60–69). O silném vlivu spisu v této části povšechně informuje Volf v úvodu k edici, v ostatním textu jsou citáty – snad až na výjimky (např. charakteristika duchovního na s. 21 je doslova převzata z *Von der moralischen Bildung*, 106) – editory označeny.

Dobrovský		Zippe
36–38	§ 1.	1778, 131–135
Dobrovský doplnil: Na s. 36 – <i>unserer Sünden</i> místo Zippeho <i>von der Unvollkommenheit unserer Tugend</i> (3. řádek shora) / <i>Das wichtigste, was uns die heilige Schrift über diesen Punkt sagt, besteht in folgendem</i> . Na s. 37 – odkaz na Ga 2, 19–20 na konci 1. odstavce / <i>glückseligen</i> místo Zippeho <i>glücklichen</i> (20. řádek shora) / <i>das er in uns geschrieben hatte</i> (11. řádek zdola) / <i>und freiwillig</i> (1. řádek zdola). Na s. 38 – <i>heiligen</i> (10. řádek shora). Vypustil: Na s. 37 – <i>...nicht vergeben, ohne seiner Gerechtigkeit, dem Ansehen...</i> (12. řádek zdola) / <i>...seines Vaters ein, verließ aus Liebe zu uns Menschen die Herrlichkeit, die er von Ewigkeit bei seinem Vater hatte, wurde ein...</i> (1. řádek zdola). Kde Zippe cituje z Pisma, spokojuje se Dobrovský s odkazem (tak i dále).		
39–40	§ 3. až po odkaz na 1 K 2, 9	1778, 121–122
Dobrovský doplnil: Na s. 40 – <i>Eigenschaften</i> (5. řádek shora) / <i>schwachen</i> (19. řádek shora).		
41	Unser itziges Leben ... die erste Stufe unseres Daseins.	1778, 123
49–50	Wenn man den Schaden ... angedrungen werden als sie.	1782, 44

Dobrovský naložil s textem předlohy volněji, závislým nicméně zůstal natolik, že z jeho parafrází vystupují původní formulace. Jde tu především o *Anleitung in die Sittenlehre*. Podle ní Dobrovský sepsal podkapitolu *Von dem Gebrauche der Glücksgüter* (30–32; u Zippeho 211–214), přimyká se k ní (místy doslovně) i v oddílu o nezastupitelné úloze rozumu v náboženství (62–65; u Zippeho 118–120), stejně jako v případě obhajoby přirozené lidské touhy po cti (69–70), o níž Zippe obsáhle promlouvá na stranách 214–221. V *Anleitung* (149–156) najdeme i téma vnitřního klidu, který je nezbytnou podmínkou k dosažení blaženosti, stejně jako názor, že laskavost vůči bližnímu je nejvznešenějším pramenem naší spokojenosti.<sup>328</sup> Svou předlohu tu má rovněž začátek 3. oddílu (35–36), kde se Dobrovský rozepisuje o nejistotě člověka tváří v tvář božské spravedlnosti, proti níž nabízí utěšující lék pouze Kristovo náboženství (u Zippeho srov. 114 n).

I využití cizích prací vypovídá sice mnohé o Dobrovského názorové orientaci, zůstává však přesto pouhým souhlasem. Ani Zippe není samozřejmě původcem všech názorů, které prezentuje ve svých dílech; vychází ze stavu poznání své doby a navazuje na podněty starších i současných myslitelů. Volf mu však vůči hledně krivdí: Dobrovský podle něj „prohloubil své přednášky hlubokým citem humanitní lásky k bližnímu,

---

Dobrovský doplnil: Na s. 49 – rozšiřující pozn. vysázenou petitem. Na s. 50 – z. B. *Wachstum an Religionerkenntnis, das Bestreben Religion zu verbreiten, Tätigkeit in der Beobachtung der Standes- und Gesellschaftspflichten, Ausübung der Liebe etc.* / z. B. *das Kind wird geizig, wenn man ihm einen großen Begriff vom Gelde beibringt; so auch in der Religion. / Dinge* místo Zippeho *Pflichten* (12. řádek zdola) / z. B. *Fasten, Andachtsübungen, äußerliche Bußwerke etc.*

50–51 Nachdem man ... die Fülle der Tugend gehöre. 1782, 45

Dobrovský doplnil: Na s. 51 – *Gesinnungen der Rechtschaffenheit* (2. řádek shora).

51–52 Allein die Klostermoral ... ihren Wert. 1782, 45–46

Dobrovský doplnil: Na s. 51 – *die dem Gebet und der Andacht dem Anscheine nach mit vorzüglichem Eifer obliegen, die das Kleinod ihrer Reinigkeit mit der größten Sorgfalt zu verwahren scheinen, die aber dabei / Menschenliebe* místo Zippeho *Menschlichkeit* (1. řádek zdola). Na s. 52 – *sie sind nicht Zweck, sondern Mittel. (Dies wird kurz gezeigt und erklärt.)*

52 Zur ersten Gattung ... unserer Natur alsogleich 1782, 48

52–53 Und da alle ihre Ideen ... auf diese Art bekommen. 1782, 48–49

53–54 Menschen von dieser Art ... der wahren Tugend haben 1782, 49–50

Dobrovský doplnil: Na s. 54 – *Sittenlehre* místo Zippeho *Ascesis* (1. řádek shora) / *Siehe Anthony v. Shaftesbury* (6. řádek shora) / *Itz handelt Mensch nicht mehr nach Vorstellungen, sondern bloß nach Gefühlen, die sich auf Vorurteile stützen. Die ganze Seele haftet nun an dem Sonderbaren und Übertriebenen, das den angenommenen wahren Grundsätzen der Sittenlehre geradezu entgegen ist.*

56 Aus allem dem ... der Charakter des Irrtums. 1781, 51–52

69–70 Aus diesem Grunde ... Seelen eigen ist. 1778, 216–217

Dobrovský doplnil: Na s. 70 – *einer schönen Gestalt* místo Zippeho *der Schönheit* (11. řádek shora). Vypustil: Na s. 70 – citát ze Sir 41, 15–16 před začátkem 1. odstavce / *...und wahrer Verdienste. Die Beurteilung wahrer Verdienste kömmt aber nur Leuten von Verstand und Rechtschaffenheit zu. Hieraus folgt, daß man nur den Beifall rechtschaffener und verständiger Leute suchen müsse, nicht das Lob der Thoren. Durch wahre Verdienste... / ...göttliche Gesinnung und Tugend. Dies ist eine Ehre vor Gott, die ewig währen wird. Ehre in dem Besitze...*

*Přednášky*, 24–28 a 29, ač v prvním případě těžil autor spíše z *Von der moralischen Bildung*, 34–36.

kteřou zdůraznil proti Zippeově tendenci zájmu státního...“ „Zippe byl Dobrovskému vzorem jen k oné části vnější, hlavně metodické, ... ušlechtilou myšlenkovou náplň do tohoto Zippeova rámce dal Dobrovský sám.“<sup>329</sup> Ve skutečnosti ovšem Dobrovský ochotně užil i obsahu Zippeho prací, které ostatně nejsou prodchnuty „hlubokým citem humanitní lásky k bližnímu“ o nic méně než text Dobrovského. Všechny Volfem zdůrazněné momenty<sup>330</sup> nalézají oporu především v těch částech, které Dobrovský převzal od Zippeho.

Vliv obou knih na Dobrovského spis nezaznamenal ani Jan M. Lochman, z jehož pera pochází nejdůkladnější a nejhlubší analýza *Přednášek*. Naprostá většina Lochmanem uváděných citátů, které nevědomky pokládá za formulace Dobrovského, je doslovně převzata z Zippeho prací, řidčeji pak rovněž odjinud (Salzmann, Abbt). To se týká i teologicky zajímavých partií, jimž Lochman ve svém rozboru věnoval zvláštní pozornost.<sup>331</sup> I jiné interpretace *Přednášek* trpí tím, že se jejich autoři spolehli na důkladnost edice, která byla připravována v očiividném chvatu. Tak pozoruhodný popis procesu, při němž v jednotlivci vzniká náboženský fanatismus,<sup>332</sup> rozhodně nedokládá Dobrovského „psychoanalytické schopnosti“, jak píše Pavel Bělina.<sup>333</sup> – I tento oddíl totiž Dobrovský téměř celý přejal ze své předlohy, předmluvy k *Sechs Predigten*.<sup>334</sup> Richard Pražák zase vyslovil názor, že Dobrovský měl odpor k anglické morální filozofii, kterou rozpracoval Anthony Ashley-Cooper Earl of Shaftesbury (mimořodem tak dospěl ke zcela opačnému názoru než Drábek). V ní měl spatřovat živnou půdu fanatismu, který mu byl „rubem závislosti člověka na státní moci“. Jako doklad svého tvrzení citoval Pražák místa z *Přednášek*, která v edici čteme na stranách 54 a 56–

<sup>329</sup> J. VOLF in: *Přednášky*, 11.

<sup>330</sup> *Tamtéž*, 13.

<sup>331</sup> Srov. LOCHMAN, 77n, 80n, 87n.

<sup>332</sup> *Přednášky*, 54.

<sup>333</sup> P. BĚLINA in: *Velké dějiny země Koruny české X*, 238n.

<sup>334</sup> A. ZIPPE: *Sechs Predigten*, 50.

57.<sup>335</sup> Také podstatná část tohoto textu je doslova přejata z Zippeho (zatímco zbytek Dobrovský poměrně otrocky sestavil z pojednání Thomase Abbta),<sup>336</sup> nic podobného z něj navíc neplyne. Dobrovský názory anglického filozofa nepochybně znal – právě výklad o entuziasmu (56n), kterého se Pražák dovolává, je zakotven v jeho učení<sup>337</sup> a výslovný odkaz na Shaftesburyho (54) doplnil do textu předlohy Dobrovský –, kriticky se však vůči němu nikde nevymezuje, a to ani implicitě.

Při výkladu Dobrovského myšlenkového světa na základě *Přednášek* je rovněž třeba vzít na vědomí, že ne všechny spisy, které jsou v nich citovány, musel Dobrovský číst. Řadu odkazů přejal spolu se špalky textu ze svých předloh,<sup>338</sup> v jiných případech mohl použít běžně dostupné příručky.

Obecně lze říci, že Dobrovského *Přednášky* jsou ještě o poznání méně originální, než se soudilo, a že zejména závislost na Zippeho pracích je mimořádná. To jistě neznamená, že by Dobrovský upřímně nestál za názory, které hlásal svým alumnům; Zippeho postoje mu jednoduše konvenovaly<sup>339</sup> a neviděl žádný důvod, proč by je neměl pro svůj pedagogický úkol využít. O původní sepsání Dobrovského náboženské filozofie, za které byly *Přednášky* pokládány bezprostředně po svém

<sup>335</sup> R. PRAŽÁK: *Josef Dobrovský als Hungarist und Finno-Ungarist*, 106, pozn. 33, 107, pozn. 37; od téhož autora srov. i *Dobrovský a Kazinczy*, 47n a *K světónázorovému profilu Josefa Dobrovského*, 10–13, pozn. 13 a 17.

<sup>336</sup> T. ABBT: *Vom Tode für das Vaterland*, 91–103.

<sup>337</sup> Viz A. OF SHAFTESBURY: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* III, 23–45; srov. k tomu I. KANT: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 878 v pozn. a VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique*, 196–198 (oba jsou Shaftesburym ovlivněni). S Shaftesburym, z něhož ostatně v neobyčejné šíři čerpalo celé osvícenství, se Dobrovský setkává i v dalších důzdech: je mu zcela cizí představa despotického trestajícího Boha, staví se proti dogmatismu, je přesvědčen o možnosti morálky zcela nezávislé na náboženství. Shaftesburyho etika, která staví na přirozeném „moral sense“, přesto však pokládá rozumnou víru v Boha za nejlepší podporu mravnosti, odmítá utilitářství a jednání vždy posuzuje podle úmyslu, nikoliv podle výsledku, těžko mohla vzbuzovat u Dobrovského antipatie. Srov. D. MCNAUGHTON in: *Routledge History of Philosophy* V, 203–210; W. RÖD: *Novověká filosofie* II, 170–184.

<sup>338</sup> Srov. J. VOLF in: *Přednášky*, 10n, jejich počet je však ve skutečnosti větší.

<sup>339</sup> Srov. LM II, 110. – 11. června 1785 psal Dobrovský Helfertovi: „S osvícenstvím je to vůbec pěkné; má naděje se nyní zakládá pouze na snahách Zippeho.“ DH 139. První rektor pražského generálního semináře patří bezesporu k nejvýraznějším postavám českého katolického osvícenství a WINTER (195–197) mu ve své syntéze právem věnoval pozornost. Osvícenské smýšlení se u Zippeho obdivuhodným způsobem snoubilo s pastýřskou horlivostí, obětavostí a vrozenou laskavostí, takže byl takřka ztělesněním osvícenského ideálu rozumného a filantropického kněze. Pokud je mi známo, jedinou biografií zůstává Winterův stručný medailonek v *Sudetendeutsche Lebensbilder* III, 163–166.

objevení, se však v žádném případě nejedná. Představují text, jenž byl vypracován sice svědomitě a nikoli bez vlastního vkladu,<sup>340</sup> ale přeci jen z podstatné části na základě prací cizích.

Dalším pramenem, který má původ v generálním semináři, je fragment proslovu *O povolání*.<sup>341</sup> Dobrovský v něm řeší otázku, zda je třeba při volbě životní profese brát ohled na povolání a v čem právě povolání spočívá. Tradiční „mnišsko-asketický“ pojem Božího povolání odmítá jako blouznilství; nadpřirozený souhlas má za nebezpečnou iluzi. Ve volbě zaměstnání nesmí rozhodovat podvědomé sklony a nahodilé záliby, nýbrž rozum. Především se musíme ptát, jaké je určení člověka vůbec, co je jeho cílem, na čem se zakládá naše lidství. Dobrovský trvá na axiomu, jenž tvoří po celý život pevný základ jeho antropologie: lidská bytost má vyšší určení, hlavním a nejdůležitějším úkolem každého jednotlivce je tuto skutečnost poznat. Všichni lidé jsou v první řadě povoláni zachovávat důstojnost lidství, a to uznáním zákona, který do nás Stvořitel vložil prostřednictvím rozumu. „Řídit se ve svém jednání tímto zákonem znamená následovat své povolání jakožto člověka.“<sup>342</sup> Pouze důvod rozumu je pravým důvodem, pouze povolání, které se na něm zakládá, pravým povoláním a – v jistém smyslu – i povoláním Božím.

Každý stav a úřad přináší sebeobětování. Kdo se při jeho výběru řídí pouze konjunkturálními hledisky, nenajde v něm nikdy štěstí. Trvalou spokojenost a schopnost překonat i nejtěžší překážky může zaručit jen pravá motivace, která spočívá v upřímné touze plnit řádně všechny povinnosti svého stavu. To platí naprosto i o stavu duchovenském a povolání k němu. Úkolem kněze je poučovat lid k jeho morální blaženosti: „Čestné je pojmenování, jímž zakladatel křesťanství a tím i jeho učitelů a jejich stavu označuje apoštoly: Vy jste světlo světa. Hlavní úkol duchovního, učitele náboženství, tedy má a musí spočívat v tom, že

<sup>340</sup> Vezmeme-li v úvahu všechny Dobrovského pomůcky, omezuje se v podstatě na výběr látky a její uspořádání (i to však platí jen do jisté míry, základní kostra je převzata od Zippeho), úpravu předloh krácením a rozvedením některých témat.

<sup>341</sup> J. DOBROVSKÝ: *Über den Beruf*, 42–44.

<sup>342</sup> *Tamtéž*, 44.

osvěcuje nevědomé, poučuje je o jejich nebeském určení, seznamuje je se vztahem mezi Bohem a člověkem – a přibližuje je tak k blaženosti, v kterou mohou pod morálním panováním Boha doufat.<sup>343</sup> Má-li adept duchovenského stavu před očima tento cíl a chce se mu opravdově oddat, bude dobrým knězem.

Nejspíš rovněž v rámci Dobrovského působení v moravském generálním semináři vzniknul i zajímavý dialog na téma kněžského bezženství.<sup>344</sup> Dobrovský tu proti sobě staví dvě fiktivní postavy, přívržence kněžských sňatků Gamophila a jeho odpůrce Coelebse. Gamophilus si stěžuje na při, kterou měl s jistým exjezuitským profesorem o celibátu, a podivuje se, jak je možné v současnosti zastávat podobné názory. Coelebs s ním polemizuje a rodí se tak diskuse, která sice není jednoznačně uzavřena, přece však po celou dobu vyznívá ve prospěch Coelebse. Gamophilovy pevné názory jsou postupně zviklávány a obhájce kněžského manželství je obratnou argumentací protivníka tlačěn do úzkých.

Gamophilus tvrdí, že celibát je nespravedlivým zákonem, protože odporuje přirozenému právu; Coelebs proti tomu namítá, že celibát může trvat i s právy, jež nám od přírody náleží. Možnost popřávat naprostou volnost přirozeným sklonům člověka byla vždy omezena (incest); ostatně, je-li celibát jhem, o nic menším jhem není ani manželství – mnoho manželských svazků končí lidskou tragédií. Coelebs usvědčuje Gamophila, že některá omezení pudů beze všeho připouští (předmanželský sex), ale o kněžském celibátu, který je jen jejich jinou formou, nechce nic slyšet. Gamophilus se musí bránit proti podezření, že by on sám dodržováním celibátu nějak trpěl: zlobí se pouze na přísný zákon Řehoře VII. V manželství mu zdaleka nejde jen o sex, má pro něj i vyšší smysl. Coelebs namítá, že Řehoř od kléru nežádal nic jiného než všichni jeho předchůdci, s vysokým hodnocením manželství však souhlasí. Na otázku, zda staví manželství nad svobodný stav, odpovídá: „V celku: ano, v jednotlivých

<sup>343</sup> *Tamtéž.*

<sup>344</sup> J. DOBROVSKÝ: *Über den Cölibat*, 36–40; český překlad pořídil V. FLAJŠHANS: *Některé podrobnosti o Josefu Dobrovském*, 17–22.

případech ne vždy.<sup>345</sup> K těmto zvláštním případům se může přiřadit i duchovenské povolání. Pastýřské povinnosti duchovního by se s povinnostmi manželskými a otcovskými dostávaly zákonitě do konfliktu, jak je vidět u protestantů, kteří si na to sami stěžují. Podstoupil-li katolík jednou svěcení – byť i bez dostatečné rozvahy –, nemá již myslet na to, co by mohl dělat, ale pouze na to, co dělat musí. Dosáhnout tohoto postoje je snad těžké, ale nikoliv nemožné. Těžkosti přináší každé povolání; celibátník se pouze dobrovolně zříká toho, čeho se z nejrůznějších důvodů (zdravotních, finančních) musí zříci mnoho jiných lidí. Coelebs dává i konkrétní návod, jak se s povinností celibátu vyrovnat; návod, jenž bude mít podle něj Gamophil za jansenistický: „Nevěděl bych o žádném mocnějším než ... věřit, pevně a živě se přesvědčit, tak se přesvědčit, abyste dostatečně silně a zcela cítil, že nejdůstojnějším určením učitele lidu, služebníka náboženství, je rozšiřovat mezi smrtelníky podle míry svých sil a rozumu morální blaho, seznamovat je učením a příkladem s těmi radostnými výhledy, které nám jistě každé sebeobětování vyššího druhu zde ulehčí a tam vynahradí.“<sup>346</sup> I profesor, který se nikdy nebude věnovat duchovenské praxi, je povinen prostředkovat tuto pravdu svým žákům. Coelebs rozhodně odmítá přistoupit ke straně odpůrců celibátu s poukazem na svobodu mínění; ponechává však Gamophilovi jeho naději a přeje mu, aby se právě on směl oženit, „protože císař potřebuje statné rekruty.“<sup>347</sup> Tímto žertem je dialog ukončen.

Již Václav Flajšhans vyslovil názor, že Dobrovský představuje Coelebse, zatímco v Gamophilovi chtěl vidět zakukleného Stacha.<sup>348</sup> Skutečně si lze těžko představit, že by autor dialogu nechal zvítězit názor, s nímž by nesouhlasil. Stejně dobře jako o skrytou polemiku se Stachem může se však jednat o vnitřní dialog, v němž si Dobrovský tříbí a ujasňuje vlastní myšlenky, vyrovnává se s pochybnostmi, které musel sám překonávat. Nevíme, zda měla být práce nějakým způsobem použita k

<sup>345</sup> J. DOBROVSKÝ: *Über den Cölibat*, 38.

<sup>346</sup> *Tamtéž*, 39.

<sup>347</sup> *Tamtéž*.

<sup>348</sup> V. FLAJŠHANS: *Některé podrobnosti o Josefu Dobrovském*, 22.



pedagogickým účelům. Pokud tomu tak bylo, dalo by se uvažovat i o tom, že obsah dialogu je do jisté míry diktován objednávkou shora, ať již přímou či nepřímou. Generální semináře byly nunciem Garampim od počátku očerňovány právě kvůli ohrožení celibátu a císaři hodně záleželo na tom, aby jakékoliv pochybnosti rozptýlil. Proto přijal přísná opatření proti všem klerikům, kteří by celibátní zákon porušili.<sup>349</sup> Za daných okolností bylo jasné, že na odstranění kněžského bezženství nelze pomýšlet: všichni se s ním museli smířit. Dobrovský formou dialogu ukazuje jak. Je ovšem velmi nepravděpodobné, že by se propůjčil k skládání dílka, jehož obsah by se v podstatných věcech nesrovnával s jeho přesvědčením.

Mezi dialogem, historickým pojednáním o celibátu v Čechách a starším spiskem o polním hospodaření kněží existují v přístupu k otázce kněžského bezženství patrné rozdíly. Dialog celibát nijak nedémonizuje. Vysoko staví manželství, připouští však, že existují povolání, která bezženství vyžadují. Kněžství k nim patří. Požadavek celibátu může být tíživý, ale dá (a má) se s ním žít. Radost z ušlechtilého a všeobecně prospěšného poslání činí břemeno snesitelným. Dobrovský se tu nevyslovuje ani pro úlevy těm, kteří neslouží oltáři. Naproti tomu historické pojednání vystupuje pro uvolnění celibátu v odůvodněných případech u těch kněží, kteří se neživí jako duchovní. Brožurka o polním hospodářství zase navrhuje manželství farářů jako dobrý prostředek k odstranění obtíží, jež by mohlo přinášet hospodaření venkovského kléru. Žertovný tón celého spisku<sup>350</sup> však vyvolává otázku, zda je návrh míněn zcela vážně.

I když přibereme další zmínky a náznaky,<sup>351</sup> není Dobrovského postoj k povinnosti celibátu zcela jasný. Jistě víme pouze to, že sám se s ní nevyrovnával lehce, obzvláště ve svých mladších letech. Vedla u něj dokonce k vážným pochybnostem o správnosti volby kněžského stavu. Vnitřní rozháranost, která z těchto úvah a pocitů pramenila, byla příčinou

---

<sup>349</sup> WINTER, 267.

<sup>350</sup> Sám Dobrovský ho zdůrazňuje ve své recenzi (viz pozn. 206).

<sup>351</sup> 22. června 1799 píše Krčmovi, že zrušení celibátu se stává nezbytným. DKrč, 104; srov. i kap. IV/2, 77 a 86n.

jeho nerozhodnosti a celkové apatie, o níž píše v polovině roku 1784 Helfertovi: „Vůbec cítím, že při trvajících omezeních nemůže duchovní zakusit celé životní štěstí. Existuje jistá prázdnota srdce, kterou nemůže vyplnit, a podle svých základních pudů by snad přeci měl.“<sup>352</sup> Dobrovskému při jeho intelektuálním založení jistě nešlo v první řadě o tělesné potřeby, ale o plnohodnotný, ušlechtilý svazek mezi mužem a ženou. Proto mu definitivní úlevu nemohlo přinést ani stáří. Navzdory ruchu šlechtických salonů prostupuje celým jeho životem motiv osamělosti, jenž sílí zvláště po odchodu většiny vrstevníků a starých přátel, s nimiž sdílel vzpomínky i základní postoje.

Dobrovský samozřejmě přišel do užšího kontaktu s celou řadou žen, tyto styky však zřejmě nikdy nepřekročily meze upřímného přátelství a společenské povinnosti – až na jedinou výjimku: Dochoval se nám zlomek důvěrné korespondence z roku 1795/6 s blíže neznámou pražskou Irkou, který svědčí o tom, že ani chladný učenec se nedokázal vyhnout důvěrnějším stykům s něžným pohlavím. Část listů, zřejmě těch nejintimnějších, zničil; i zlomek však lecos vypovídá o povaze vztahu. Některá sdělení působí dojmem šifry a přítelkyně očividně žárlí na jinou ženu, o níž se Dobrovský zmiňuje.<sup>353</sup> Bylo by absurdní splétat z několika křehkých indicií scénář milostného románu, přesto fragment zůstává ojedinělým a zajímavým dokladem těch poloh Dobrovského soukromého života, které nám jinak zcela unikají.

Ze všech teologických prací z hradištského působení zůstal bezesporu nejméně známým text, který F. M. Bartoš označil jako *Zlomek výkladu či řeči o zmrtvýchvstání Páně*.<sup>354</sup> Ani tentokrát zvolený nadpis neodpovídá plně obsahu: nejde ani tak o reflexi nad Ježíšovým vzkříšením a jeho významem pro člověka, jako o všeobecnou možnost pokračování

<sup>352</sup> 4. června 1784. DH, 105.

<sup>353</sup> V. A. FRANCEV (ed.): *Dopisy neznámé české šlechtičny Josefu Dobrovskému z r. 1796*. F. M. BARTOŠ (*Čtyři stati o Dobrovském*, 18) uzavírá jejich rozbor: „Nejsou to dokumenty lásky, nýbrž pouhého přátelství. Ale přátelství tak oddaného, že bylo třeba asi nemalého úsilí Dobrovského, aby meze pouhého přátelství nepřekročilo.“

<sup>354</sup> O něm J. TÁBORSKÝ: *Dobrovského „Řeč o zmrtvýchvstání Páně“*, 204–208.

lidské existence a její záruky. Dobrovský samozřejmě nepopírá Ježíšovo vzkříšení; naopak, ujišťuje posluchače o jeho věrohodnosti. Navzdory tomu však v celé druhé části proslovu hledá jistoty, které by obstály při jeho zpochybnění.

Hlavní, Boží záruku věrohodnosti Ježíšova zmrtvýchvstání spatřuje Dobrovský v okolnosti, že se křesťanství přes počáteční překážky rozšířilo a pevně zakotvilo ve světě. Jeho naděje se ovšem v události vzkříšení nevyčerpává: i kdyby snad padlo, člověk si může být jist, že jeho život nebude ztracen. Setkání s Ježíšovým učením vyvolává v nás myšlenky a pocity, při nichž neomylně zakoušíme, že jsme pevně zakotveni ve vztahu k Bohu. Naše naděje na blaženou budoucnost tak nemůže být ničím otřesena. – „Blaze nám, jsme-li si tohoto vyvýšení nad oblast smyslového vědomí, blaze nám, když nám naše svědomí, boží Duch v nás, vydává svědectví, že žijeme v Bohu, že tento duchovní život nemůže být omezen hranicemi živočišného, neboť nás staví do všeobecného, nezbytného, na všem živočišném zcela nezávislého a nekonečného vztahu s Bohem, blaze nám, jestliže toto naše nebeské určení známe, cítíme a jinak na sobě zakoušíme.“<sup>355</sup> Jistotu tohoto vztahu k Bohu získáváme nezávisle na události Ježíšova zmrtvýchvstání a je nám spolehlivým garantem údělu, jenž překračuje horizont fyzické smrti. Posmrtný život existuje; kdyby tomu tak nebylo, skončil by smrtí na kříži definitivně i Ježíš.

Perspektiva posmrtné existence nám dává sílu, abychom nelpěli za každou cenu na přítomném pozemském životě a nebáli se jednat v souladu s vlastním svědomím, ať jsou důsledky našich činů jakékoliv. „Tato živoucí víra a na ní založená naděje činí nás oním nebeským životem tak jistými, že o ten pozemský více nedbáme a ochotně jej obětujeme, pokud povinnost a ctnost této oběti vyžaduje.“<sup>356</sup>

Z celé řeči je zřejmé, že pro Dobrovského bylo rozhodující neotřesitelné přesvědčení o dignitě a smyslu lidské existence. V něm se

<sup>355</sup> J. DOBROVSKÝ: *Řeč o zmrtvýchvstání Páně*, 14b.

<sup>356</sup> *Tamtéž*, 16b; srov. *Přednášky*, 25n, kde ovšem Dobrovský tento přístup k životu uvádí do souvislosti s vnitřním klidem, jehož dosahujeme odstraněním příčin nejrůznějších afektů, a to tak, že rozpoznáme skutečné hodnoty věcí, na něž se vztahují. V tom následuje A. Zippeho, jak bylo ukázáno výše.

zakládá a z něj především plyne přesvědčení o přetrvání a nadějně budoucnosti člověka. Soteriologický význam události Ježíšovy smrti a vzkříšení ustupuje zřetelně do pozadí. Východiskem je Dobrovskému mravní cena člověka, souhlas, kterým je naplněn, jedná-li ve shodě s Ježíšovým učením a svým svědomím, neomylný pocit vyššího povolání a spojení s Bohem. Tato důstojnost lidství nemůže beze stopy zmizet; touha po smyslu a odpor k absurditě takové eventuality zahání v něm jakoukoliv pochybnost. Dobrovský se tu očividně stýká s názory G. S. Steinbarta,<sup>357</sup> není však pochyb o tom, že se jedná o jeho nejvnitřnější přesvědčení. Často citovaným dokladem je dopis příteli V. Krčmovi z 10. srpna 1797: „Vždyť bychom byli nejubožejšími tvory [kdyby nebylo naděje na posmrtný život – J. T.], *miserabiliores* – a jak lze při schopnostech ducha, které člověk skutečně má, dobře myslet, že z toho nemá zbýt nic. Buď je morální cena člověka něčím, nebo ničím. – Jestliže je něčím velkým, důležitým, na čemž se posud shodli všichni přemýšliví lidé, pak také musí tato důstojnost skýtat člověku naději, z čehož pochází víra v Boha a nesmrtelnost.“<sup>358</sup>

V souvislosti s pochybnostmi mládí se nabízí otázka, jak a do jaké míry se Dobrovský s dogmatem o zmrtvýchvstání ve skutečnosti vypořádal, případně kdy se tak stalo. Kvůli své skepsi se nechtěl dát vysvětit na kněze, roku 1786 však povolil a po celý zbytek života zůstal loajálním katolíkem. Zdálo by se tedy, že pochybnosti musely padnout. Uvedené reflexe ovšem naznačují, že alespoň stín skepse přetrval do zralého věku a že si Dobrovský ve vztahu k některým otázkám věrouky podržel podstatné výhrady.

---

<sup>357</sup> G. S. STEINBART: *System der reinen Philosophie*, 84: „Při představě, že naše vědomí přirozenou smrtí navždy mizí, nemůže existovat skutečná vážnost nás samých. Jak malým a bezvýznamným stal bych se sám sobě ve svých vlastních očích, kdybych myslel, že tento život je celým mým trváním, snem několika málo let.“

<sup>358</sup> DKrč, 89. Nelze přehlédnout ani myšlenkovou blízkost s Kantem: člověk, zdánlivě bezvýznamný tvor beznadějně ztracený v nekonečném vesmíru, je mravním zákonem pozdvihován nad čistě biologickou rovinu a stává se důstojnou bytostí, jejíž osud nekončí fyzickým zánikem. Srov. I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, 300n; o jeho vlivu na Dobrovského srov. níže 124n.

Posledním dochovaným plodem Dobrovského pedagogické práce v Hradisku je *Proslov k odcházejícím seminaristům*,<sup>359</sup> který měl sloužit především k objasnění smyslu duchovenské práce v současném světě. Osvícený kněz není mystagogem, jenž by se vykazoval asketickým životem a zázraky. Je to lidský, vlídný, rozumný a přátelský pedagog, který učí svou obec znát pravou hodnotu věcí, vede ji k pravdě a zdokonalování silou rozumového důkazu, získává ji svou láskou. – „Snažte se nahradit vyhaslý dar působení zázraků nevroucněji pocíťovanou silou pravdy, pádností vašich důkazů, hřejivostí vašeho přednesu. Šetřete s chytrostí a opatrností panující předsudky tam, kde jsou ještě příliš silné, aby ukvapenými útoky na ně nebylo bráněno dobru, které byste jinak ještě mohli vykonat. Nehorlete však také nikdy pro obřadnictví. Nedovolí-li okolnosti popírat jisté nauky, tak je nechte alespoň dřímat. Především ale budiž vaší ustavičnou prací kázání evangelia nebo – což je jedno – učení morálky, učení tak jasné a srozumitelné, tak použitelné na poměry a souvislosti, v nichž se vaši posluchači sami nalézají, jak se to jen může bez urážky dít.“<sup>360</sup> – Aby praktické křesťanství obstálo v zápase s planým pobožnůstkářstvím, musí kněz především vštípit lidem, že vše má své přirozené příčiny a následky, že blaženost na tomto i na onom světě závisí pouze na morálce a každý člověk k jejímu dosažení může svým jednáním přispívat.<sup>361</sup>

Dá se předpokládat, že kdyby se události vyvíjely jinak a Josefovy ústavy vydržely déle, dochovala by se nám podobných textů celá řada. Rektorského postu, formálního vrcholu kariéry, si však Dobrovský dlouho neužil. Po Josefově smrti byly generální semináře zrušeny, a tak se v zimě roku 1790 ocitl opět bez místa, hmotně zajištěn pouze skromnou penzí a expektančním listem na adekvátní beneficium, jež však bylo v nedohlednu. Jeho pocity musely být nutně rozporuplné. Získal zpět milovanou svobodu

---

<sup>359</sup> J. DOBROVSKÝ: *Proslov k odcházejícím seminaristům*, 40–42; srov. LOCHMAN, 65n, 283, pozn. 128.

<sup>360</sup> J. DOBROVSKÝ: *Proslov*, 40n.

<sup>361</sup> *Tamtéž*, 41.

a „prázdeň“, které tolik potřeboval k soustředěné vědecké práci.<sup>362</sup> Na druhou stranu však ztratil existenční jistotu a možnost aktivně působit při osvícenské reformě duchovenstva. Sedm let bylo opravdu příliš krátkou dobou na to, aby se mohly v plné míře projevit předpokládané výsledky nové výchovy; zrušení seminářů znamenalo přerušování slibného díla, které dosud nepřekročilo první náběhy.

Existuje dostatek dokladů o tom, že Dobrovský v Olomouci trpěl ztrátou pražského vědeckého prostředí a podmínek k soustavnější badatelské práci.<sup>363</sup> Přesto se s Moravou dokázal sžít, našel tu četné přátele a vychoval vděčné žáky. Kromě kroužku olomouckých intelektuálů pěstoval styky především se subrektorem Poláškem a venkovskými faráři z okolí.<sup>364</sup> S uzavřením ústavu se nechtěl smířit. Alumny, kteří až do nového uspořádání poměrů zůstávali v Hradisku, nepouštěl na přednášky do Olomouce, kde se počal formovat standardní diecézní seminář.<sup>365</sup> Rovněž odmítal vrátit knihy ze seminárního inventáře do lyceijní knihovny s tím, že zrušení generálního semináře bude jistě odvoláno. Dokonce v této věci sám intervenoval ve Vídni<sup>366</sup> – pochopitelně marně; úřední služba josefínskému státu pro Dobrovského po necelých třech letech definitivně skončila. Za tu dobu si dokázal naklonit i ty žáky, kteří navzdory osvícenské výchově skončili na pozicích blízkých romantismu a katolické restauraci. Obdivovatel Lamennaise Jan Volný psal o svém učiteli po jeho smrti: „Morava byla v tomto období jeho nejskvělejší a velmi vznešenou sférou působnosti; vedl kormidlo ducha doby a dával budoucím učitelům lidu a

---

<sup>362</sup> Srov. list Ribayovi z 30. srpna 1790, v němž Dobrovský informuje o zrušení semináře a přesídlení k Nosticům do Prahy, zároveň však opět zdůrazňuje, že Praha je pro vědy vhodnější než Olomouc. DR, 171.

<sup>363</sup> S již uvedenými doklady srov. list K. G. von Antonovi z 10. října 1789. Edd. M. KRBEK – V. MICHÁLKOVÁ: *Der Briefwechsel zwischen Josef Dobrovský und Karl Gottlob von Anton*, 17.

<sup>364</sup> K tomu J. SPRINGER: *Josef Dobrovský a Olomouc*, 127n. O síle a povaze Dobrovského působení v Hradisku svědčí fakt, že hned čtyři Moravané z jeho okruhu přispěli do Puchmajerových almanachů: Janta, Kuča, Zabranský a Mnich. Dochovaná korespondence se Zabranským nedává sice představu o náboženském profilu absolventa generálního semináře, dokládá však živost styků mezi odchovanci semináře a Dobrovským i hluboký dojem, jenž Dobrovský zanechal mezi prostými Moravany. Viz O. KRÁLÍK (ed.): *Dopisy Jana Zabranského Josefu Dobrovskému*, 547–558.

<sup>365</sup> J. DRÁBEK: *Moravský generální seminář*, 145.

<sup>366</sup> Viz list olomouckému knihovníkovi A. Hankemu, který otisknul J. SPRINGER: *K dějinám Státní vědecké knihovny v Olomouci*, 26.

služebníkům křesťanské církve impuls, aby se silou a neúnavností oddělovali to neudržitelné z lidového náboženství, nad čím se filozofismus tak jízlivě ušklíbal, od věčného a nejčistšího jádra katolicismu, který se jeho adepti snažili pod lákavou maskou jasných osvícenců odložit tehdy moderním výsměchem do oblasti skeptického, a osobitě je vychovával v šikovné, časovým potřebám vhodné atlety pro pravdu církevního učení a blaho občanské společnosti. Budu se zdát více domýšlivým než oprávněným, když učiním vyznání, že za jeho rektorství trval zlatý čas všestranné vědecké výchovy moravskoslezského duchovenstva.<sup>367</sup> Navzdory nevkusné dobové mnohomluvnosti a sentimentalitě ukazuje dopis dostatečně názorně, jak hluboký dojem po sobě rektor olomouckého generálního semináře zanechal.

V literatuře bylo Dobrovského působení na Moravě hodnoceno různě. Ze strany katolických badatelů přirozeně existovala snaha vylíčit ho jako muže, který nebyl na hony vzdálen ortodoxnímu církevnímu smýšlení nebo alespoň neupadal do extrémů. Nejdále v tomto směru zašel A. Neumann na základě rozboru Dobrovského dobrozdání o bohoslovcích z roku 1790.<sup>368</sup> Je zjevné, že Dobrovský, poté co pominula těžká krize mladších let, zakotvil v náboženském postoji, jenž sice vykazoval četná osvícenská specifika, byl však v mezích možností vsazen do rámce římskokatolické tradice. Stejně nemůžeme zpochybnit ani jeho příkladnou horlivost, svědomitost, pracovitost, mravní vážnost a přísnost, s níž dohlížel nad morálkou a řádným plněním všech povinností chovanců. Lze jistě souhlasit s tím, že Dobrovský byl „starostlivý duchovní vůdce kněžského dorostu, kterému záleželo velice na tom, aby se moravskému lidu dostalo z jeho semináře dobrých kněží.“<sup>369</sup> Jádro pudla spočívá v tom, že za „dobrého kněze“ považoval Dobrovský někoho docela jiného než Neumann nebo kterýkoliv jiný konzervativní katolický teolog po Prvním vatikánském koncilu. Veškeré texty, které vzešly z působení v semináři, ukazují

<sup>367</sup> J. Volný J. G. Meinertovi 3. března 1829. Ed. E. LEMBERG: *Briefe über Dobrowsky*, 252.

<sup>368</sup> A. NEUMANN: *Ke kněžskému smýšlení Dobrovského v Olomouci*, 80–81.

<sup>369</sup> *Tamtéž*, 81.

Dobrovského zralých let jako důsledného zastávce osvícenství a církevních reforem, jenž nesouhlasí s celou řadou jevů v životě své církve a její učení si vyklá po svém, a to i v nejzávažnějších otázkách. Sám se ve vztahu ke kurii a konzervativní hierarchii pokládal za kacíře, v čemž se – zcela výjimečně – shodoval s názorem protistrany.

Již Brandl vyjádřil podiv nad tím, jak se lidé jako císař Josef nebo Dobrovský mohli při svém smýšlení považovat za pravověrné katolíky.<sup>370</sup> Skutečnost je taková, že Dobrovského poměr ke katolickému pravověří byl podvojný: ve vztahu k tomu, co on sám pokládal za skutečné, pravé, ryzí křesťanské náboženství, jež mu splývalo s nezkaleným katolictvím, mohl se s čistým svědomím považovat za dobrého katolíka. Naopak, iracionálním balastem přetížený barokní katolicismus, z něhož nadále vycházely náboženské názory i praxe nezanedbatelné části hierarchie i lidu, pokládali osvícenci za zdeformovaný bastardní útvar, který nemá s pravým katolictvím nic společného. Ve vztahu k oficiálnímu proudu, jenž sám sebe pokládal za ortodoxii, ocitali se lidé Dobrovského typu vědomě v pozici kacířů, aniž by je tento odsudek nějak urážel.

V generálním semináři byl již Dobrovský zcela získán pro kritického Kanta, s jehož učením seznamoval i své studenty.<sup>371</sup> Kantovo pojetí náboženství, jak bylo rozpracováno již v *Kritice praktického rozumu* roku 1788 a v konečné podobě formulováno roku 1793, nemohlo zůstat bez vlivu na jeho vlastní pochopení. Vědomí mravního zákona, jež nás opravňuje a přímo nutí přijmout ideu svobody, staví podle Kanta člověka nad rovinu pouhých jevů, kterou ovládá neúprosná kauzalita. Dva fundamentální náboženské články, nesmrtelnost lidské duše a existence Boha, stávají se u Kanta postuláty praktického rozumu: Mravní jednání, k němuž nás zavazuje kategorický imperativ, vyžaduje odměnu, ač je motivováno pouze povinností – dokonalá mravnost předpokládá dokonalou blaženost.

<sup>370</sup> BRANDL, 50.

<sup>371</sup> Srov. verše V. Stacha: „Já mu pravdou odporoval, když nám z Kanta moc huboval...“ Cit. V. ZELENÝ: *Václav Stach*, 501; svědectví žáků uvádím níže (kap. V/2, 137n). Kanta Dobrovský na počátku roku 1790 doporučoval k četbě rovněž Žurovi. Viz W. ZEIL (ed.): *Der Briefwechsel*, 87.



Požadavek dokonalé mravnosti není v tomto životě nikdy naplněn, musí tedy existovat možnost nekonečného mravního zdokonalování, v němž se mravnímu ideálu věčně přibližujeme – nesmrtelnost. A analogicky: Dobro zůstává v tomto světě často neodměněno, zlo nepotrestáno. Obojí lze očekávat teprve mimo tento svět, a to od absolutně dobré a všemocné bytosti – Boha.<sup>372</sup>

To jsou jediné dovoditelné náboženské pravdy, vše ostatní musí kritický filozof pokládat za nerozhodnuté. Podstatou Kantova náboženství se tak stává mravnost: „Náboženství je uznáním všech našich povinností jako Božích příkázání.“<sup>373</sup> Tím, že mravní povinnosti vykládáme jako Boží příkazy, zvyšujeme jejich účinek na naši vůli. Pod tímto zorným úhlem vykládá Kant jednotlivá místa Písma i dogmata; pozitivní vliv na růst mravnosti je mu výhradním kritériem pro oceňování věroučných článků křesťanství. Zjevené náboženství bylo ve své době nezbytné, se svým nárokem božského původu zajišťovalo přijetí základních mravních principů nedospělým lidstvem. Postupně však musí být nahrazeno čistým rozumovým náboženstvím, v němž již nebude prostor pro dogmata ani jakoukoliv formu kultu, vyjma mravního smýšlení a jednání.<sup>374</sup>

Ozvuky souhlasu s Kantovou náboženskou filozofií jsou v Dobrovského projevech zralého věku dobře patrné. Náboženský rozměr patří k jeho fundamentálním životním potřebám, do popředí však vystupuje především víra ve spravedlivého, dobrotivého Boha a vyšší určení lidské existence. Zdá se, že Ježíš Kristus je mu i nadále spíš učitelem mravnosti než vykupitelem nejvyšší oběti.<sup>375</sup> S výhradami a pochybnostmi, na něž narážíme ve starší korespondenci, se však v pozdějších letech nesetkáme. Dogmatické subtilnosti netvoří úhelný kámen Dobrovského náboženského postoje; ten je zcela obrácen k náboženské praxi, která nespočívá v bohoslužebném životě a askezi, nýbrž ve skutcích účinné lásky k bližnímu,

<sup>372</sup> I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, zvl. 252–264.

<sup>373</sup> I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 822.

<sup>374</sup> *Tamtéž*, zvl. 819–847.

<sup>375</sup> To odpovídá všeobecné tendenci osvícenské christologie. Srov. např. W. SPARN in: TRE XVII, 7–11.

v mravním úsilí. Tyto rysy Dobrovského zbožnosti se budou v budoucnosti prohlubovat a obohacovat o nové motivy.

## V. MEZI RESTAURACÍ A ROMANTISMEM

### V. 1. V nové době

Poslední léta vlády Josefa II. byla poznamenána vzrůstající nespokojeností. Důsledky neobratně vedené zahraniční politiky vhněly do řad opozice i ty, kteří měli dosud jen málo důvodů stranit císařovým nepřátelům. Jeho smrt na sklonku zimy roku 1790 tak mnozí přijali s ulehčením a pocitem satisfakce. Již předtím musely být některé reformy pod nátlakem odvolány; nyní se zdálo, že restauraci dřívějších poměrů nestojí nic v cestě. I přes vážnost situace existovala však naděje, že podstatné zůstane zachováno: Následník trůnu, velkovévoda Leopold, se osvícenským smýšlením zcela shodoval s Josefem, oproti svému bratrovi navíc vynikal politickou rozvahou a nesporným diplomatickým talentem. Skutečně se mu podařilo vnitřní i vnější situaci uklidnit, aniž by byly dotčeny největší výdobytky Josefovy vlády – toleranční patent a zrušení nevolnictví. Generální semináře ovšem vzaly za své. Pod dojmem francouzských událostí byla rovněž zpřísněna cenzura a zvýšen dohled nad dovozem zahraničních tiskovin. Definitivní konec svobodomyslnému ovzduší sedmdesátých a osmdesátých let však učinila teprve nečekaná Leopoldova smrt a nástup jeho syna Františka na jaře roku 1792.

Léta 1790–1848 (respektive 1855) v habsburské monarchii bývají někdy označována jako období pozdního josefinismu (Spätjosefinismus).<sup>376</sup> Chce se tím říci, že josefinismus císařovou smrtí neskončil, stejně jako jeho nástupem na trůn nezačal. Ve všem a všude jednoduše nedošlo k

<sup>376</sup> Srov. R. ZINNHOBLE in: LThK V<sup>3</sup>, 1008; WINTER (271–388) rozlišuje navíc františkovský pojosefinismus (franziszenische Nachjosefinismus), který měl trvat do roku 1835.

okamžitému a radikálnímu rozchodu s myšlenkami, principy a praxí, které charakterizovaly druhou polovinu vlády Marie Terezie a samostatné panování jejího nejstaršího syna. To, co Eduard Winter popsal a označil jako rakousko-katolickou restauraci, se rozvíjelo a prosazovalo postupně a muselo překonávat odpor.<sup>377</sup> Na obtíže ovšem narážel i restaurační tlak vedený z Říma. Nezanedbatelný počet duchovních i světské inteligence nadále smýšlel osvícensky a Vídeň nejvíce nejevila nejmenší ochotu vzdát se koncepce státní církve (Staatskirchentum), která byla za Josefa dovedena k dokonalosti. František sice kladl osvícenství za vinu rozpoutání Francouzské revoluce a nenáviděl je, ve způsobu vlády však setrval při zaběhnutých josefínských formách a stal se tak typickým představitelem neosvíceného josefinismu.<sup>378</sup> Ani tato setrvačnost nemohla ovšem zakrýt fakt, že dochází k obratu. Františkův patologický strach z novot, ještě posilovaný aktuálním revolučním nebezpečím, vtisknul celému období jeho vlády ráz všeobecné strnulosti: jakýkoliv pohyb, jakýkoliv projev samostatného myšlení nebo náznak změny měl nádech velezrady.<sup>379</sup> Po Vídeňském kongresu ovládla rakouskou vnitřní i vnější politiku jediná myšlenka – zabránit opakování revoluce. Františkovsko-metternichovský systém se v této době, do níž spadá závěr Dobrovského života, projevil v plné tíživosti. Bolzanův proces představuje názornou ukázkou účtování s neklidem svobodného myšlení i stále živými pozůstatky osvícenství.

Dobrovskému bylo v roce 1790 třicet sedm let, polovinu dlouhého života měl před sebou. Jeho nejvýznamnější a nejzralejší práce na poli jazykovědy, literární historie i historie teprve čekaly na své uveřejnění. V tomto ohledu nepředstavuje konec Josefovy vlády žádný předěl – Dobrovský vědecky pracuje a publikuje stejně jako dřív. Pokud jde o jeho duchovní život, vypadá však situace jinak. Vnitřní i vnější příčiny

<sup>377</sup> E. WINTER: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, 55n.

<sup>378</sup> E. ZÖLLNER: *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefismus*, 35.

<sup>379</sup> Působivě líčí celkovou atmosféru E. DENIS: *Čechy po Bílé Hoře* II/1, 17–30; srov. C. A. MACARTNEY in: *The New Cambridge Modern History* IX, 395–400. K postupné změně cenzurní politiky, která měla zvláště silný dopad na rozvoj samostatného myšlení a těžce doléhala na všechny osvícence F. MENČÍK: *Censura v Čechách a na Moravě*, 132n.

způsobily, že se obraz Dobrovského náboženského myšlení a cítění od devadesátých let mění. Tato proměna neznamena žádnou radikální diskontinuitu a nedochází k ní rázem, je však natolik patrná, že ji není možné přejít jako pouhou ontogenetickou samozřejmost.

Dobrovský, jako typický *enfant du siècle*, patřil způsobem svého myšlení, svými názory i žebříčkem hodnot plně do 18. století. Narodil od těch, pro něž bylo osvícenství více méně vnějším nátěrem, přizpůsobením se všeobecnému *climate of opinion*, můžeme říci, že Dobrovský se osvícencem narodil. Jednostrannosti, nedůslednosti a chyby josefinismu, které viděl jasněji než ostatní, nemohly nic změnit na tom, že desetiletí Josefovy samostatné vlády představovalo období relativní myšlenkové a publikační volnosti, kdy se osvícenství stalo oficiálně vůdčí ideou a státní reformy jejím praktickým výrazem. Zrušením generálního semináře přišel Dobrovský nejen o povolání, ale i o jedinečnou příležitost působit ve směru ideálů, jimž věřil.

Postupem času vrůstal stále víc do prostředí, jemuž nerozuměl a které naopak nechápalo jeho. Třetina Dobrovského života spadá do 19. století; dočkal se vrcholu Hegela i Beethovena. M. Machovec však správně postihl, že to již nebyl jeho svět.<sup>380</sup> A nešlo tu pouze o působení rakouské, respektive římské katolické restaurace a pozvolné odumírání katolického osvícenství, které vytvářelo Dobrovského náboženský obzor. Objevily se rovněž generační neshody. K tomu přistoupila vážná duševní choroba, ohlašující se od roku 1794/5 nepravidelnými záchvaty. Všechny tyto okolnosti měly vliv na Dobrovského duchovní vývoj, náboženské myšlení, prožívání i projevy. Jistý sklon k mysticismu, jenž snad od počátku tvořil latentní protiváhu jeho chladného racionalismu, se pod vlivem patologických změn začal projevovat čím dál tím častěji.

Není jisté, nakolik si byl Dobrovský této proměny vědom a do jaké míry ji reflektovali jeho současníci. Z historiků ji zvláště ostře viděl E. Winter, který neváhal Dobrovského život rozdělit na dvě hlavní periody:

---

<sup>380</sup> MACHOVEC, 64.

osvícensko-pokrokovou a romanticko-umírněně restaurační.<sup>381</sup> F. M. Bartoš si povšimnul, že po zrušení generálního semináře byl Dobrovského zájem o teologii a náboženské otázky oslaben a nahrazen zvýšenou vědeckou aktivitou.<sup>382</sup> To však platí jen do jisté míry. Uvidíme, že zaujetí pro náboženské dění ani v této době zcela nevymizelo a nevytratila se ani myšlenka reformy. Přesto se v Dobrovského náboženském myšlení objevují nové prvky, jejichž vysvětlení někdy působí nesnáze.

Po návratu ze své výzkumné cesty do Švédska a Ruska (1792/3) líčil Dobrovský v dopise Ribayovi odpudivě mravy prostých Rusů a neváhal přitom tento stav přičíst na vrub pravoslaví: „Rusko-řecké náboženství je k morální výchově lidu málo užitečné. Všechno je ceremoniál, posty, formuláře, poklony atd. Popové jsou nepředstavitelně nevědomí. Saský vesnický kostelník byl by mezi nimi *světlem církve*.“<sup>383</sup> List dobře dokládá, že Dobrovský nadále vnímal náboženství a jeho funkci ryze osvícensky: bylo mu především prostředkem k mravnímu povznesení lidstva. Stejně se projevoval i v korespondenci se svou neznámou obdivovatelkou, jak můžeme nahlédnout z její odpovědi: „Neprohlašuji Vás za heretika, protože chcete, aby člověk uctíval nejvyšší bytost [l'Étre Suprême] na poli jako v chrámu, neboť celý vesmír je její oltář, každé srdce její kadidelnice.“<sup>384</sup> – Autorem těchto slov by mohl být kterýkoliv západoevropský deista.

Dobrovského postoj k celé řadě církevních a náboženských otázek v první polovině devadesátých let zajímavě dokumentuje rovněž jeho recenze kompendia církevních dějin z pera augustiniána poustevníka Kosmase Schmalfusse.<sup>385</sup> O dvacet let starší Schmalfuss, první profesor

<sup>381</sup> E. WINTER: *Zeugnis für Aufklärer Dobrovský*, 438; srov. též: *Ketzerschicksale*, 303nn.

<sup>382</sup> F. M. BARTOŠ: *Čtyři stati o Dobrovském*, 15. V tom se shoduje s E. WINTEREM (*Ketzerschicksale*, 305): „Co mu zůstalo po vítězství osvícenství nepřátelské a antijosefínské reakce, bylo vědecké působení a rezignace.“

<sup>383</sup> 8. února 1793. DR, 223.

<sup>384</sup> V. A. FRANCEV (ed.): *Dopisy neznámé české šlechtičny Josefu Dobrovskému z r. 1796*, 26n.

<sup>385</sup> J. DOBROVSKÝ in: *Lieferungen von Böhmen für Böhmen* 3 (1794), 20–34. V obsahu časopisu je jako spoluautor uveden J. A. von Riegger; téma, styl i některé konkrétní formulace (srov. „naše Dějiny pikartů a adamitů“) však svědčí pro to, že hlavním původcem je Dobrovský. O Schmalfusovi M. BRANDL: *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit* II, 218.

augustiniánské teologie na pražské univerzitě, patřil k teologické generaci, která byla pevně spjata s tereziánským reformním katolicismem. Jeho pojetí dogmatiky i církevních dějin vykazovalo, oproti jezuitské teologii první poloviny 18. století řadu progresivních prvků, vzhledem k vrcholnou neologii prosáklému ovzduší osmdesátých let však působila konzervativním dojmem. Dobrovského recenze je v podstatě kladná, výhrady nicméně ukazují na rozdíl, jaký i v této době existoval mezi Dobrovským a osvícenstvím ovlivněnými katolíky Schmalfussova ražení.

Recenzent chválí autora za způsob, jímž vylíčil boje mezi papeži a císaři, i za mírnost, s níž hovoří o protestantech (důsledně se vyhýbá nenávisnému označení „kacíř“), přestože neschvaluje jejich učení. Oceňuje Schmalfussovu dogmatickou erudici, ač je zřejmé, že autorova dogmatika „nemá stříh podle nové módy, jaký by jí někteří chtěli dát“.<sup>386</sup> To je však za daných okolností pochopitelné: „jak by mohl člověk očekávat od katolického teologa, jenž chce věrně náležet své církvi, že by měl zavrhnout učení všeobecných koncilů?“<sup>387</sup> Dobrovský zdůrazňuje, že ve čtvrtém oddílu o pokrocích ve vědách zaujímá právem největší prostor reforma studií v rakouských dědičných zemích. Chválí, že autor podává dobré výtahy z usnesení Pistojské synody, že v úplnosti vylíčil spory kolem Utrechtské církve, Isenbiehla, Gassnera a Febronia<sup>388</sup> a že v teoretických výkladech ostře rozlišuje mezi dogmatem a teologickými větami. „Co je řečeno v XV. oddílu o odpustcích, prozrazuje svobodomyšlného muže, jenž se nestydí odhalit zlořády své církve, kdy a kde to může prospět.“<sup>389</sup> Všechny kritické poznámky dokládají, že Dobrovský zůstává věrný osvícenskému pojetí náboženství: Vytyká autorovi, jak nekriticky pojednal

<sup>386</sup> J. DOBROVSKÝ in: *Lieferungen*, 21.

<sup>387</sup> *Tamtéž*.

<sup>388</sup> *Tamtéž*, 29. Johann Lorenz Isenbiehl (1744–1818), přímý žák protestanta J. D. Michaelise a od roku 1773 profesor biblistiky v Mohuči, upadl do podezření z deismu pro svůj výklad Matoušova evangelia. Všeobecné pozdvižení pak vyvolal interpretací Iz 7, 14, v níž rozhodně popřel mesiášský charakter verše. Byl suspendován a po rozličném šikanování donucen podepsat papežské odsouzení svého spisu. Událost vyvolala prudkou reakci na straně osvíceného duchovenstva (srov. např. T. UECKER in: BBKL II, 1368–1370). O exorcistovi a svérázném léčiteli Johannu Josephu Gassnerovi (1727–1779), jenž se rovněž nevyhnul zákroku papežského stolce, viz *Slovník naučný* X, 212.

<sup>389</sup> J. DOBROVSKÝ in: *Lieferungen*, 27.

o nalezení domnělého Kristova kříže. Rozhodně nesouhlasí s výkladem, jímž se Schmalfuss snaží vysvětlit absenci nových kacírů v 9. a 10. století, když se odvolává na zvláštní prozřetelnost Boží. „K čemupak je právě zde nezbytná zvláštní Boží prozřetelnost, když se dají nalézt ještě jiné příčiny?“<sup>390</sup> Mezi autory, kteří psali o Berengarovi, měl být uveden rovněž a především Lessing. Autor opomenul zdůraznit, že v Německu 11. století bylo manželství kněží běžným zjevem. Dobrovskému se rovněž nelíbí, co Schmalfuss píše o Rusku: ze srovnání zřízení Josefa II. a Kateřiny II. vychází římský císař tak špatně, že se zdá, jako by byl autor příručky ruským poddaným. O absolutní neznalosti ruských poměrů svědčí rovněž skutečnost, že Schmalfuss Rusko pokládá za říši první velikosti, i pokud jde o vzdělanost a učenost. Nekatolickým církvím je podle Dobrovského v kompendiu věnováno málo prostoru, obzvláště o českých bratřích a jejich osudech mělo být pojednáno obsírněji, protože kniha je primárně určena Čechům. Ze zcela nepochopitelných důvodů je současná filozofie charakterizována jako newtonovská, zatímco Kanta a jeho reformu autor vůbec nezmiňuje. Schmalfuss se rovněž nedokázal zbavit všech předsudků vůči protestantské teologii: tak mezi nejnebezpečnějšími nepřáteli zjeveného náboženství jmenuje Bahrda a Semlera. S tím Dobrovský rozhodně nesouhlasí a ukazuje, že v případě Semlera se jedná o nedorozumění; velký teolog nemůže být stavěn do jedné řady s radikálem Bahrdtem. Některé ranější názory mohly by snad opravňovat k podobnému soudu, ovšem „aby byl Semlerův teologický systém poznán důkladně a správně, musí člověk vzít na pomoc vícero jeho spisů a obzvláště ty pozdější.“<sup>391</sup>

Z recenze je patrná nejen Dobrovského vynikající znalost všeobecných a českých církevních dějin, ale i široký rozhled po vývoji teologického myšlení a jeho současném stavu. Dokládá, že ani po zrušení generálního semináře neztratil Dobrovský náboženské otázky ze zřetele, přestože změna poměrů znemožnila, aby se aktivně a přímo podílel na

---

<sup>390</sup> *Tamtéž*, 26.

<sup>391</sup> *Tamtéž*, 32.



náboženských reformách. Další prameny tuto skutečnost potvrzují. Ještě roku 1796 Dobrovský znovu pomýšlí na výchovu kléru a zajímá se o ředitelské místo teologických či filozofických studií v Krakově.<sup>392</sup> O dva roky později doporučuje Krčmovi a horšovskotýnskému duchovenstvu k odebrání některý teologický časopis, „aby také věděli, jaký háv nyní teologie nosí.“<sup>393</sup> Příznačné je, že k udržení kroku s teologickým vývojem se musel obrátit do protestantského světa – navrhuje příteli periodikum evangelického církevního historika H. P. K. Henkeho. Do Horšovského Týna zasílá rovněž slavné *Annotationes* Huga de Groota, které svým odmítnutím paušální verbální inspirace a snahou spojit biblické texty s historickými osobami a událostmi znamenaly významný mezník v biblické kritice.<sup>394</sup>

Nejde však pouze o čistě odborný zájem, jakousi profesní deformaci z dob, kdy bohoslovecké disciplíny byly Dobrovskému výhradní náplní studia. Patriarcha slavistiky rovněž nábožensky žije – slouží mše, rozjímá, čte Písmo. Zdá se, že s přibývajícimi lety se jeho náboženský život zvroučňuje a prohlubuje; přinejmenším se přestává vyčerpávat pouze ve stroze osvícenských, racionalitou prostoupených formách. Na tomto stavu má však svůj podíl rovněž okolnost, která dodává střízlivé a po vnější stránce málo zajímavé existenci proslulého učenice tragické zabarvení.

## V. 2. Nemoc

Roku 1795 u Dobrovského poprvé naplno propukla duševní choroba,<sup>395</sup> kterou Zdeněk Mysliveček na základě doložených symptomů diagnostikoval jako maniodepresivní psychózu.<sup>396</sup> Po roce 1802 sice ustaly nejtěžší záchvaty, mírnější stavy blouznění se však v nepravidelných

<sup>392</sup> Dobrovský Zlobickému 15. dubna 1796. DZ, 106.

<sup>393</sup> 12. prosince 1798. DKrč, 99.

<sup>394</sup> 22. srpna 1803. *Tamtéž*, 106.

<sup>395</sup> Srov. BRANDL, 84–108.

<sup>396</sup> Z. MYSLIVEČEK: *Duševní choroba Josefa Dobrovského*, 830.

intervalech vracely až do smrti.<sup>397</sup> Není pochyb, že nemoc měla vliv na některé Dobrovského projevy, včetně těch náboženských. Povahu a rozsah tohoto vlivu však z pochopitelných důvodů není možné zcela bezpečně určit. Nejistota vzbuzuje otázky: Jak lze poznat, kdy k nám hovoří zdravý Dobrovský a kdy nemocný? Je třeba veškeré jeho chování a všechny názory, které byly vysloveny v záchvatech, považovat za patologické zkreslení obrazu jeho vnitřního života, a dát je proto do pomyslných závorek? Jaká je výpovědní hodnota pramenů, o nichž se domníváme, že se v nich zrcadlí mysl zkalená nemocí?

V literatuře se ustálil názor, že nemoc pouze pomohla vystoupit na povrch rysům, které tvořily od počátku nedílnou součást Dobrovského komplikované osobnosti.<sup>398</sup> Shoduje se plně s úsudkem psychiatra, podle něhož se v Dobrovského chorobě projeví „některé základnější povahové sklony, spíše instinktivního a emočního rázu, tkvící hlouběji v podvědomí.“<sup>399</sup> Za normálních okolností byly tyto spodní tóny Dobrovského duše korigovány a potlačovány chladnou racionalitou; v záchvatech se – chorobně zesílené – draly na povrch.

Ne vše, co se v Dobrovského chování odlišuje od normálu či standardu mladších let, lze ovšem vykládat jako symptom duševní choroby. Je třeba počítat rovněž s přirozeným duševním vývojem a rovněž se změněnými okolnostmi, s nimiž se Dobrovský musel vyrovnávat. Za indicie záchvatu bývá pokládáno vysloveně zmatené či iracionální chování, momentální preference modré barvy (modrý abbé), splétání fantastických myšlenek bez jakýchkoliv logických souvislostí... Někdy Dobrovský nesmyslně ohrožoval svou vlastní osobu, poškozoval majetek a dokonce se stával nebezpečným svému okolí.<sup>400</sup> Tyto excesy mají bezesporu svůj

---

<sup>397</sup> Srov. BRANDL, 256–261.

<sup>398</sup> Tak již V. FLAJŠHANS: *Nejnovější názory o Josefu Dobrovském*, 1064; po něm další.

<sup>399</sup> Z. MYSLIVEČEK: *Duševní choroba*, 825.

<sup>400</sup> 21. prosince 1801 hr. Nostic Dobrovského varoval, že vláda pozoruje jeho pohoršlivé chování s rostoucí nedůvěrou a že mu hrozí velké nepříjemnosti; nakonec Dobrovský vyvázl internací u milosrdných bratří. V záchvatech ničil své rukopisy. Mimořádně pozoruhodná je rovněž zpráva, podle níž chtěl Dobrovský po skončení návštěvy vyhodit nejmenovaného německého učenice z okna svého domu. Doklady má BRANDL, 101, 107, 260.

původ v návalech nemoci. V jiných případech se však může stejně dobře jednat pouze o jakýsi druh učeneckého podivínství.<sup>401</sup>

Existuje okruh motivů a představ, které jsou pro období záchvatů typické: příchod třetího věku Ducha, v němž výsadní role připadne Slovanům, nápadné trinitární formulace a číselná symbolika, přesvědčení o prorockém daru, mimořádném poslání a zázračných léčitelských schopnostech. Všechny uvedené příklady se tak či onak dotýkají náboženské oblasti a vymykají se z rámce osvícenské religiozity.

Asi nejreprezentativnějším dokladem je dopis Durychovi z 24. listopadu 1795.<sup>402</sup> Dobrovský je přesvědčen, že mu byl od „otce světla“<sup>403</sup> svěřen prorocký dar, jehož musí užít ve prospěch vlasti a celého lidstva. Nadešel třetí věk, v němž Bůh na Slovanech a skrze ně zjeví světu velké věci. Zatímco německou říši stihne neštěstí, slovanské země se stanou útočištěm vyvolených. Prusko ztratí Slezsko, Sasko Lužici; země České koruny, Polsko a Rusko čeká naopak nebyvalý rozkvět.

Poslední věk je věkem Ducha: „Všichni milovníci pravdy a dobra budou naplněni dary; nyní se totiž splní potřetí ono Joelovo:<sup>404</sup> vylijí svého ducha na všechno tělo. Každé proroctví se totiž třikrát splní, neboť jsou tři, kteří dávají svědectví; a jsou tři království prozřetelnosti: božské přirozenosti čili Otce, milosti čili Syna, svobody a lásky čili Ducha svatého, který připravuje vyvolené na příchod krále lidského pokolení, jenž bude panovat po skončení věků.“<sup>405</sup> Ve svém okolí spatřuje Dobrovský znamení nadcházející apokalypsy. Odkazuje k Ježíšově řeči na Olivové hoře o událostech předcházejících skonání věků,<sup>406</sup> vztahuje na sebe slova Daniele,<sup>407</sup> cituje Zjevení Janovo, jehož smyslu prý konečně porozuměl. Současné události ve Francii a Německu jsou mu naplněním katastrofické

<sup>401</sup> Sem snad mohla patřit někdy až výstředně působící záliba v botanice a léčitelství nebo nápadná laskavost ve vztahu k potřebným. Té se dostalo dokonce anekdotického ztvárnění: srov. A. GRUND: *Langrovy anekdoty o Dobrovském*, 247n.

<sup>402</sup> DD, 355–7; srov. BRANDL, 87–90.

<sup>403</sup> Srov. Jk 1, 17.

<sup>404</sup> Joel 2, 28–30.

<sup>405</sup> DD, 355.

<sup>406</sup> Mt 24, 3–22.

<sup>407</sup> Dn 7, 28.

vize prvních čtyř polnic, pod jejichž hlasem se zhroutí třetina světa.<sup>408</sup> Z této zkázy však vzejde vysvobození, ne ovšem na Sionu, jak o tom čteme u proroka, nýbrž mezi Slovany, jejichž čas v dějinách nadešel: „U nás vyjde světlo a již vyšlo, odtud má se dále rozšířit k ostatním, kteří je chtějí vděčně přijmout.“<sup>409</sup> Objevuje se i pozoruhodná univerzalistická tendence: Dobrovský vyjadřuje přesvědčení, že „moudrost Indů, filozofie Řeků, bláznovství (*stultitia*) evangelia vyprýštily z jednoho pramene a k němu se všechny vracejí.“<sup>410</sup>

Podobné představy se projevují i později. 4. března 1797 psal Dobrovský Krčmovi: „S celou hierarchií to vypadá špatně, skoro se ale bojím, že se ještě nezhroutí, neboť z ní má ještě mnoho mocných užitek. Podle mé pythagorejské tabulky je 1. 2. 3. otec, syn a přítel. Přítel má učit, utěšovat, nikoliv vládnout. *Jinak* je 1. 2. 3. vyživující stav, branný stav, učitelský stav. Syn, mládí, brání otce, živitele, stáří se nad něj nesmí vyvyšovat, zůstává navždy pod ním; tak také učitelský stav vzdělává oba, vynalézá dovednosti, poskytuje pomoc chudým, těší; nesmí však stavět a podpalovat žádné hranice. *Moudrému napověz.*“<sup>411</sup>

Duševní choroba měla zřejmě svůj podíl i na tom, že se Dobrovský opakovaně dostal do situace, která ve vypjaté atmosféře devadesátých let představovala krajní nebezpečí.

Ani po odchodu z Hradiska do Prahy neztratil úplně kontakt s Moravou;<sup>412</sup> zůstali tu jeho přátelé a žáci, odchovanci semináře, kteří se k svému učiteli ochotně hlásili. Dobrovský naopak projevoval živý zájem o ně<sup>413</sup> a rád Moravu navštěvoval. Zdravotní zájezd do Hostýnských vrchů však vyústil v nepříjemnou aféru. Notorický denunciant piarista Bernard

---

<sup>408</sup> Srov. Zj 8, 7–13.

<sup>409</sup> DD, 357.

<sup>410</sup> DD, 356. BRANDL, 89, překládá: „sprostnost evangelia“. Soudím však, že Dobrovský tu má na mysli právě „bláznovství“ ve smyslu 1K 1, 23.

<sup>411</sup> DKrč, 81n.

<sup>412</sup> Dobrovský tu pomýšlel na získání fary. Srov. listy Cerronimu z 8. dubna a 6. května 1792. DC, 41, 46.

<sup>413</sup> O tomto kroužku žáků píše E. LEMBERG: *Grundlagen des nationalen Erwachens in Böhmen*, 133: „Z nich ze všech vychoval Dobrovský typ ‚katolického učitele lidu‘, jak si jej přálo osvícenství, které zůstalo vnitřně náboženským: oddávajícího se vědám, církevní nauku racionalisticky redukcujícího až na její etické jádro, přitom mírného a filantropického, vychovatele lidu.“

Nešpor podal na podzim roku 1797 místodržícímu hr. Ugartemu obvinění proti faráři v Bystřici pod Hostýnem. Ten téhož roku poskytnul na faře přístřeší a pohostinství člověku z Čech, jenž projevoval velmi nebezpečné politické názory a předstíral, že se léčí žinčicí. „Mohl být jedním z náčelníků jakobínů a výslovně vyjádřil své přání, že sedláci by měli sprovodit ze světa všechny vrchnosti, aby se stali šťastnými.“<sup>414</sup> Případ byl vyšetřován a bystřický farář se přiznal, že šlo o Josefa Dobrovského, který tu pobyl sedm týdnů. Farář při té příležitosti Dobrovského vylíčil „jako muže, který nemá žádné náboženství a žádný průkazný systém v myšlení a jednání.“<sup>415</sup> Jako i v jiných případech, není ani tentokrát jisté, do jaké míry ovlivnila Dobrovského chování nemoc. Každopádně ho nakonec uchránila od vážných důsledků, protože celá událost jí byla přičtena na vrub.

Přestože nemáme důkaz o tom, že by se Dobrovský stýkal s jakobínskými kruhy,<sup>416</sup> jeho jméno se ocitlo ve spojení s revolučními myšlenkami ještě jednou. Tři kněží na Znojemsku – Jakub Čermák, Josef Lang a Jakub Böhm – se stali účastníky aféry, která mohla snadno vrhnout stín podezření i na něj. Lang roku 1803 při veřejném vystoupení osvobodil z kazatelny poddané ode všech robot a dávek a prohlásil se za nového pána vranovského panství. Započalo vyšetřování, které se přes korespondenci dostalo k Čermákovi a Böhmovi. Tomu půjčoval Lang nejrůznější knihy včetně Kantových spisů, Čermák zase ve svých listech projevoval nepokryté sympatie k Francouzské revoluci, znal Rousseaua, Voltaira i Montesquieua a odkazoval ke svobodomyšlnému prostředí generálního semináře. Málo ohleduplnosti projevil při vyšetřování i Böhm: aby se obhájil, prohlásil, že Dobrovskému jako rektoru generálního semináře

---

<sup>414</sup> Cit. M. ŠMERDA: *Josef Dobrovský v politickém životě Moravy v 90. letech XVIII. století*, 95.  
<sup>415</sup> *Tamtéž*, 97.

<sup>416</sup> R. PRAŽÁK (*Dobrovský a Kazinczy*, 53) nevylučuje možnost, že Dobrovský přišel s lidmi z jakobínského prostředí do styku v Uhrách. Podle Jana Volného chtěl na cestě k pramenům Visly roku 1796 v Olomouci zřídit malý sbor kněží proti francouzským republikánům a postavit se do jeho čela. Tato zpráva by svědčila proti jakýmkoliv sympatiím s francouzským radikalismem. Ani tentokrát však nevíme, nebyla-li událost výsledkem blouznění; z výpravy na Moravu se Dobrovský vrátil nemocen (BRANDL, 95). Viz list Volného Meinertovi z 1. května 1829. Ed. E. LEMBERG: *Briefe über Dobrowsky*, 254n.

nevadila četba žádných knih a z Kanta jim přímo předčítal.<sup>417</sup> Pro Dobrovského se naštěstí i tento případ obešel bez následků.

Obsah Dobrovského blouznivých projevů přitahoval přirozeně pozornost badatelů a bylo vynaloženo nemalé úsilí, aby bylo zjištěno, odkud pochází látka, z níž svá proroctví splétal. J. Ludvíkovský rozlišil v Dobrovského představách dva základní okruhy: křesťanskou mystiku a symboliku a (novo)pythagorejství. S tím se měl Dobrovský pravděpodobně seznámit prostřednictvím práce A. Dacier *La vie de Pythagore* z roku 1670, která byla v 18. století hojně rozšířena. Nejdůležitějším zdrojem se mu však měl stát německý teosof 16. století Kornelius Agrippa z Nettesheimu, konkrétně jeho spis *De occulta philosophia sive de magia libri tres* z roku 1531. Odtud podle Ludvíkovského čerpal nejen významné podněty pro své prorocké vize, ale rovněž sklony k zázračnému léčení.<sup>418</sup>

V kombinacích pokračoval F. M. Bartoš. Přijal Ludvíkovského názor o vlivu Agrippy, rozšířil jej však tvrzením, že byl Dobrovský na jeho spisy upozorněn dílem protestantského filozofa Ch. Meinerse. To v něm také pravděpodobně probudilo přesvědčení o prorockém nadání a pověření k zvláštnímu poslání. Pokud jde o představu třetího věku Ducha, poukázal Bartoš na působení myšlenek Jáchyma z Fiore a již dřívějšímu zaujetí pro vývojové schéma Lessingovo, které ostatně pouze navazuje na starší teologickou tradici. Kromě Lessingových prací uvažoval Bartoš rovněž o působení spisu J. Sperbera *Von den dreien Seculis* z roku 1660.<sup>419</sup>

Všechny uvedené prvky mohly mít skutečně na obsah Dobrovského blouznění vliv, jejich konkrétní určení je však problematické. Dobrovský znal dokonale Bibli a velmi dobře současnou nábožensko-filozofickou produkci německého jazykového okruhu; kromě toho samozřejmě disponoval úplnou sumou poznatků tehdejšího školského vzdělání, které sahalo od antiky až po západoevropskou filozofii novověku. V předchozí

<sup>417</sup> O tom M. VANÁČEK: *Obdivovatelé Velké francouzské revoluce mezi kněžstvem na Znojemsku*, 232–236.

<sup>418</sup> J. LUDVÍKOVSKÝ: *Dobrovského klasická humanita*, 129–139.

<sup>419</sup> F. M. BARTOŠ: *Čtyři stati o Dobrovském*, 1–8; *týž: Lessing v Praze a ohlas jeho díla u Dobrovského*, 30–33.

kapitole jsme viděli, že v některých případech je u Dobrovského se zvláštní samozřejmostí předpokládána důvěrná znalost takových pramenů, o nichž měl ve skutečnosti pouze zprostředkované povědomí. Bartoš zcela oprávněně nadhodil domněnku, že ve své představě tří epoch odpovídajících jednotlivým božským osobám, která navazuje na tradici vedoucí od Jáchyma z Fiore, mohl se Dobrovský docela dobře opírat o běžné církevně historické příručky. Soudím, že i v jiných případech prokázal méně námahy a rafinovanosti, než mu jsou ochotni připsat novodobí vykladači.

Zcela nepochybným základem nekritického slovanského nadšení v Dobrovského blouznivých projevech je filozofie dějin J. G. Herdera. Na podzim roku 1791 vyšel čtvrtý díl jeho spisu *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, v němž je jedna z kapitol věnována rovněž Slovanům a jejich úloze v dějinách. Přirozené vlastnosti Slovanů – mírnost, ústupnost a svobodmilovnost – dojdou prý v Evropě zítřka, kde nad válečnickým duchem zcela převáží zájem o klidnou píli a mírové soužití všech národů, své plné realizace a všeobecného uznání. Slovanské národy, odedávna utlačované, v rámci civilizovaného světa nakonec zaujmou zcela výjimečné postavení.<sup>420</sup> Partie Dobrovského mimořádně zaujala, 9. května 1792 ji doporučil k četbě Durychovi.<sup>421</sup> Později se idea skvělé budoucnosti Slovanů vracela právě v obdobích záchvatů. Herder se mohl Dobrovskému stát inspirací rovněž pro formulaci o společném prameni všech náboženských a filozofických tradic lidstva,<sup>422</sup> v tomto případě však nelze konkrétní vliv nijak prokázat: shoduje se s všeobecně rozšířeným deistickým názorem o přirozeném náboženství.

---

<sup>420</sup> J. G. HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 392–394.

<sup>421</sup> DD, 236; srov. J. TVRDÝ: *Vztahy Dobrovského k filosofii*, 290n. Podle Tvrdého byla tehdy u Dobrovského probuzena pevná víra v prozřetelnost a učiněn krok směrem k romantickému myšlení.

<sup>422</sup> Srov. J. G. HERDER: *Ideen zur Philosophie*, 271nn. Jednotný vrozený náboženský sklon je pro Herdera tím, co při vší geografické, dějinné a etnické rozrůzněnosti celé lidstvo spojuje. Nalézáme ho i mezi těmi nejprimitivnějšími kulturami a stojí v pozadí všech konkrétních historických náboženství.

### V. 3. Argumentum non apparentium

24. listopadu 1795 apeloval Dobrovský na Durycha: „Čti, prosím, jedenáctou kapitolu Židům a tvá víra bude upevněna.“<sup>423</sup> Výzva je zasazena do kontextu, který nepřipouští nejmenší pochybnost o tom, že list byl psán ve stavu těžkého záchvatu. Přesto se symbolickým názvem této kapitoly odvažují vztáhnout právě k listu Židům, abych ve zkratce postihнул to, co se mi na Dobrovského náboženském životě pozdějších let zdá být podstatným rysem.

Ukázal jsem, jak těžce se mladý Dobrovský vyrovnával nejen s přežitky barokní zbožnosti, ale i s fundamentálními dogmaty církve. Odmítal věřit tomu, čemu nerozuměl; pro tajemství nezbyvalo v jeho náboženství místo. Naprosto nelze určit, kdy se Dobrovský vypořádal s pochybnostmi mládí a zda se tak stalo dokonale. Od pátého decénia však bezpečně sledujeme, jak v jeho náboženském životě získává vedle rozumu stále více prostoru cit. Víra, nejen jako důkaz toho, co nevidíme, ale i toho, čemu nerozumíme, si našla svou cestu krunýřem osvícenského racionalismu. Tento duchovní pohyb je zahalen do pestré mozaiky projevů, na nichž má svůj nezanedbatelný podíl psychóza. Kromě ní hraje svou roli rovněž proces přirozeného zrání, změněné politické podmínky a nástup romanticko-nacionalistických tendencí v české společnosti, s nimiž se Dobrovský musel vyrovnávat.

Doposud pozoruhodně jednotný obraz jeho osobnosti se pod vlivem těchto okolností rozštěpuje: na jedné straně zůstává Dobrovský přísným vědcem, který všechny oblasti podrobuje kritickému zkoumání, zřídka kdy se nechává unášet emocemi a podporuje osvícenský směr; na straně druhé vidíme člověka, jenž se opájí nadějemi, které nemají daleko k čirým fantaziím, projevuje svérázné mystické, profetické a léčitelské sklony a vrací se k prvkům náboženské tradice, k nimž kdysi zachovával rozhodný odstup.

---

<sup>423</sup> DD, 356.



Aby byl portrét Dobrovského duchovního života úplný, je třeba poukázat na oba tyto rozměry. První z nich vyniká plasticky na dvou impozantních zápasech stáří, o nichž bude řeč v následující podkapitole: sporu o pravost *Zelenohorského rukopisu* a zásahu ve prospěch stíhaného osvícence Bolzana. Druhý se projevuje v nábožensky podbarveném zájmu o přírodu, léčitelství, utkvělé představě o budování nového pedagogického systému a nových forem hospodářství, rezervovanosti k nejodvážnějšímu proudu protestantského bohosloví, oživením tradičních projevů katolické zbožnosti...

V pozdějších letech se nápadně prohlubuje Dobrovského vztah k Písmu, které již neslouží v první řadě jako vítaný materiál k prubování chirurgických nástrojů textové kritiky, ale stává se skutečnou duchovní potravou, útěchou zralého věku, jenž již před sebou zřetelně vidí horizont smrti.<sup>424</sup> Dobrovský chce přispět k pořízení vhodného překladu Písma pro lužické Srby a přitom prohlašuje: „Mám čtyři evangelia za jedinou nejdokonalejší a zcela postačující učebnici, z níž musí národy čerpat svou morálku a náboženskou nauku... Mám tu již za to, že existuje pouze jeden pravý učitel lidstva, a že tedy křesťanské náboženství je určeno za náboženství světové a že přijdou časy, kdy bude evangelium nejen kázáno, ale i ve všech jazycích čteno, bez ohledu na to, že na druhé straně bude od takzvaných osvícených národů opovrhováno, napadáno a odvrženo.“<sup>425</sup> Vždyť „lid může být Písmem svatým při velmi malém počtu nauk vyučován lépe než početným, zpupným, panovačným klérem, který mu odnímá slovo Boží a nutí místo něj svou školskou učenost. Měli bychom jednat jako křesťané, a k tomu dávají Ježíšovy řeči dostatečný návod, ne hezky mluvit a distinguovat.“<sup>426</sup> 7. srpna 1810 zpravuje Kopitara, že za svého pobytu v Trmicích čte evangelium, žalmy a katechismy, zatímco Goetheho, Vergilia a Horacia odložil stranou.<sup>427</sup> O patnáct let později bude

---

<sup>424</sup> O přípravách na smrt hovoří již v listu Krčmovi z 22. srpna 1803. DKrč, 107; srov. rovněž dopis hr. Černínovi z 21. února 1824. Ed. P. KRÍVSKÝ: *Korespondence Josefa Dobrovského s Evženem Černínem z Chudenic*, 143.

<sup>425</sup> Dobrovský Lokovi v únoru 1797. Ed. W. ZEIL: *Der Briefwechsel*, 92n.

<sup>426</sup> *Tamtéž*, 93.

<sup>427</sup> DK, 149.

prohlašovat, že přijde doba, kdy nebude mít v pokoji vůbec žádné knihy vyjma žaltáře, zvláště ruského a slovanského.<sup>428</sup>

Mění se i poměr k institucím katolické církve: ožívají vzpomínky na jezuitský řád; nejeden projev zbožnosti, který by před mladým Dobrovským neobstál, nachází u stárnoucího učence shovívavé porozumění.

Vůči Tovaryšstvu jako takovému zřejmě Dobrovský nikdy nepociťoval zášť a s přibývajícím věkem jeho zájem o řád (od r. 1814 všeobecně obnovený) rostl.<sup>429</sup> V očích Dobrovského jej bezpochyby více reprezentovali Stepling, Tesánek a Strnad než Koniáš, Bílovský či Angelus; rozlišoval mezi tím, co sloužilo a slouží Tovaryšstvu ke cti, a tím, čím se příliš chlubit nemůže. S „jezuitstvím“, tj. typickými negativními rysy Tovaryšstva, své jméno nespojoval a nenapadlo by to ani nikoho jiného.<sup>430</sup> Od jisté doby se však s řádem identifikoval. Když intervenoval ve prospěch obviněného Bolzana u arcibiskupa Chlumčanského, neopomenul zmínit, že se právě z pověření řádového generála chystá nabírat mladé Srby pro Tovaryšstvo, jehož byl roku 1773 novicem, a podepsal se jako jeho člen (*Societatis memburm*).<sup>431</sup> Dobrovský samozřejmě členem řádu nebyl a ani nemohl být, z kontextu však zřetelně plyne, že pod výrazem *Societas* se skrývá právě Tovaryšstvo Ježíšovo. 20. září 1826 psal v naprosto věcném a střízlivém listu Bandtkemu: „Z Vašeho dopisu seznávám, že si některých polských jezuitů přece vážíte; a že jednoho českého pokládáte za přítele, těší mne o to víc, že celému řádu nejste nakloněn. Zatím jsou jezuita a protestant přátelé a snad tomu tak zůstane, neboť onen nemá v úmyslu tohoto obracet.“<sup>432</sup> Nedlouho před smrtí dospěl Dobrovský dokonce tak daleko, že požadoval obnovení činnosti řádu v dědičných zemích. Doklad o tom obsahuje list, který byl odeslán z Brna vodňanskému děkanu Janu Vetterlemu. Dobrovský v něm píše: „10. prosince měl jsem slyšení u Jeho

---

<sup>428</sup> *Tamtéž*, 525.

<sup>429</sup> Názor, který v této věci vyslovil J. Dolanský (viz pozn. 108), je v očividném rozporu s prameny. Na svůj brněnský noviciát Dobrovský později rád vzpomínal a souvisela s ním i jeho obliba Moravy. Viz DC, 74.

<sup>430</sup> DB, 87.

<sup>431</sup> Dobrovský Chlumčanskému 17. srpna 1825. Ed. E. WINTER: *J. Dobrovský und das Domstift von St. Peter in Bautzen*, 160; srov. rovněž Winterův komentář *tamtéž*, 158n.

<sup>432</sup> DB, 188.

Vel. císař Františka. První bod, o němž jsem hovořil, týkal se jezuitů. Jmenoval jsem některé kolleje, jež by se mohly nebo měly jezuitům vrátiti.<sup>433</sup> Událost je natolik kuriózní, že Josef Volf hovoří o omylu, pramenícím z duševního poblouznění.<sup>434</sup> I kdyby tomu tak ale opravdu bylo, nic to nezmění na skutečnosti, že Dobrovského poměr k řádu byl v posledních letech jeho života jednoznačně pozitivní.

Za svého pobytu v Lužici, kam se odebral roku 1825, aby pracoval na lužicko-srbské mluvnici, stýkal se Dobrovský nejen s místním duchovenstvem, ale i s řeholnicemi. Nemáme bližší představu o povaze těchto styků; víme jen, že sestrám posílal křížky, hagiografické knížky a rád se s nimi ve svém volném čase procházel.<sup>435</sup>

Kdysi tak přísný kritik legend, pověr a všech forem barokní zbožnosti se cítí dotčen, když mu přítel Bandtke ironicky sděluje, že v celém Krakově není horlivějšího ctitele dřevěné sochy sv. Jana Cantia, jenž – soudě podle četných svíček – stále pilně chytá zloděje<sup>436</sup> a chrání jejich kolegium a knihovnu, a přiznává se, že nemá v kostele stání pro velký chlad, narozdíl o manželky, která tam přináší lampy, protože představený kostela je má rád. Dobrovský reaguje sice smířlivě a s humorem, přesto je však zřejmé, že mu Bandtkeho narážky nejsou příjemné: „Chválím Vaši ženu, která ctí lampy, a kárám protestantský vtip na Jana Cantia, kterého, zdá se, znáte lépe než já. Že nedáváte pozor, co se v kostele děje, vidím i z Vašeho slovníku...“<sup>437</sup>

Výrazný prvek Dobrovského zbožnosti tvoří v druhé půli jeho života víra v prozřetelnost, která se pod Herderovým vlivem rozvinula především

---

<sup>433</sup> 18. prosince 1828. Cit. J. VOLF: *Příspěvky* I, 124.

<sup>434</sup> „Bylo by to jinak přímo neuvěřitelné, že osvícenec Dobrovský, stojící kdysi v tak důvěrných stycích se svobodnými zednáři, by zapřel celou svou minulost a že by prosil přímo císaře Františka o povolení, aby se tento řád opět v Čechách směl usídliti.“ *Tamtéž*.

<sup>435</sup> Viz nedatovaný list T. Pacáka Dobrovskému. Ed. J. PÁTA: *Josef Dobrovský a Lužice*, 49; srov. rovněž list Kopitarovi ze 17. srpna 1825. DK, 525

<sup>436</sup> Jan Cantius († 1473) prý dohonil lupiče, kteří ho přepadli a obrali, když zjistil, že jim nevědomky nevydal všechen svůj majetek; odevzdal zbytek peněz a omluvil se. Srov. *Slovník naučný* II, 41.

<sup>437</sup> Viz Bandtkeho list z 5. ledna 1826 a Dobrovského odpověď z 23. března téhož roku. DB, 172n, 176.

ve vztahu k určení národů. Dobrovský byl ovšem přesvědčen, že Boží prozřetelnost vede i každého jednotlivce, který se jí má plně odevzdat a trpělivě snášet všechny rány osudu. S překvapujícím klidem referuje Krčmovi o nehodě, při níž se v létě 1797 málem utopil ve Vltavě, a zdůrazňuje, že si byl jist svojí záchranou.<sup>438</sup> „Člověk míní, Bůh mění“ se stává heslem stárnoucího Dobrovského, z jehož výroků stále častěji zaznívá stoická *apatheia*. 11. dubna 1823 píše do vězení Feslovi: „Neexistuje přeci žádná lepší útěcha pro každou situaci než víra v prozřetelnost.“<sup>439</sup> Má-li člověk z čeho žít a dá-li mu Bůh a příroda zdraví, pak může a musí být za všech okolností spokojen. I když je mu zabráněno pracovat pro druhé, může se alespoň v klidu věnovat studiu a náboženství, aniž by měl za ostatní odpovědnost.<sup>440</sup> Ke skromnosti a životní vyrovnanosti radil Dobrovský i svému mladému příteli Evženu hr. Černínovi,<sup>441</sup> s nímž se poprvé setkal roku 1810 a zanechal v něm neobyčejně hluboký dojem.

Přestože Dobrovský nikdy nezískal univerzitní katedru, byl rozeným učitelem a nepřímo působil na celou řadu příslušníků nastupující generace. Význam, jaký přikládal školství a výchově, je patrný již z toho, že pomáhal Kindermannovi překládat učebnice pro normální školy.<sup>442</sup> Plány, o nichž se dovídáme z korespondence s Kopitarem, mají však jiný ráz. Dobrovský vyjadřuje nespokojenost s výukovou metodou na rakouských školách, kde *um* byla nahrazen *pamětí*. Zabývá se proto zřízením svobodné školy, která bude srovnatelná s prorockými školami Starého zákona, a chce ji opřít o názory Pythagora, jehož staví nad Pestalozziho.<sup>443</sup> Z dalšího listu, který Dobrovský poslal Kopitarovi do Vídně o dva roky později, je patrné, že se právě nachází v blouznivém stavu. Jeho nová škola mu prý zabírá mnoho času a jestliže se mu nepodaří nalézt a prosadit nejlepší metodu, nebude se moci Kopitar nikdy stát referentem ve školních záležitostech, jak si přeje. Od Slovanů musí vzejít osvícení světa, i když prvními zvěstovateli nové

---

<sup>438</sup> DKrč, 87; srov. *tamtéž*, 99.

<sup>439</sup> DK, 632.

<sup>440</sup> Feslovi 12. dubna 1828. *Tamtéž*, 633.

<sup>441</sup> A. PRAŽÁK (ed.): *Dobrovský v dopisech hr. Eugenu Czerninovi*, 862.

<sup>442</sup> DH, 94.

<sup>443</sup> DK, 335.

metody se mohou stát Němci. Německý *Verstand* se slovanskému *umu* nevyrovná, francouzský *esprit* snadno vyprchá.<sup>444</sup> Myšlenka na jakousi prorockou školu zřejmě Dobrovského neopouštěla ani později. Tak alespoň rozumím pasu z listu Příhonskému, kde hovoří o svém velkolepém plánu k výchově lidstva, v němž má hrát svou roli i Bolzano a adresát.<sup>445</sup>

Dobrovský rád využíval velkorysého pohostinství hrabat Černínů na jejich Chuděnickém panství. Ke Klatovsku ho poutaly vzpomínky na gymnaziální studia a k jihozápadním Čechám si po celý život uchoval vřelý vztah. Zadumané podhorské okolí Chuděnic s barokní kaplí sv. Wolfganga se tak stalo svědkem řady událostí, které zajímavým způsobem dokreslují niterný svět stárnoucího génia. Již samotná osobnost světoznámého učence musela přitahovat pozornost a jeho podivínské chování dojem jen posilovalo. Nelze se proto divit, že vzpomínka na Dobrovského žila v kraji ještě dlouho po jeho smrti. Některé události, které uchovala na Chuděnicku lidová tradice, zaznamenal Karel Hostaš. Jejich důvěryhodnost není možné nijak ověřit, v celku však dobře zapadají do obrazu, který nám poskytují písemné prameny. Pozoruhodná je Dobrovského utkvělá představa, že vysoké procento pochovaných je pohřbeno zaživa.<sup>446</sup> Snad nějak souvisí s jeho léčitelstvími pokusy a přesvědčením, že mrtvé lze vzkřísit k životu. Na zámku jednou tvrdil, že by si přál zemřít náhlou smrtí – zásahem blesku nebo mrtvicí. Když hraběnka vyjádřila podiv, že by katolický kněz chtěl zemřít nezaopatřen svátostmi, Dobrovský prý odpověděl: „Pokání chtít činit, když již duše na jazyku vězí, špatné jest pokání – člověk má být každý den v stavu milosti a kdybych měl být trestán z toho, že nebyl jsem zaopatřen, lehce bych si troufal ten soud při soudné stoličce Boží vyhrát.“<sup>447</sup>

<sup>444</sup> 7. května 1815. DK, 404n.

<sup>445</sup> 23. srpna 1825. Cit. E. WINTER: *J. Dobrovský und das Domstift von St. Peter in Bautzen*, 157; srov. rovněž co píše hr. Černínovi 21. srpna 1823. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Korespondence Josefa Dobrovského s Evženem Černínem z Chudenic*, 134. F. M. BARTOŠ (*Rukopisy Královédvorský a Zelenohorský*, 20) soudí, že prorockou školou rozuměl Dobrovský své soukromé slavistické přednášky, na něž od roku 1813 docházel kroužek posluchačů práv v čele s Hankou.

<sup>446</sup> K. HOSTAŠ: *Josef Dobrovský v lidové tradici*, 6, 10.

<sup>447</sup> *Tamtéž*, 11.

Na Chuděnicku Dobrovský pokračoval v rozvíjení svých botanických zálib, které dříve pěstoval v klidném ústraní šenfeldské zahrady.<sup>448</sup> Již 6. března 1801 psal Cerronimu: „Snad budu tak šťastným, že objevím bylinu, kterou bude možné nejen léčit nemoc, ale i oživit mrtvého.“<sup>449</sup> Tato představa neopustila Dobrovského ani později. Hraběnce Kesselstatt sliboval, že její muž vstane z mrtvých, a totéž si myslel i o zesnulém příteli Poláškově.<sup>450</sup> Celé dny se toulal po chuděnickém okolí, přespával na farách a pozoroval přírodu. Byl přesvědčen, že místní flóra nabízí nevyčerpatelné množství přirozených léčebných prostředků.<sup>451</sup> Léčit se snažil nejen přátele ze šlechtických kruhů, ale především prosté venkovany. Jeho kuriózní chování budilo mezi nimi pochopitelně rozruch, až na výjimky<sup>452</sup> však jednoznačně kladný. J. J. Jungmann podával roku 1823 o Dobrovském zprávu Antonínu Markovi: „Je teď v Praze docela zdrav, ale nedávno byl v kraji lékařem. Měl totiž při sobě kluka s trakařem, jenž mu šaty a věci vezl, a šel po vsích, ptal se na nemocné, a kde který byl, tomu nohy myl, móvil pacierze, a mnoho lidu tak uzdravil; měli ho za svatého muže, za císaře Josefa, a nevím zač ještě, a mnoho mil za ním chodili. Pan Purkyně, jenž zde z Vratislavy jest, viděl ho, an u potoka starou biblí myl.“<sup>453</sup>

V přírodě Dobrovský nacházel nevysychající pramen životní útěchy a jeho vztah k ní nabyl postupně takové povahy, že vedl dokonce k podezření z jakési formy panteismu.<sup>454</sup> Mladého hraběte Černína přímo ohromoval svými praktickými přírodovědeckými znalostmi; s očividným dojetím se přimlouval za zachování tří starých lip v Pušperku a prohlašoval, že žádný člověk nemůže být tak uznalý jako matka země.<sup>455</sup> S

<sup>448</sup> Mnohaletý intenzivní zájem o botaniku vyústil roku 1802 v samostatný návrh klasifikace rostlin, který vyšel v Praze pod názvem *Entwurf eines Pflanzensystems nach Zahlen und Verhältnissen*. Srov. J. DOBROVSKÝ: *Návrh soustavy rostlinné*, 3–42.

<sup>449</sup> DC, 76.

<sup>450</sup> Hr. Černínovi 14. října 1828. Ed. P. KŘIVSKÝ: *Korespondence Josefa Dobrovského*, 171.

<sup>451</sup> Srov. *tamtéž*, 168.

<sup>452</sup> Tak Dobrovský k smrti vyděsil služku poleňského faráře, když nečekaně a zřejmě v málo udržovaném stavu vrazil do jejích dvěří. BRANDL, 108.

<sup>453</sup> O. VOTOČKOVÁ-LAUERMANNOVÁ (ed.): *Josef Josefovich Jungmann. Korespondence*, 58.

<sup>454</sup> Tak např. M. KAŇÁK: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou*, 61.

<sup>455</sup> P. KŘIVSKÝ (ed.): *Korespondence Josefa Dobrovského*, 137, 119.

přírodovědeckými sklony zřejmě souvisí rovněž Dobrovského plán na realizaci vzorného novátorského hospodářství, kvůli němuž žádal o propachtování nějakého dvora, kde by mohl teorii převést do praxe.<sup>456</sup>

V odsvěceném kostele sv. Wolfganga sloužil Dobrovský bohoslužby, a to i ve staroslověně. Vůbec na sklonku svého života tvrdil, že je třeba zavést do Čech slovanskou liturgii.<sup>457</sup> Tato okolnost nápadně kontrastuje s Dobrovského vědeckým názorem, který odmítal významnější podíl staroslověnského odkazu na formování české kultury a důsledně popíral kontinuitu mezi efemérním rozkvětem staroslověnské vzdělanosti Sázavského kláštera a Metodějovou velkomoravskou církví. Jako u dalších projevů zralého věku zůstává i v tomto případě otevřené pole pro dohady o možném vlivu duševní choroby.<sup>458</sup>

Portrét stárnoucího Dobrovského, jak byl právě vykreslen, neliší se výrazně od podoby, kterou mu ve své umělecké fresce vtisknul Alois Jirásek: Dobrovský, k němuž přichází do podvečerní šenfeldské zahrady se vzkazem student Ziegler, je podivínský a nimbem tajemství obestřený génius, od něhož lze očekávat ledacos; tedy postava, jež svou povahou vyhovuje mnohem spíš romantickému vkusu než střízlivým představám osvícenců. Přesto v řadě ohledů zůstal Dobrovský až do své smrti dítětem 18. století a dohovor s preromantickými tendencemi v české společnosti pro něj nebyl možný. Samozřejmě se nijak nezměnilo jeho pochopení vědy a metody vědecké práce. Co je však pro nás nejdůležitější, navzdory všem proměnám a posunům neopouští Dobrovského ani ve stáří solidarita s proudem českého katolického osvícenství. Když dojde k otevřené roztržce, volí tak, jak by volil v době, kdy opouštěl noviciát.

---

<sup>456</sup> *Tamtéž*, 136.

<sup>457</sup> Srov. Čelakovského list Plánkovi z 5. října 1828. Ed. F. BÍLÝ: *Korrespondence a zápisky Frant. Ladislava Čelakovského I*, 386.

<sup>458</sup> Srov. J. B. LÁŠEK: *Slavista Josef Dobrovský (1753–1829) a jeho názor na slovanskou bohoslužbu v Čechách v době jejich christianizace*, 143–148.

## V. 4. Osvícenský epilog

Poslední desetiletí života ztrpčily Dobrovskému spory o pravost rukopisných podvrhů. V pozadí této polemiky se skrývaly hlubší rozpory. Na jedné straně stál stárnoucí osvícenec, „přísný hrdina vědeckého poznání, důsledný a bezohledný až k tvrdosti“,<sup>459</sup> na straně druhé nastupující generace, jejíž příslušníci již většinou mysleli a cítili romanticky. Konflikt tak zároveň symbolizuje dramatický střet romantismu a osvícenství, proudu, jehož přímá role v duchovních dějinách se uzavírala.

Objevení *Rukopisu královédvorského* přijal Dobrovský s nadšením. Na konci roku 1818 psal o něm Zahradníkovi: „Rukopisu Kralovédvorskému se opravdu nic přirovnati nedá, co by před Dantem a Petrarchou v celé Evropě vyšlo. Samo přirození naše k tomu vedlo, čemu jiní z Latinářů a Řeků teprv ve školách dosti však nedokonale se naučiti musili.“<sup>460</sup> O tom, že se jedná o podvrh, neměl nejmenší tušení. *Rukopisem zelenohorským* se však oklamat nedal a neváhal proti němu veřejně vystoupit. Nešlo přitom pouze o konstatování pravosti či nepravosti, které mohlo být koneckonců stejně dobře podloženo vědeckými argumenty jako pouhou vírou. Co dodávalo sporu na roztrpčenosti bylo vzájemné nepochopení motivů: Jak je vůbec možné, že se někdo dopustí podvrhu? – A jak je možné, že někdo o památce, která řadí národní literaturu mezi nejstarší a nejvyspělejší v Evropě, pochybuje? A i kdyby snad vyvstalo podezření, jak je možné, že o ní píše takovým způsobem? Ze své pozice nedokázal Dobrovský falzum pochopit; hovořil o podvodu: „Honosme se tím, což pravdivého máme a smyšlených věcí nechejmež těm, jenž nic staršího nemají.“<sup>461</sup> Dobrovského následovníci naopak v jeho odsudku spatřovali projev nemístného hyperkriticizmu přestárlého podezíravce, „nechutného gramatika“, kterému chybí vřelý lidský cit i upřímné vlastenectví: „Ubohý rukopis, ale i ubohá sláva Čechů, jestli taková

<sup>459</sup> A. NOVÁK: *Dobrovský a Jungmann*, 146.

<sup>460</sup> F. ČÁDA (ed.): *Filosofické spisy Vincence Zahradníka* I, 101.

<sup>461</sup> Dobrovský Hankovi v červnu 1821. Ed. J. VRĚTÁTKO: *Vzájemné dopisy Václava Hanky a Jos. Dobrovského*, 329.



kritikové ji ohledávati budou; za několik set let uprou světu, že jsme tu kdy obývali Slované! – Co s těmi blázny?<sup>462</sup>

Dobrovského zatvrzelost vůči *Rukopisu zelenohorskému* a bezmoc, jež byla pocíťována tváří v tvář jeho vědecké převaze, doháněla mladé odpůrce k zuřivosti. Nemohli se sice zbavit přirozené úcty k mistrově ohromující erudici a nesporným zásluhám, na druhé straně ovšem čím dál tím hůř snášeli jeho všudypřítomnou železnou autoritu, s níž se bolestně sráželi na cestě za svými ideály. Pocity mladých vyjadřuje dobře Kamarýtův list Čelakovskému z 3. května 1828: „Já řku, že sobě p. Dob. vážím, ale že dělá takového přepatého diktátora, který všemu jen sám a lépe rozuměti chce než jiní, kteří vždycky s ním se měřiti mohou; že se ani Dob. s bradou nenarodil.“<sup>463</sup> V tom však Kamarýt Dobrovskému krutě křivdil. Právě z bojů kolem rukopisů je dobře patrné, že mu nescházela zdravá sebekritičnost a že dokázal přiznat chybu. Tak poctivě přehodnotil názor na *Píseň pod Vyšehradem*, kterou dříve zařadil do svých *Dějin české literatury*.<sup>464</sup>

Spíš než všeobecně známé vnější okolnosti sporu<sup>465</sup> nás ovšem musí zajímat povaha postoje, jenž v něm Dobrovský zaujal. Na první pohled je zřejmé, že v těchto posledních zápasech se setkáváme se stejným Dobrovským, jakým byl na počátku své životní a vědecké dráhy. Na poli vědy zůstal přísným kritikem, který se nenechá unášet sebelákavější představou a na první místo staví bezpečně zjištěný vědecký fakt. Jako takový, chladný osvícenský vědec, se Dobrovský současníkům doposledka jevil. Deset let po jeho smrti ujišťoval Šafařík Koeppena, že „Dobrovský nebyl žádný entuziasta, ale nejchladnější sofista, jakého kdy poznal.“<sup>466</sup> A i Palacký, který si byl jako málokdo vědom Dobrovského výjimečných

<sup>462</sup> J. J. Jungmann A. Markovi r. 1823. Ed. O. VOTOČKOVÁ-LAUERMANNOVÁ: *Josef Josefovič Jungmann. Korespondence*, 49; srov. rovněž Jungmannův list Markovi z 1. dubna 1827. *Tamtéž*, 113.

<sup>463</sup> F. BÍLÝ (ed.): *Korespondence I*, 357.

<sup>464</sup> M. KOMÁREK: *Odkaz Josefa Dobrovského a boje proti RKZ*, 23.

<sup>465</sup> O nich dobře informuje F. M. BARTOŠ: *Rukopisy Královédvorský a Zelenohorský*, 19–45; srov. též J. KOČÍ: *Spory o rukopisy v české společnosti*, 25–30 (celkové zhodnocení problematiky RKZ z různých úhlů pohledu poskytuje sborník, jehož je uvedena stať součástí).

<sup>466</sup> Cit. K. PAUL: *P. J. Šafařík a Josef Dobrovský*, 62, pozn. 48.

intelektuálních a lidských kvalit,<sup>467</sup> charakterizoval svého učitele sice s úctou a oddaným porozuměním, ne však bez skrytého ostnu: „Tklivým pocitům, dojetí, zdál se nepřístupným, ačkoliv ne hluboké vážnosti. Sentimentální chování ho nudilo, pro dílo svobodné fantazie měl málo smyslu.“<sup>468</sup>

Se stejnou rozhodností a z ryze osvícenských pozic zasáhl Dobrovský i v případě aféry, která se rozpoutala kolem jeho mladšího přítele a duchovního blízence, geniálního matematika Bernarda Bolzana.

Katolický osvícenec Bolzano jako profesor náboženské vědy na pražské filozofické fakultě odmítnul přednášet podle učebnice předního exponenta vídeňské restaurace Jakuba Frinta a podrobil ji zdrcující kritice. Tím na sebe samozřejmě přivolal Frintův hněv. Zdánlivě osobní spor měl však i tentokrát hlubší pozadí: dosud stále vlivný osvícenský proud se střetl se silící stranou reakce, v níž stály bok po boku Vídeň a Řím. Bolzano byl na konci roku 1819 zbaven profesury a pronásledování neušli ani jeho žáci, kteří byli vesměs rovněž žáky Dobrovského. Ten se vahou celé své autority postavil za Bolzana, „zbožného a také velmi učeného, Duchem svatým osvíceného kněze“,<sup>469</sup> a tím i za věc katolického osvícenství v Čechách. Jeho odvážná intervence skutečně nemalou měrou přispěla k tomu, že celá záležitost byla roku 1825 uzavřena.<sup>470</sup>

Oba zápasy znamenaly poslední veřejné vystoupení Dobrovského pro „dobrou věc“. Nic přitom nenapovídalo, že by se blížil konec: Navzdory některým psychickým i fyzickým obtížím si Dobrovský udržoval vynikající kondici, kterou přisuzoval Boží prozřetelnosti,<sup>471</sup> a jeho aktivita

---

<sup>467</sup> Srov. F. PALACKÝ: *Würdigung der alten böhmischen Geschichtschreiber*, XXII; Palackého list Kopitarovi z 22. června 1823. Ed. V. J. NOVÁČEK: *Františka Palackého korrespondence a zápisky II*, 127.

<sup>468</sup> F. PALACKÝ: *Joseph Dobrowsky's Leben und gelehrtes Wirken*, 55.

<sup>469</sup> List Chlumčanskému 17. srpna 1825. Ed. E. WINTER: *J. Dobrovský und das Domstift von St. Peter in Bautzen*, 159.

<sup>470</sup> K tomu především E. WINTER: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, 84–117; srov. též: *Romantismus, Restauration und früh Liberalismus im österreichischen Vormärz*, 116.

<sup>471</sup> Ještě v sedmém deceniu podnikal dlouhé pěší pochody a slézal strmé kopce. Viz DK, 617.

ani intelektuální schopnosti nijak neochabovaly. Ještě v druhé půli prosince 1828 se věnoval pilné vědecké práci: sháněl v brněnských knihovnách recenze Jordanesovy kroniky, kterou hodlal kriticky vydat, zajímal se o rukopis Pulkavovy kroniky a studoval české zpovědní formule ve starém rukopise Vulgáty. Setkal se rovněž se svým odchovancem z generálního semináře, brněnským biskupem V. U. Stufflerem, a ze studijních důvodů navštívil Rajhrad. Nachlazení, které si za brněnského pobytu přivodil vlastní nerozvážností, se mu však stalo osudným. Na Nový rok se jeho zdravotní stav prudce zhoršil a bylo zřejmé, že není naděje na vyléčení. Hodinu před smrtí si vyžádal poslední pomazání, 6. ledna 1829 dopoledne vydechl naposledy.<sup>472</sup>

Závěť, kterou sepsal na naléhání profesora Volného, je vůbec posledním pramenem, který nám dává poněkud nahlédnout do Dobrovského duševních hnutí: „Ve jménu nejsvětější Trojice Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého... Poroučím Pánu Bohu svou duši, tělo pak zemi, z níž vyšlo, a totéž ať je třetího dne podle katolického zvyku pohřbeno na hřbitově.“<sup>473</sup> 8. ledna odsloužil za něj opat brněnských augustiniánů kanovníků Cyril Napp slavnostní rekviem. Životní běh světově proslulého jazykovědce a katolického kněze se uzavřel.

---

<sup>472</sup> Srov. list C. Nappa hr. Salmovi. Ed. A. NEUMANN: *O pomník Josefa Dobrovského*, 19; též M. NOHA: *O posledních dnech Dobrovského*, 10–12.

<sup>473</sup> Cit. L. DÝMAL: *Charakteristika kněží buditelů podle jejich závětí a pozůstalostí*, 122n, pozn. 4.

## VI. ZÁVĚR

Pokusil jsem se vykreslit obraz Josefa Dobrovského jako osvícenstvím ovlivněného kněze, který se podílel na reformních snahách uvnitř katolické církve 18. století. Jeho vědecké dílo, jež mu především zajišťuje pevné místo v dějinách, nebylo středem mého zájmu. Šlo mi o Dobrovského jako o člověka, který byl sice vědcem a vědě přisuzoval ve svém životě zcela zvláštní význam, jenž však zároveň po celý život nábožensky cítil a o náboženských otázkách přemýšlel.

Mou snahou přitom bylo, aby zcela nezanikla skutečnost, že i Dobrovský se po této stránce vyvíjel. Existují osobnosti, u nichž podobný vývoj představuje drama plné zvrátů a hlubokých proměn. Pozoruhodné posuny nalezneme i v osvícenství: G. T. F. Raynal, který vyšel z jezuitského řádu, byl knězem a oblíbeným kazatelem, skončil na ostře proticírkevní pozici a musel pro své názory opustit vlast. Kardinál Migazzi patřil až do šedesátých let k pokrokovému reformnímu proudu, jenž prosazoval jansenistické zásady; v době vrcholícího josefinismu byl již exponentem ultraortodoxního směru a všichni osvícenci v něm viděli úhlavního nepřítele. Dobrovského duchovní život takové drama nenabízí. Příběh ortodoxního odchovance jezuitského gymnázia, který se z noviciátu propracoval až ke krajní formě deismu, aby po letech skončil na pozici romantickými tendencemi podbarvené katolické restaurace, by byl sice literárně působivý, ale poněkud násilný. Přesto se náboženské myšlení i prožívání Dobrovského mění. Zřetelnější předěl představují především devadesátá léta 18. století: Tehdy dochází k politickému obratu, který znamená státní diskvalifikaci osvícenství a nástup restaurace; tehdy

propuká u Dobrovského duševní choroba, která až do konce života ovlivňuje jeho myšlení i jednání. Je zřejmé, že zvolený rok 1790 je určen vnější událostí a že vychází z praktické potřeby rozčlenit látku. Zdůraznil jsem, že se nejedná o žádnou radikální diskontinuitu. I na sklonku devadesátých let a později pronáší Dobrovský věty, které bychom mohli klidně přesadit do kontextu jeho prvních kritických pokusů. V Bolzanově procesu vystupuje rozhodně pro věc osvícenství, ve sporu o *Zelenohorský rukopis* si uchovává bezpečný odstup od romanticko-nacionálního dychtění mladší generace. Zároveň však od něj slyšíme výroky, které by Dobrovský sedmdesátých a osmdesátých let nikdy nevyslovil.

Na mnoha místech jsem nechal hovořit přímo prameny, a to v míře, která nebývá obvyklá. Byl jsem tu veden snahou co nejvíc zpřístupnit způsob Dobrovského myšlení a argumentace, v některých případech jsem se tak chtěl rovněž vyhnout nejednoznačným a nedorozuměním. Množství citovaných i odkazovaných dokladů tvoří samozřejmě zlomek probádaného pramenného materiálu, jenž mohl být k dokumentaci použit. Pracovní kázeň velela k výběru, který je – jak tomu ani jinak nemůže být – subjektivní. Za jednotlivými závěry však stojí znalost všech dostupných pramenů i upřímná snaha nezatajovat žádné skutečnosti, které by mohly hlasitě hovořit proti mým závěrům.

Některých problémů se pouze dotýkám. Samostatnou kapitolu by mohl tvořit například Dobrovského vztah k protestantismu a především k domácí nekatolické tradici, husitství a bratrství. Protože tato otázka sehrála ve sporech o Dobrovského světonázorovou orientaci jistou a nikoliv bezvýznamnou roli, pokládám za užitečné nastínit několik základních skutečností alespoň na tomto místě.

O Dobrovského bezpředsudečném, tolerantním a vyrovnaném poměru k evangelíkům není pochyb.<sup>474</sup> U osvícenskými ideály prostoupeného katolického intelektuála druhé poloviny 18. století si lze

---

<sup>474</sup> Doklady posbíral F. HREJSA: *Dobrovský a čeští evangelíci*, 575–600; srov. též J. B. ČAPEK: *Československá literatura toleranční I*, 189.

ostatně sotva představit jiný přístup. Na druhou stranu však Dobrovský vědomě setrval v katolické tradici, přestože nesouhlasil s některými jejími prvky. Povaha jeho vnitřní identifikace s katolicismem není ovšem dostatečně osvětlena; zřejmé je pouze to, že příslušnosti k viditelné římské církvi nepřisuzoval soteriologický význam.<sup>475</sup>

Stejně jako středověkým a raně novověkým reformátorům šlo i Dobrovskému o opravu stávající církve a pozvednutí náboženského života. Jeho *Weltanschauung*, způsob myšlení, „nálada“ i duchovní milieu, z něhož vycházel, byly však radikálně odlišné. Je otázkou, zda by byl Dobrovský za určitých okolností ochoten přistoupit na porušení církevní jednoty; stávající rozmanitost uvnitř křesťanstva mu nevadila, k programovým irenickým snahám se stavěl rezervovaně.

V literatuře se ustálily dva názory, které lze jen obtížně smířit: první trvá na tom, že Dobrovský především bratrskou minulost dostatečně neznal, k věroučným postojům husitů a bratří zaujímal ironický odstup a jisté sympatie, které k české reformaci choval, pramení především z role, jakou hrál v 15. a 16. století český jazyk.<sup>476</sup> Druhý názor se snaží obhájit Dobrovského solidaritu s mravním vzepětím a náboženským cílem

---

<sup>475</sup> 13. září 1814 psal Bandtkemu: „Kacířští *kozlové*, mají-li nějakou hodnotu, jsou pro mne právě tak cenní jako nekacířské ovce a beránci. Jak ale přijdu k tomu, že vypadám tak, že mne kanovník Trzcinski ... měl v Karlových Varech za protestanta? Katolický kněz, bývalý jezuitský novic, neměl by přeci na sobě mít vůbec nic protestantského.“ DB, 82. Tridentinské neujasnění eklesiologických otázek ponechávalo poměrně značný prostor pro nejrůznější pochopení poměru římské církve k odpadlíkům. Byla vnímána jako „matka a učitelka všech církví“ (DENZINGER – HÜNERMANN: *Enchiridion*, c. 1616, 524), zároveň však bylo zdůrazňováno, že „jedna toliko jest pravá církev, kromě které žádného spasení doufati nelze“ (*Veliký katechismus*, 23), a to právě církev římská (*tamtéž*, 24). Tento názor byl i v 80. letech značně rozšířen: „Zde není žádný prostředek nebo římským býti křesťanem, nebo žádným křesťanem.“ (Tak C. WOREL: *Víra samospasitelná katolická*, 159). Katoličtí osvicenci samozřejmě podobné postoje nesdíleli (viz pozn. 221); odpověď na otázku, proč tedy vlastně být katolíkem a ne protestantem, není však u nich vždy zcela zřejmá. To platí i o Dobrovském.

<sup>476</sup> V tomto smyslu např. V. FLAJŠHANS: *Nejnovější názory o Josefu Dobrovském*, 1056; týž: *Jubilejní Dobroviana*, 165; L. K. HOFMAN: *Dobrovský o české reformaci*, 170–174; J. PEKAŘ: *Masarykova česká filosofie*, 10; A. KRAUS: *Husitství v literatuře II*, 181n; J. JAKUBEC: *Dějiny literatury české II*, 80; A. NOVÁK: *Josef Dobrovský*, 43; J. LUDVÍKOVSKÝ: *Dobrovského klasická humanita*, 92; týž: *Dobrovský a Komenský*, 19; J. MACŮREK: *Dobrovského pojetí českých dějin a stanovisko k našemu historickému vývoji*, 180n; J. KOČÍ: *Naše národní obrození*, 87; K. HORÁLEK – P. KŘIVSKÝ: *K dnešnímu stavu bádání o Josefu Dobrovském*, 205; F. KUTNAR: *Obrozené vlastenectví a nacionalismus*, 84.

reformátorů, v němž měl snad dokonce spatřovat analogii k vlastnímu úsilí a zdroj inspirace.<sup>477</sup>

Jisté je to, že Dobrovský neměl nejmenší pochopení pro věroučné tahanice jednotlivých husitských frakcí a že naprosto nechápal tvrdošijnost, nesnášenlivost a násilnické choutky radikálů.<sup>478</sup> Na druhou stranu odmítal předsudečnou démonizaci husitů, dokázal ocenit jejich válečnické umění<sup>479</sup> a v jednotlivých vydáních *Dějin české řeči a literatury* položil na období od Husa do roku 1619 (resp. 1526) hlavní důraz. Byl tu ovšem veden čistě jazykovými hledisky a i nejvýznamnějším postavám české evangelické minulosti věnoval pouze tolik prostoru, kolik bylo nezbytně nutné: Chelčického zmiňuje ve druhém vydání svého spisu pouze jednou a v konečné, nejobsáhlejší recenzi z roku 1818 jen třikrát, aniž by jeho dílo jakkoliv hodnotil. Lépe nedopadl ani nejslavnější představitel českých bratří Komenský, v němž sice osvícenci uznávali pedagogického průkopníka, po náboženské stránce ho však pokládali za nebezpečného fanatika.<sup>480</sup> Klášť osvěcenského vědce Dobrovského do jedné řady s reformátorem podzimu středověku Husem je sice principiálně možné,<sup>481</sup> ale pouze s vědomím všech podstatných a nepřeklenutelných rozdílů. Formulace, kterou v této

---

<sup>477</sup> Tak poprvé T. G. MASARYK: *Česká otázka*, 17nn. Svůj názor postupně rozváděl a precizoval, ze základní teze však neustoupil: „Že Dobrovský uznával naše reformátory, rozumí se samo sebou, a uznával netoliko jejich zásluhy literární a osvěcenské, ale i jejich dílo reformace mravní a náboženské.“ Srov. týž: *Jan Hus*, 34. Stejně rozhodně, ale z vulgarizovanou formou J. HERBEN: *O smysl našich dějin*, 693–695, 711–714, 828–831. Dále srov. F. M. BARTOŠ: *Masarykova česká filosofie*, 8nn; týž: *O smysl českých dějin*, 231; týž: *Dobrovského pojetí husitství a reformace*, 199; týž: *Ze zápasů české reformace*, 154. Po nich s různými akcenty a nuancemi např. R. HOLINKA: *K Dobrovského koncepci českých dějin*, 204; D. JEŘÁBEK: *Josef Dobrovský a spory o smysl českých dějin*, 91nn; naposledy J. FIALA: *Temno, doba Koniášova*, 224.

<sup>478</sup> V listu Zlobickému z 20. října 1789 oznamuje nadšeně nález „Táborské kroniky“ v Rajhradě, lituje však, že je v souladu s dobovým vkusem přeplněna teologickými rozpravami.“ DZ, 54. V této souvislosti bylo již uvedeno výmluvné svědectví z Dobrovského pojednání o českých pikartech a adamitech; o třicet let později charakterizoval Dobrovský dav, který svrhl 30. června 1419 z okna konzervativní radní, se zjevnou nechutí jako „fanatickou lůzu“. J. DOBROVSKÝ: *Beiträge zur Geschichte des Kelches in Böhmen*, 26.

<sup>479</sup> Viz známé vyjádření o husitech, „našich dobrých předcích“, v DZ, 107. V listu Zlobickému z 13. dubna 1797 píše Dobrovský o Žižkoví a Janu Jiskrovi z Brandýsa: „Tyto dva hrdiny chtěl bych Vám nyní poslat do Vídně spolu s asi 60 000 Čechů, kdybyste se před Bonapartem skutečně měli strachovat.“ DZ, 111.

<sup>480</sup> Srov. J. DOBROVSKÝ: *Dějiny české řeči a literatury*, 130, 328n, 397, 398; 165, 167. O pověsti Komenského mezi osvícenci J. LUDVÍKOVSKÝ: *Dobrovský a Komenský*, 17.

<sup>481</sup> U E. WINTERA (*Ketzerschicksale*) se Dobrovský ocitá ve společnosti Joachima z Fiore, Milíče z Kroměříže, Husa, Pascala, Günthera či H. Schella z jediného důvodu: všichni vystupovali pro opravy náboženského života a byli za to církví pronásledováni.

souvislosti použil J. Tvrďý,<sup>482</sup> je krajně nešťastná. *Pravda* u Husa a *pravda* u Dobrovského jsou dvě naprosto odlišné věci.

Mezi pokusy o postižení podstaty Dobrovského náboženského přesvědčení existují patrné rozdíly. Ernest Denis viděl v Dobrovském osvícence, který „nevyznává jiného Boha než rozum a vědu.“<sup>483</sup> Značného rozšíření došel názor, že Dobrovský dospěl k jakési formě deismu.<sup>484</sup> Proti tomu stojí přesvědčení, že Dobrovský byl hluboce věřící křesťan, jenž sice nedbal o církevní ceremonie,<sup>485</sup> nedá se však „zařadit mezi ony dobové osvícence z řad kněžských, kteří od katolického pravověří zjevně nebo potají ubíhali a zabředali v základních věroučných otázkách přecho do názorů protestantských a osvícenských.“<sup>486</sup> Objevila se snaha zdůraznit Dobrovského tíhnutí k materialismu, které se však za daných podmínek mohlo projevit pouze v metodě vědecké práce a nedospělo až k jasně formulovanému materialistickému světovému názoru.<sup>487</sup> Jaroslav Ludvíkovský viděl v Dobrovského přístupu k náboženství zřetelné kolísání mezi spiritualismem a materialismem, rozumem a zjevením, kriticizmem a úctou k tradici.<sup>488</sup> Pro J. M. Lochmana je Dobrovský „nábožensky kladný, biblicky orientovaný reformista.“<sup>489</sup>

Tato diskrepance je samozřejmě do značné míry podmíněna rozdílnými předpoklady, z nichž jednotliví badatelé ke studiu Dobrovského světónázoru přistupovali. Její kořen však tkví v samotných pramenech: náboženské projevy Dobrovského v nejšířším slova smyslu nejsou zcela konzistentní – kolísají, vyvíjejí se, ocitají se ve vzájemném rozporu. V tak křehké a intimní oblasti, jakou představuje vztah člověka k Bohu, tomu ani

<sup>482</sup> J. TVRĎÝ: *Vztahy Dobrovského k filosofii*, 292.

<sup>483</sup> E. DENIS: *Čechy po Bílé Hoře* II/1, 52.

<sup>484</sup> Např.: L. K. HOFMAN: *Dobrovský o české reformaci*, 170; V. FLAJŠHANS: *Nejnovější názory o Josefu Dobrovském*, 1062; K. KOSÍK: *Česká radikální demokracie*, 65; M. MACHOVEC: *Filosofický význam Josefa Dobrovského*, 68; MACHOVEC, 99.

<sup>485</sup> H. RÖSEL in: *Lebensbilder zur Geschichte der Böhmischen Länder* II, 65.

<sup>486</sup> L. DÝMAL: *Charakteristika kněží buditelů*, 123n.

<sup>487</sup> M. MACHOVEC: *Filosofický význam díla Josefa Dobrovského*, 50; MACHOVEC, 95n; J. DOLANSKÝ: *Stopami buditelů*, 28, 50.

<sup>488</sup> J. LUDVÍKOVSKÝ: *Dobrovského klasická humanita*, 99nn; po něm M. KAŇÁK: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou*, 46.

<sup>489</sup> LOCHMAN, 65.



jinak být nemůže. V souvislosti s Dobrovského politickými postoji M. Šmerda upozornil, že „jednotlivých jeho výroků bylo namnoze použito k jednostranným konstrukcím a zapomínalo se, že téměř ke každému jeho projevu politických sympatií nebo antipatií by bylo možno nalézt výroky opačné nebo alespoň zeslabující obsah oněch zdůrazňovaných.“<sup>490</sup> V náboženské oblasti tomu není jinak: Dobrovský věří i pochybuje, kritizuje i brání, boří i buduje. Jeho projevy se přitom nemění pouze v čase, ale i v kontextu konkrétních situací. V polemice s bigotní, nesnášenlivou a 17. stoletím čpící ortodoxií vystupuje Dobrovský i v pozdějších letech ostře a jeho osvícenské rysy nápadně tvrdnou. V případě bezohledného útoku z druhé strany barikády můžeme však zaznamenat opačnou tendenci: do popředí se dostává Dobrovského náboženské založení (o něm se nikdy neodvážily pochybovat ani marxistické práce padesátých let) i zakotvení v katolické tradici.

Byl tedy Dobrovský deistou? Nebo byl vnitřně přesvědčeným katolíkem? A byl katolíkem pravověrným? Vzhledem k tomu, co bylo řečeno, není odpověď na tyto otázky snadná a vzpírá se jednoznačnosti. Pokud bychom vycházeli pouze z pochopení, které bylo běžné v středoevropském katolickém prostředí 18. století, pak bychom Dobrovského mohli jako deistu označit těžko. Pod výrazem *desitae* se rozuměla radikální skupina, kterou od čirého materialistického ateismu dělil pouze z posledních sil udržovaný předpoklad Boha, z něhož se ovšem stal *deus otiosus*.<sup>491</sup> Dobrovskou kategorií *verae religionis hostium*, o níž bychom v souvislosti s Dobrovským mohli nejspíš uvažovat, jsou *naturalistae*: odmítají nadpřirozené zjevení a ve věcech náboženství důsledně uplatňují rozum, trvají však na existenci Boha, který stvořil svět, zachovává jej a spravuje; připouštějí netělesnost, svobodu a nesmrtelnost duše; přiznávají člověku schopnost zásluh a provinění, a proto i odměnu a trest, a to ne pouze v tomto životě, ale i v životě budoucím; vyžadují alespoň vnitřní

<sup>490</sup> M. ŠMERDA: *Josef Dobrovský v politickém životě Moravy v 90. letech XVIII. století*, 94.

<sup>491</sup> Srov. P. M. GAZZANIGA: *Theologia polemica* I, 89.

službu Bohu, nebrání se však ani službě vnější, pokud se srovnává s přirozeným rozumem.<sup>492</sup>

V jistém období svého života stál Dobrovský tomuto pojetí blízko: neuznával jakékoliv Boží zásahy do běhu světa v podobě zázraků, měl vážné pochybnosti o vzkříšení Krista, odmítal přistoupit na cokoliv, co nemohl dokonale osvětlit rozumem. Můžeme si samozřejmě položit otázku, jak by se utvářel Dobrovského náboženský názor, kdyby žil v prostředí, které by umožňovalo větší míru odstupu od křesťanské tradice. Habsburská monarchie druhé poloviny 18. století, navzdory značnému rozvolnění v posledních letech vlády Marie Terezie a během samovlády Josefa II., takovým prostorem nebyla. Dobrovský musel žít a vyvíjet se v mantinelech, které určovalo státní římsko-katolické křesťanství. Samozřejmě byl v římské církvi pokřtěn; se stejnou samozřejmostí studoval na řádových školách a absolvoval teologickou fakultu. Jiná cesta pro člověka, jenž pocházel ze skromných poměrů a přesto bytostně toužil po intelektuální práci, neexistovala.

Dobrovský – alespoň po vnější stránce – nemohl katolíkem nebýt. Tím ovšem není řečeno, že jím být nechtěl nebo že by jím byl nerad. Stav jeho církve mu nebyl lhostejný, usiloval o jeho zlepšení. Přijal v ní dokonce – byť po jistém váhání – kněžské svěcení. Byl by takového kroku schopen proti svému svědomí? Na druhou stranu je zřejmé, že Dobrovský disponoval vlastním náboženským ideálem, který neodpovídal stavu potridentského katolicismu. Ten vnímal Dobrovský jako pokřivení a usiloval o nápravu. Věřil, že je možná. Byl tedy katolíkem, ovšem ve vztahu k tomu, co představovalo současný katolicismus, byl katolíkem s celou řadou výhrad. Šlo tu především o odstranění pozůstatků barokní zbožnosti, jež byly osvícenci vnímány jako nevkusná a škodlivá přítěž, která jen zanáší pravou podstatu křesťanství a odvádí od jeho úkolů. Viděli jsme však, že rezervovanost v mládí vyjadřoval i vůči naukám, jež mají povahu dogmatu. Otevřenou otázkou zůstává, jak se nakonec Dobrovský vnitřně vyrovnal s postavou Ježíše a jeho rolí v ekonomii spásy. Jisté je

---

<sup>492</sup> *Tamtéž*, 181.

pouze to, že v Ježíšovi spatřoval ústřední postavu dějin a že jeho učení přikládal zásadní význam.

Dobrovského náboženské myšlení bylo samozřejmě ovlivněno osvícenstvím, které v první polovině jeho života dospělo ke svému vrcholu. Dobrovský je současníkem Humea, Voltaira, Rousseaua i Diderota. Když oslavil své sedmnácté narozeniny, vyšel Holbachův *Système de la nature*, teprve o deset let později byla definitivně ukončena slavná *Encyclopédie* francouzských osvícenců. Se jmény jako Hobbes, Spinoza, Locke či Descartes se mohl setkat již v průběhu středoškolských studií, zcela běžně pak na univerzitě, v přednáškách Seibtových a ve výkladech polemické či biblické teologie. Osvícenskými zásadami byly raženy reformy, které se počaly zvláště intenzivně uplatňovat především od konce Sedmileté války a které zasahovaly takřka do všech oblastí veřejného života. Osvícenské myšlenky se však nešířily pouze shora: názory *philosophes* se setkávaly se zájmem mezi šlechtou, rodící se měšťanskou inteligencí i duchovenstvem. Nebezpečí se zdálo být takové, že pražský profesor polemiky Jordan Simon pokládal za potřebné vydat zvláštní poučení o četbě tzv. filozofických knih a postesknul si: „... zdá se, že naši milí Němci se s takovou pílí a nadšením pouští do cizích jazyků, aby tyto nové filozofické spisy, když nejsou přeloženy do naší mateřštiny, mohli číst a studovat v originále.“<sup>493</sup> Stejně horlivě varoval ze své kazatelny před zhoubnou záplavou svobodomyšlných knih prosté věřící Karel Khun, jenž v stávajících poměrech spatřoval „ouklady pekelné“: „Cožpak jest toho za příčinu, která vás k tomu vede, abyste s tou pilností a horlivostí knihy tyto četli? Snad bych to uhl, nejmilejší! Hle! Slecháváte v těch našich časech tak mnoho o víře a proti víře mluví: důvody zde i tam slyšíte, kteří se vám zdají dosti býti hodnověrní a jistí; i povstává tím v srdci vašem pochybnost nějaká, zdalibžby snad dokona ona učení z strany křesťanského katolického náboženství i z strany všech jeho tajemství, kterých ste se již od dětinství přidrželi, sama jenom domnění lidská a jako samé hodnověrné pohádky nebyly, ježto vám v nerozumném dětinství vštípené byly, s věkem rostly a

---

<sup>493</sup> J. SIMON: *Von der Lesung der philosophischen und zeitverkürzenden Bücher*, X.

se upevnily v srdci vašem? Myslíte si: snad předce všecko to pravda není, cožkoli se nám káže a snad v skutku samým všecko se to jináč nachází, nežli nám to učitelové naši a kněží vůbec káží a vykládají?“<sup>494</sup>

Obavy však byly celkem zbytečné. Německé katolické prostředí nemohlo bez výhrad přijmout radikální proticírkevní a protináboženské postoje francouzského osvícenství. Na středoevropském kolbišti se mělo jednat o reformu, nikoliv o likvidaci. Rousseau patřil k oblíbené četbě biskupa J. L. Haye,<sup>495</sup> který přesto nikdy nepřekročil mez umírněného katolického osvícenství, jež se projevovalo v náboženské snášenlivosti a nechutí k barokní zbožnosti. O to zajímavějším se jeví fakt, že Dobrovský si ještě roku 1783 nenašel čas na pročtení Rousseaua a Voltaira, protože se od nich nemohl nadát toho, co sám hledal.<sup>496</sup> Víme, že se v této době snažil položit pevné základy své víry, vyrovnat se s vlastní náboženskou tradicí. Stačila pověst, která předcházela „patriarchy francouzské filozofie“, k tomu, že se obrátil jinam?

V kontextu katolického osvícenství nicméně mladý Dobrovský zaujímá pozici, která rozhodně překračuje střed. Scholastická teologie, bez ohledu na to, zda byla pěstována v duchu Suárezově, Tomášově nebo Skotově, se již ve čtyřicátých letech vnitřně vyčerpala. Nadále nebylo možné zastírat nezbytnost vyrovnání se s novými poznatky přírodovědy a filozofie. Příhodným modelem se zdálo být harmonizační pojetí Christiana Wolffa, jehož dílo bylo v katolických zemích ochotně recipováno. Těžisko teologické práce se pomalu přesunulo k historicko-kritickým oborům, pozornost polemiky se od protestantů obrátila k deistům a ateistům: Klüpfel bojuje proti Semlerovi, Stattler proti Bahrdtovi, Storchenau proti wolffenbütelským fragmentům – tyto útoky však již nemíří proti protestantismu a jeho teologii, nýbrž proti deismu, jenž v jejích radikálních projevech dostává prostor. Formy barokní zbožnosti, navzdory značné oblibě, které se nadále těšily mezi lidem, počali pokrokovější duchovní

---

<sup>494</sup> K. KHUN: *Mravná a spasitelná kázání na evangelia nedělní celého roku IV*, 136n (srov. celou kapitolu 131–152).

<sup>495</sup> K. MEJDŘICKÁ: *Čechy a francouzská revoluce*, 125.

<sup>496</sup> DH, 81.

vnímat jako nepatřičné. Většina teologů, vesměs starších než Dobrovský, jimiž byly obsazovány reformované katedry habsburské monarchie,<sup>497</sup> zůstala – alespoň ve svých veřejných projevech – věrna tomuto pojetí.

Dobrovský, přestože teologii studoval a po celý život si udržoval solidní teologické znalosti, nestal se nakonec profesním teologem a obrátil se k historii a jazykovědě. V teologii si zvolil nejprogresivnější obor, který s historií a jazykovědou úzce souvisel – kritickou biblistiku. Již tyto skutečnosti mohou něco vypovědět o jeho založení. Ukázal jsem na rozdíl, jenž existoval mezi Dobrovským a představitelem starší bohoslovecké generace K. Schmalfussem.<sup>498</sup> Jistě žili v Čechách jednotlivci, kteří ve vztahu k náboženství a církevní tradici nakonec dospěli k ještě odvážnějším postojům než Dobrovský.<sup>499</sup> Je ovšem třeba přihlídnout k odlišným okolnostem: J. Procházka byl lékař a přírodovědec, A. G. Meissner původně právník, posléze estetik a navíc protestant. Hvězdy rakouské teologie josefínského období – Engelbert Klüpfel, Petro Maria Gazzaniga a Joseph Bertieri – zastávaly ve svých pracích názory, které jsou v porovnání se zveřejňovanými myšlenkami Dobrovského silně konzervativní. Mladý Dobrovský tepá nešvary barokní zbožnosti a všechny možné přežitky, nepovažuje však za nutné, aby se veřejně obrátil proti dotírajícímu deismu či ateismu. Bez zvláštního znechucení se probírá spisy, které podvracejí zjevené náboženství, a necítí potřebu se vůči nim ostřeji vymezit, a to ani v soukromé korespondenci.

Zralý Dobrovský se jeví jako kritický, osvícenstvím neobyčejně silně ovlivněný katolík, jenž se pokouší smířit svou církev s nároky doby. Je přesvědčen, že propast, která se rozevřela mezi katolicismem a současným světem, je možno scelit, aniž by muselo být obětováno to, co na svém náboženství pokládá za podstatné: Jestliže nemá katolictví v moderní Evropě působit jako komický a trapný relikt středověku, jestliže si má zachovat věrohodnost a vážnost, jestliže má i v budoucnu plnit svou funkci,

<sup>497</sup> Právě univerzity, v dědičných zemích stejně jako ve zbytku Říše, byly prvními a nejdůležitějšími nositelkami osvícenství na půdě katolického Německa. K tomu C. T. W. BLANNING: *The Enlightenment in Catholic Germany*, 121.

<sup>498</sup> Kap. V/1, 131.

<sup>499</sup> Srov. MACHOVEC, 99.

musí nezbytně projít reformou. Ta se nedotkne jeho jádra; balastní látky – podle Dobrovského historicky, geograficky a kulturně podmíněné nesmysly – však budou obětovány. K žádnému prameni, byť by se těšil sebevětší úctě, nelze nadále přistupovat s dětinskou důvěrou; kritice je třeba podrobit nejen zvyky, instituce, zázraky, legendy, ale i samotné Písmo. Za převážně destruktivními tendencemi se ovšem skrývá jednoznačně kladný moment – katolické náboženství za tuto očistu stojí. Dobrovský se ve vztahu k církvi, v níž vyrostl, nestává duchovním emigrantem. Navzdory kritice i vážným pochybnostem zůstává solidárním, trpělivě čeká na zlepšení a chce k němu podle svých možností přispět. Do jisté doby (přibližně sklonku 90. let) tvoří tento postoj hlavní rys Dobrovského náboženského myšlení.

Ve stáří se břit jeho kritiky poněkud otupuje; alespoň potud, že do bojů s odpůrci se pouští s větší rozvahou. Sám zdůrazňuje, že entuziasmus mládí ho dávno opustil. Zdá se, že se nakonec nějakým způsobem dokázal vypořádat s nejpalcivějšími otázkami, vyřešit nejhlubší rozpory. V každém případě se starý Dobrovský ve své církvi cítí o poznání víc doma, přestože ta se výrazně nezměnila. Mnohem častěji dává najevo své city a jeho náboženský život se obohacuje o nové prvky, zčásti podmíněné duševní nemocí. Pod jejím vlivem se Dobrovský projevuje způsobem, který se sice nevyhýbal ani osvícenské době, představoval však její odvrácenou stranu a vlastně jakousi anomálii. Svár těchto dvou prvků, střízlivého a prozaického osvícenství a gassnerovsko-cagliostrovskeho ohňostroje ničím nevázaných představ, esoterické symboliky a pochybného léčitelství činí život stárnoucího Dobrovského zřejmě nejzajímavějším ze všech postav našeho národního probuzení.

Většina českých katolických osvícenců nepřitahuje dnes takřka žádnou pozornost. Dobrovský by zřejmě netvořil výjimku, kdyby se do dějin nezapsal i jinak – jako patriarcha slovanských studií, vědec světového jména, jenž svým dílem položil solidní základy, na nichž mohli stavět vlastní tvůrci národního obrození. Jako takový se Dobrovský zapsal do širšího povědomí: je považován v první řadě za národního buditele, který

stojí v jedné řadě s Jungmannem, Kramériem či bratry Thámy. Vystává tak otázka, co má národní buditel Dobrovský společného s náboženstvím a teologií. Tato práce by měla být odpovědí. Josef Dobrovský je představitelem reformního hnutí uvnitř katolické církve, které stanulo v opozici vůči potridentskému vývoji a od počátku 18. století do sebe vstřebávalo podněty rodícího se osvícenství, jež v něm nakonec zaujaly zcela dominantní postavení. Tento osvícenstvím ražený směr dosáhl svého vrcholu v posledních desetiletích 18. století a definitivně odezněl v první polovině století následujícího, když byl konfrontován s novým životním pocitem romantiky a odporem konzervativních sil uvnitř církve i státu. Josef Dobrovský stojí uprostřed mezi představiteli raného katolického osvícenství a jeho pozdními výhonky, jak je můžeme pozorovat v osobnosti Bernarda Bolzana.<sup>500</sup> Jeho podíl na josefínských reformách by si zasloužil pozornost církevní historiografie sám o sobě. Skutečnost, že se jedná o světově proslulého vědce a důležitou postavu našich novodobých dějin, tomuto úkolu pouze dodává na významu. Bez poznání náboženského rozměru Dobrovského života nám uniká podstatná stránka jeho osobnosti. Prozkoumání jeho náboženských postojů navíc umožňuje v omezené míře osvětlit povahu katolického osvícenství v českých zemích. Pokud tato práce alespoň trochu přispěla k jednomu nebo k druhému, splnila vrchovatě svůj účel.

---

<sup>500</sup> Reformní snahy zůstávají živé i v předběžnové době a požadavky, jež znalo 18. století, jsou vyslovovány stále znovu; osvícenské tendence a důrazy, navzdory pozoruhodné perzistenci, kterou obzvlášť v českých zemích prokázaly, však ustupují do pozadí. To je dobře patrné například na Bolzanovu žáku A. Krombholzovi. Srov. K. VEVERKOVÁ: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, 190–204.

# PRAMENY A LITERATURA

Většina pramenných edic obsahuje cenné úvody a komentáře, vědecká zpracování tématu naopak otisky pramenů (nezřídka jediné). Aby nedocházelo ke zbytečným duplicitám, zvolil jsem pro bibliografii následující kritérium: práce, jejichž cílem je v první řadě zprostředkování primární informace, jsou zařazeny v oddíle *Prameny*. Publikace, v nichž otisky pramenů tvoří převážně dokumentaci výkladu, figurují mezi *Literaturou*.

## A) PRAMENY

### ARCHIVNÍ

Literární archiv Památníku národního písemnictví, Praha

Fond:           Josef Dobrovský  
                  Jan Bohumír Dlabač  
                  Jan Ferdinand Opiz

Knihovna Národního muzea, Praha

Rukopis:       Sign. VIII E 21



Národní archiv, Praha

Fond: Archiv pražského arcibiskupství  
Benediktinský řád – Břevnov  
České gubernium – Publicum.  
Lužický seminář

## VYDANÉ

### Dobrovského korespondence

BARTOŠ, F. M.: *Dopisy Josefa Dobrovského s Janem Petrem Cerronim*, Praha 1948.

ČÁDA, F.: *Filosofické spisy Vincence Zahradníka I*, Praha 1907, 98–105.

FISCHER, J. L.: *Z korespondence Dobrovského*, ČNM 103 (1929), 65–159.

FRANCEV, V. A.: *Korrespondence Josefa Dobrovského II. Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Jiřího Samuele Bandtkeho z let 1810–1827*, Praha 1905.

FRANCEV, V. A.: *Dopisy neznámé české šlechtičny Josefu Dobrovskému z r. 1796*, Praha 1929.

HANUŠ, J.: *List Dobrovského neznámému adresátovi z 11. května 1824*, Bratislava 3 (1929), 368–372.

HODEK, J.: *Dopis Josefa Dobrovského z r. 1780*, LF 33 (1906), 268–269.

JAGIĆ, V.: *Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar (1808–1828)*, Berlin 1885.

JAGIĆ, V.: *Neue Briefe von Dobrowsky, Kopitar und anderen Süd- und Westslaven*, Berlin 1897.

KRÁLÍK, O.: *Dopisy Jana Zabranského Josefu Dobrovskému*, Slezský sborník 51 (1953), 547–558.

KRBEC, M. – MICHÁLKOVÁ, V.: *Der Briefwechsel zwischen Josef Dobrovský und Karl Gottlob von Anton*, Berlin 1959.

KŘIVSKÝ, P.: *Korespondence Jana Leopolda Haye, Josefa Františka Hurdálka a Augustina Zippa s Josefem Dobrovským*, Literární archiv 5 (1970), 133–165.

- KŘIVSKÝ, P.: *Dopisy Václava Stacha Josefu Dobrovskému*, Časopis Vlastivědné společnosti muzejní v Olomouci 1970, 159–171.
- KŘIVSKÝ, P.: *Dopisy V. Stacha Josefu Dobrovskému (Pokračování)*, Sborník Vlastivědné společnosti muzejní v Olomouci 1972, 95–105.
- KŘIVSKÝ, P.: *Korespondence Josefa Dobrovského s Evženem Černínem z Chudenic*, Literární archiv 16 (1985), 105–172.
- KUNSTMANN, H.: *Tři dopisy Josefa Dobrovského Joh. Dav. Michaelisovi*, Slavia 22 (1953), 427–442.
- PATERA, A.: *Korrespondence Josefa Dobrovského I. Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Fortunata Duricha z let 1778–1800*, Praha 1895.
- PATERA, A.: *Korrespondence Josefa Dobrovského III. Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Josefa Valentina Zlobického z let 1781–1807*, Praha 1908.
- PATERA, A.: *Vzájemné listy Josefa Dobrovského a J. Ribaye z let 1783–1810*, Praha 1913.
- SCHAMSCHULA, W.: *Drei unveröffentlichte Briefe von Michael Denis an Josef Dobrovský*, Zeitschrift für slavische Philologie 33 (1967), 321–331.
- VÁVRA, J.: *Dopisy Josefa Dobrovského ve vídeňské Národní knihovně*, Slavia 30 (1961), 601–608.
- VOLF, J. – PÁTA, J.: *Dopisy Dobrovského s B. A. Veršauerem a V. Krčmou. Z rodinných dopisů Josefa Dobrovského*, Praha 1937.
- VOLF, J. – BARTOŠ, F. M.: *Dopisy Josefa Dobrovského s Augustinem Helfertem*, Praha 1941.
- VRĚÁTKO, A. J.: *Vzájemné dopisy Václava Hanky a Jos. Dobrovského*, ČNM 44 (1870), 215–246, 311–341.
- ZEIL, W.: *Der Briefwechsel J. Žurs und F. J. Loks mit J. Dobrovský 1778–1797*, Lětopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung (Reihe B – Geschichte) 15 (1968), 67–94.

## Dobrovského práce

*Antwort auf die Revision der böhmischen Litteratur*, s. 1., s. a.

*Autobiografie Josefa Dobrovského*. Ed. J. Hanuš, Bratislava 3 (1929), 361–367.

*Beiträge zur Geschichte des Kelches in Böhmen*, Prag 1817.

- Böhmische Litteratur auf das Jahr 1779 I–IV*, Prag 1779.
- Böhmische und Mährische Litteratur auf das Jahr 1780. Erstes Stück*, Prag 1780.  
*Zweytes Stück* [Prag 1780]. *Drittes Stück* [Prag 1784].
- De sacerdotum in Bohemia Caelibatu narratio historica*, Pragae 1787.
- Dějiny české řeči a literatury v redakcích z roku 1791, 1792 a 1818*. Ed. B. Jedlička, Praha 1936.
- Einige Worte über eine wohl- oder übelgemeinte Anmerkung des Herrn Bibliothekars Richter zu Olmütz*, Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst 19 (1828), č. 123, Montag den 13. Oct., 649–650.
- Fragmentum Pragense Euangelii S. Marci vulgo autographi*. Ed. B. Ryba, Praha 1953.
- Geschichte der Böhmischen Pikarden und Adamiten*, Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften auf das Jahr 1787 oder Dritter Theil, Prag und Dresden 1788, 300–343.
- Litterarisches Magazin von Böhmen und Mähren. Erstes Stück [na rok 1781], Prag 1786. Zweytes Stück [na rok 1782], Prag 1786. Drittes Stück [na rok 1783], Prag 1787.*
- Návrh soustavy rostlinné a rostlinopisný materiál z pozůstalosti*. Ed. M. B. Volf, Praha 1936.
- Proslov k odcházejícím seminaristům*. Ed. M. Krbec in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 1996. Sborník z 6. odborné konference Olomouc, 8.–9. října 1996*, Brno 1997, 40–42.
- Prüfung der Gedanken über die Feldwirthschaften der Landgeistlichen*, Prag 1781.
- Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*. Edd. J. Volf – M. B. Volf – J. Vraštil, Praha 1948.
- Recenze: *P. Cosmae Schmalpus Historia religionis & ecclesiae christianae I–VI, Pragae 1792–1793*, Lieferungen für Böhmen von Böhmen 3 (1794), 20–34.
- Über den Beruf*. Ed. M. Krbec in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 1996. Sborník z 6. odborné konference Olomouc, 8.–9. října 1996*, Brno 1997, 42–45.
- Über den Cölibat. Ein Gespräch*. Ed. M. Krbec, *tamtéž*, 36–40.
- Z náboženského odkazu Josefa Dobrovského*. Ed. Miloslav Kaňák, Praha 1954.

## Ostatní prameny

### *Edice*

- BÍLÝ, F.: *Korrespondence a zápisky Frant. Ladislava Čelakovského I*, Praha 1907.
- DENZINGER, H.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Hrsg. von P. Hünermann, 37. Aufl., Freiburg im Breisgau 1991.
- HERDER, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Herders Werke in fünf Bände IV*. Ausgewählt von W. Dobbek, Weimar 1957.
- Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*. Hrsg. von H. Klueping, Darmstadt 1995.
- KANT, I.: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Hrsg. von W. Weischedel, in: I. Kant: *Werkausgabe II*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1996, 821–884.
- KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von W. Weischedel, *tamtéž VII*, 103–304.
- KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von W. Weischedel, *tamtéž VIII*, 645–879.
- LEMBERG, E.: *Briefe über Dobrowsky. Fünf Briefe Johann Wolnys, Pfarrers zu Dolein in Mähren, an den gelehrten Josef Georg Meinert in Partschendorf*, MVGDB 69 (1931), 242–256.
- MAAB, F.: *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790 II. Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770–1790*, Wien 1953.
- NOVÁČEK, V. J.: *Františka Palackého korrespondence a zápisky II. Korrespondence z let 1812–1826*, Praha 1902.
- PELCL, F. M.: *Paměti*. Vyd. a přel. J. Pán, Praha 1931.
- ŠIMEČEK, Z.: *Známý – neznámý pramen k životopisu J. Dobrovského*, *Slavia* 40 (1971), 169–178.
- VOLTAIRE [Arouet, F. M.]: *Dictionnaire philosophique. Comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*, Paris 1967.
- VOTOČKOVÁ-LAUERMANNOVÁ, O.: *Josef Josefovič Jungmann. Korespondence*, Praha 1956.

WINTER, E.: *Zeugnis für den Aufklärer Dobrovský*, Zeitschrift für Slawistik 9 (1964), 438–439.

### *Staré tisky*

ABBT, T.: *Vom Tode für das Vaterland*, 2. Aufl., Berlin – Stettin 1770.

BARTHOLOTTI, J. N.: *Exercitatio politico-theologica, in qua de libertate conscientiae et de receptarum in imperio Romano-Theutonico religionum tolerantia cum theologica tum politica disputatur*, Viennae 1782.

BARTHOLOTTI, J. N.: *Streitschrift wider die verschiedenen Gattungen des Aberglaubens*. Übersetzt von A. Kreil, Wien 1783.

BERTIERI, F. J.: *De verbo Dei incarnato libri tres. In usum suorum auditorum*, Vindobonae 1773.

BOSSUET, J. B.: *Učení katolického v těch věcech, v kterých rozepře jsou, vyložení*. Přel. Martin Wolff, Praha 1778.

*Dringende Vorstellungen an Menschlichkeit und Vernunft um Aufhebung des ehelosen Standes der katholischen Geistlichkeit*, s. 1. 1782.

GAZZANIGA, P. M.: *Theologia polemica ad usum auditorum* I, Viennae 1778.

*Gedanken über die Feldwirtschaften der Landgeistlichen*, 2. Aufl., Prag 1781.

KHUN, K.: *Mravná a spasitedlná kázání na evangelia nedělní celého roku k vzbuzení lenivých a k potvrzení horlivých křesťanů I–V*, Praha 1776–1782.

LESSING, G. E.: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Neue Aufl., Berlin 1784.

LIHNIE, G.: *Die Lehre des katholischen Glaubens in ihrem ächten Sinne und das Bild eines wahren Katholiken bei allen Fällen des Irrthumes erwarten*, Prag 1784.

MURATORI, L. A.: *Gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten*, 2. Aufl., Augsburg 1768.

MURATORI, L. A.: *O pravé křesťanské pobožnosti*, Praha 1778.

MURATORI, L. A.: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio libri tres*, Augustae Vindelicorum 1779.

[RAUTENSTRAUCH, J. (red.):] *Österreichische Biedermanns-Chronik*. Erster Theil. Verbesserte Auflage, Freiheitsburg 1784.

- [RAUTENSTRAUCH, S. F.:] *Anleitung und Grundriß zur systematischen dogmatischen Theologie*, Wien 1776.
- [RAUTENSTRAUCH, S. F.:] *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden*, Wien 1784.
- SALZMANN, C. G.: *Über die wirksamsten Mittel Kindern Religion beizubringen*, Leipzig 1780.
- SALZMANN, C. G.: *Gottesverehrungen gehalten im Betsale des Dessauischen Philanthropins*, Frankfurt – Leipzig 1784.
- SALZMANN, C. G.: *Unterricht in der christlichen Religion*, Schnepfenthal 1808.
- SHAFTESBURY, A. Ashley-Cooper Earl of: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times I–III*, s. I. 1749.
- SIMON, J.: *Von der Lesung der philosophischen und zeitverkürzenden Bücher, und von Anhörung der Predigten*, Prag 1772.
- STACH, V.: *Písně křesťanské pro Slabeckou osadu k veřejným a domácím službám Božím*, Praha 1785.
- STACH, V.: *Nábožné písně pro katolického měšťana a sedláka*, Olomouc 1791.
- STACH, V.: *Písně na slavnost Těla Kristového, pak o celém umučení jeho, a o vzkříšení, víře a důvěrnosti*, Olomouc 1799.
- STEINBART, G. S.: *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums*, 2. Aufl., Züllichau 1780.
- STEINBART, G. S.: *Philosophische Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre I–III*, Züllichau 1782, 1783, 1786.
- Veliký katechismus s otázkami a odpověďmi k veřejnému a zvláštnímu vyučování mládeže v císařských královských zemích*, Praha 1778.
- ZIPPE, A.: *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag 1778.
- ZIPPE, A.: *Sechs Predigten, gehalten auf Veranlassung der in Böhmischkamnitz errichteten Armenversorgungsanstalt*, Prag 1782.
- ZIPPE, A.: *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Prag 1784.

## B) LITERATURA

- ANER, K.: *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.
- AUTY, R.: *Changing Views on the Role of Dobrovský in the Czech National Revival*, in: *The Czech Renaissance of the Nineteenth Century. Essays Presented to Otakar Odložilík in Honour of his seventieth Birthday*. Eds. P. Brock – H. Gordon Shilling, Toronto – Buffalo 1970, 14–25.
- BARTOŠ, F. M.: *Masarykova česká filosofie*, Praha 1919.
- BARTOŠ, F. M.: *Z počátků Jos. Dobrovského*, ČNM 95 (1921), 171–176.
- BARTOŠ, F. M.: *O smysl českých dějin*, Nová svoboda 2 (1925), 230–233.
- BARTOŠ, F. M.: *Dobrovský a staročeská bible*, in: *Josef Dobrovský 1753–1929. Sborník statí k stému výročí smrti Josefa Dobrovského*. Red. J. Horák – M. Murko – M. Weingart, Praha 1929, 169–182.
- BARTOŠ, F. M.: *Čtyři statí o Dobrovském*, Praha 1946 (= VKČSN tř. filos. – hist. – filol. 1945).
- BARTOŠ, F. M.: *Rukopisy Královédvorský a Zelenohorský*, Praha 1946.
- BARTOŠ, F. M.: *Lessing v Praze a ohlas jeho díla u Dobrovského*, LF 74 (1950), 27–35.
- BARTOŠ, F. M.: *Dobrovského pojetí husitství a reformace*, Slavia (1954), 198–200.
- BARTOŠ, F. M.: *Ze zápasů české reformace*, Praha 1959.
- BECKER, C. L.: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven 1959.
- BĚLINA, P. – KAŠE, J. – KUČERA, J. P.: *Velké dějiny země Koruny české X*, Praha – Litomyšl 2001.
- BĚLINA, P.: *Já jinak myslím než ostatní. Před 250 lety se narodil Josef Dobrovský*, Dějiny a současnost 25 (2003), č. 5, 1–4.
- BERNARD, P. P.: *Joseph II.*, New York 1968.
- BLACK, J.: *Evropa osmnáctého století*, Praha 2003.
- BLANNING, T. C. W.: *The Enlightenment in Catholic Germany*, in: *The Enlightenment in National Context*. Eds. R. Porter – M. Teich, Cambridge 1981, 118–126.
- BRANDL, V.: *Život Josefa Dobrovského*, Brno 1883.

- CINEK, F.: *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, Olomouc 1934.
- ČAPEK, J. B.: *Československá literatura toleranční 1781–1861 I*, Praha 1933.
- ČECHUROVÁ, J.: *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, Praha 2002.
- ČERMÁK, V.: *Josef Dobrovský, slavný žák klatovského gymnasia*, Šumavan. Demokratický list pro zájmy Pošumaví 61 (1929), č. 1–9, s. p.
- ČERNÝ, J.: *Za marxistické zhodnocení vědeckého a ideového odkazu Josefa Dobrovského*, Nová mysl 1 (1954), 541–552.
- ČERNÝ, J.: *K některým problémům osvícenského filosofického myšlení v Čechách*, in: *Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14. – 17. dubna 1958*, Praha 1958, 90–110.
- ČIČATKA, J.: *Dobrovský v Olomouci*, Výroční zpráva české státní reálky v Olomouci 1929–1930, Olomouc 1930, 3–23.
- DANEŠ, F.: *O filozofických a nábožensko-etických postojích Josefa Dobrovského*, in: *Josef Dobrovský. Fundator studiorum slavicornum*. Edd. V. Vavřínek – H. Gladková – K. Skwarska, Praha 2004, 32–40.
- Dějiny české literatury II*. Red. F. Vodička, Praha 1960.
- Dějiny Univerzity Karlovy II. 1622–1802*. Red. I. Čornejová, Praha 1996.
- DENIS, A.: *Čechy po Bílé Hoře I/3–II/1*, 4. vyd., Praha 1931.
- DOLANSKÝ, J.: *Zrození buditele*, in: *Josef Dobrovský 1753–1953. Sborník studií k dvoustému výročí narození*, Praha 1953, 11–45.
- DOLANSKÝ, J.: *Stopami buditelů. Studie o pokrokových tradicích našeho obrození*, Praha 1963.
- DOMEČKA, L.: *O náboženské svobodomyslnosti Jos. Dobrovského*, Ruch. Časopis pro zábavu a poučení 5 (1883), 456–458, 473–475, 487–489.
- DRÁBEK, J.: *Moravský generální seminář 1784–1790*, Loštice 1946.
- DÝMAL, L.: *Charakteristika kněží buditelů podle jejich závěti a pozůstalosti*, Archa. Sborník pro literaturu, umění, kulturu a život 25 (1937), 120–128.
- FIALA, J.: *Temno, doba Koniášova*, Benešov 2001.
- FIALA, Z.: *Josef Dobrovský a počátky historické kritiky u nás*, ČsČH 1 (1953), 257–271.
- FLAJŠHANS, V.: *Počátky literární činnosti Josefa Dobrovského*, Královské Vinohrady 1896.



- FLAJŠHANS, V.: *Nejnovější názory o Josefu Dobrovském*, Osvěta 26 (1896), 1053–1067.
- FLAJŠHANS, V.: *Některé podrobnosti o Josefu Dobrovském*, Osvěta 28 (1898), 14–24.
- FLAJŠHANS, V.: *Modrý abbé. Osobnost a vrstevníci Jos. Dobrovského*, Praha 1922.
- FLAJŠHANS, V.: *Jubilejní Dobroviana*, ČNM 103 (1929), 163–173.
- FRANKL, T.: *Dobrovský als Orientalist und sein Weg zur Slavistik*, Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven (Neue Folge) 6 (1930), 209–222.
- GAY, P.: *The Enlightenment: An Interpretation II*, New York 1969.
- Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur IX–X*. Hrsg. von B. Plongerón – M. Venard, Freiburg im Breisgau 1998–2000.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland I*. Hrsg. von O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck, Stuttgart 1972.
- GLADKOVÁ, H.: *Ohlédnutí za výročím Josefa Dobrovského (1753–1829)*, Slavia 73 (2004), 359–384.
- GNAU, H.: *Die Zensur unter Joseph II.*, Strassburg i. E. und Leipzig 1911.
- GRABMANN, M.: *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Anfang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau 1933.
- GRUND, A.: *Langrovy anekdoty o Dobrovském*, Literární rozhledy 15 (1930–1931), 247–248.
- HÄGGLUND, B.: *Geschichte der Theologie. Ein Abriß*, Berlin 1983.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Hrsg. von C. Andresen – A. M. Ritter. III. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2. überarb. und erg. Aufl., Göttingen 1998.
- Handbuch der europäischen Geschichte*. Hrsg. von T. Schieder. IV. *Europa im Zeitalter des Absolutismus und Aufklärung*. Hrsg. von F. Wagner, Stuttgart 1968.
- Handbuch der Kirchengeschichte*. Hrsg. von H. Jedin. V. *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg – Basel – Wien 1970.
- HANUŠ, I. J.: *Literární působení Josefa Dobrovského co příspěvek k dějinám literatury české*, Praha 1867.

- HANUŠ, J.: *Počátky kritického dějepytu v Čechách*, ČČH 15 (1909), 277–302, 425–463.
- HANUŠ, J.: *Z ideových bojů doby josefinské*, LF 39 (1912), 360–377, 421–434.
- HANUŠ, J.: *Dobrovského časopisy: Böhmische Litteratur auf das Jahr 1779; Böhmische und mährische Litteratur auf das Jahr 1780; Litterarisches Magazin von Böhmen und Mähren*, Bratislava 3 (1929), 373–493.
- HANZAL, J.: *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987.
- HAUBELT, J.: *České osvícenství*, 2. vyd., Praha 2004.
- HAZARD, P.: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939.
- HAZARD, P.: *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1949.
- HERBEN, J.: *Legenda o kněžích buditelských I–II*, Nová svoboda 2 (1925), č. 43–44, 692–695, 711–714.
- HERSCHE, P.: *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977.
- HINSKE, N.: „*Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?*“, in: *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hrsg. von H. Klüeting, Hamburg 1993, 36–39.
- HLAVAČKA, M.: *Josef Dobrovský a jeho doba aneb proměny doby a Dobrovského limity*, in: *Josef Dobrovský. Fundator studiorum slavlicorum*. Edd. V. Vavřínek – H. Gladková – K. Skwarska, Praha 2004, 22–31.
- HOFMAN, L. K.: *Dobrovský o české reformaci*, in: *L. K. Hofmana Sebrané spisy I*. Edd. J. Glücklich – K. Krofta, Praha 1904, 170–174.
- HOLINKA, R.: *K Dobrovského koncepci českých dějin*, Slavia 23 (1954), 201–204.
- HORÁLEK, K. – KŘIVSKÝ, P.: *K dnešnímu stavu bádání o Josefu Dobrovském*, in: *Štúdie z dejín svetovej slavistiky do polovice 19. storočia*, Bratislava 1978, 185–201.
- HORÁLEK, K.: *Josef Dobrovský a lidová osvěta*, in: *Pocta Josefu Dobrovskému. Václavkova Olomouc 1978. K demokratickým a internacionalistickým tradicím slavistiky*, Praha 1982, 49–61.
- HORKHEIMER, M. – ADORNO, T. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1997.
- HOROWITZ, I. L.: *Lessing and Hamann: Two Views on Religion and Enlightenment*, Church History 30 (1961), 334–348.

- HOSTAŠ, K.: *Josef Dobrovský v lidové tradici*, Klatovy 1937.
- HREJSA, F.: *Dobrovský a čeští evangelíci*, Bratislava 3 (1929), 575–600.
- Christian Spirituality III. Post-Reformation and Modern*. Eds. Louis Dupré – Don E. Saliers, New York 1989.
- IM HOF, U.: *Evropa a osvícenství*, Praha 1993.
- JAKUBEC, J.: *Dějiny literatury české II*, 2. vyd., Praha 1934.
- JEŘÁBEK, D.: *Církevně reformní snahy v osvěcenských Čechách*, SPFFBU (řada D) 15 (1968), 123–136.
- JEŘÁBEK, D.: *Josef Dobrovský a spory o smysl českých dějin*, in: *Sborník k 150. výročí úmrtí Josefa Dobrovského*. Red. M. Kopecký, Brno 1980, 87–99.
- JOHANIDES, J.: *František Martin Pelcl*, Praha 1981.
- JOHANIDES, J.: *Pelcova profesura české řeči a literatury na pražské univerzitě*, in: *František Martin Pelcl. První profesor české řeči a literatury na pražské univerzitě*, Rychnov nad Kněžnou 1993, 1–22.
- KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin II*, Praha 1991.
- KAŇÁK, M.: *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou a náboženské názory Josefa Dobrovského*, Domažlice 1940.
- KAŇÁK, M.: *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva (Dějinná zkratka let 1800–1920)*, Praha 1951.
- KAŇÁK, M.: *Dobrovského příspěvek ke studiu novozákonního textu*, Náboženská revue 24 (1953), 19–22.
- KAŇÁK, M.: *O studiích a učitelích Josefa Dobrovského*, Náboženská revue 25 (1954), 63–70.
- KILANK, R.: *Franc Jurij Lock und die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften*, Lětopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung (Reihe B – Geschichte) 15 (1968), 94–103.
- KISCHKE, H. – AUDICZ, H. – HAUBELT, J.: *Svobodní zednáři. Mýty, výmysly, skutečnost a výhledy*, Praha 1997.
- KLUETING, H.: *»Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.« Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung*, in: *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hrsg. von H. Klueping, Hamburg 1993, 1–35.
- KOČÍ, J.: *Josef Dobrovský. Veliký vědec a buditel českého národa*, Praha 1954.
- KOČÍ, J.: *Naše národní obrození*, Praha 1960.

- KOČÍ, J.: *Spory o rukopisy v české společnosti*, in: *Rukopis královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání*. Red. M. Otruba, Praha 1969, 25–48.
- KOMÁREK, M.: *Odkaz Josefa Dobrovského a boje proti RKZ*, in: *Pocta Josefu Dobrovskému. Václavkova Olomouc 1978*, Praha 1982, 21–25.
- KOSÍK, K.: *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*, Praha 1958.
- KOVÁCS, E.: *Was ist Josephinismus?*, in: *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst. Stift Melk. 29. März – 2. November*, 4. Aufl. Hrsg. von J. Gründler, Wien 1980, 24–30.
- KOVÁCS, E.: *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen*, in: *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hrsg. von H. Klüeting, Hamburg 1993, 246–259.
- KRÁLÍK, O.: *Josef Dobrovský a Gelasius Dobner. Příspěvek k dějinám osvícenské kritiky*, in: *Josef Dobrovský 1753–1953. Sborník studií k dvoustému výročí narození*, Praha 1953, 361–412.
- KRAUS, A.: *Husitství v literatuře, zejména německé II. Husitství v literatuře barokní a osvícenské*, Praha 1918.
- KRBEC, M.: *Josef Dobrovský und Josef von Hormayr*, Sborník prací pedagogické fakulty University Palackého v Olomouci. Český jazyk a literatura 1 (1971), 121–151.
- KRBEC, M.: *Život a dílo Josefa Dobrovského očima jeho současníků*, in: *Štúdie z dejín svetovej slavistiky do polovice 19. storočia*, Bratislava 1978, 185–201.
- KRBEC, M.: *Olomoucká léta Josefa Dobrovského*, Acta Univeristatis Palackianae. Facultas Paedagogica. Philologica VI. Český jazyk a literatura 7 (1989), 189–205.
- KRBEC, M. – LEISKE, M.: *Josef Dobrovský I. Bibliographie der Veröffentlichungen von Josef Dobrovský*, Praha 1970.
- KRBEC, M. – ŠIMEČEK, Z.: *Tradice dějepisné práce na Moravě a Josef Dobrovský*, Acta Univeristatis Palackianae. Facultas Paedagogica. Philologica III. Český jazyk a literatura 5 (1985), 69–86.
- KŘIVSKÝ, P.: *Literární pozůstalost Josefa Dobrovského*, in: *Pocta Josefu Dobrovskému. Václavkova Olomouc 1978. K demokratickým a internacionalistickým tradicím slavistiky*, Praha 1982, 93–98.

- KRYŠTŮFEK, F. X.: *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím Koruny české I*, Praha 1898.
- KUTNAR, F.: *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenské*. Vyd. M. Kučera, Praha 2003.
- KUTNAR, F. – MAREK, J.: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátků národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*, Praha 1997.
- KYAS, V.: *Dobrovského třídění českých biblických rukopisů ve světle pramenů*, in: *Josef Dobrovský 1753–1953. Sborník studií k dvoustému výročí narození*, Praha 1953, 227–300.
- KYAS, V.: *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*, Praha 1997.
- LÁŠEK, J. B.: *Osvícenství, toleranční patent a katolický reformismus*, ThR 52 (1981), 1–6.
- LÁŠEK, J. B.: *Slavista Josef Dobrovský (1753–1829) a jeho názor na slovanskou bohoslužbu v Čechách v době jejich christianizace*, ThR 59 (1988), 143–148.
- Lebensbilder zur Geschichte der Böhmischen Länder II*. Hrsg. von K. Bosl, München – Wien 1976.
- LEGIS-GLÜCKSELIG, G. T.: *Biographie des Abbé J. Dobrowsky*, Prag – Leitmeritz – Teplitz 1837.
- LEMBERG, E.: *Grundlagen des nationalen Erwachens in Böhmen. Geistesgeschichtliche Studie am Lebensgang Josef Meinerts (1773–1844)*, Reichenberg 1932.
- Literatura česká devatenáctého století I. Od Josefa Dobrovského k Jungmannově škole básnické*, Praha 1902.
- LOCHMAN, J. M.: *Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky*, Praha 1952.
- LOCHMAN, J. M.: *Křesťanský humanismus Josefa Dobrovského*, Křesťanská revue 20 (1953), 225–234.
- LOCHMAN, J. M.: *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský. Bolzano. Kollár. Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964.
- LUDVÍKOVSKÝ, J.: *Dobrovského klasická humanita*, Bratislava 1933.
- LUDVÍKOVSKÝ, J.: *Dobrovský a Komenský*, Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského 15 (1940), 16–28.
- MACŮREK, J.: *Dobrovského pojetí českých dějin a stanovisko k našemu historickému vývoji*, Slavia 23 (1954), 164–190.

- MACHOVEC, M.: *Filosofický význam díla Josefa Dobrovského*, in: *Josef Dobrovský 1753–1953. Sborník studií k dvoustému výročí narození*, Praha 1953, 46–86.
- MACHOVEC, M.: *Josef Dobrovský*, Praha 1964.
- MAREK, P.: *A Discussion on Celibacy in the History of the Catholic Modernist Movement (1900–1908)*, in: *Živý odkaz modernismu*. Vyd. Z. Kučera – J. Kořalka – J. B. Lášek, Brno 2002, 109–118.
- MAREK, P.: *Josef Dobrovský a problematika celibátu v historii Katolické moderny*, in: *Studia moravica I*, Olomouc 2004, 345–351.
- MASARYK, T. G.: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, 7. vyd., Praha 1969.
- MASARYK, T. G.: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha 1923.
- MASARYK, T. G.: *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, 23. vyd., Praha 1938.
- MEJDŘICKÁ, K.: *Čechy a francouzská revoluce*, Praha 1959.
- MENČÍK, F.: *Censura v Čechách a na Moravě*, VKČSN (tř. filos. – hist. – jazykozpytná), roč. 1888, Praha 1889, 85–136.
- MILLAUER, M.: *Geschichte der Theologischen Fakultät an der k. k. Karl-Ferdinandschen Prager Universität IV*, Prag 1828 (rkp. v NA Praha, f.: ČG–P 1826–1835, inv. č. 2758, sign. 96/34, kart. 8601).
- MÜLLER, W.: *Johann Leopold von Hay. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der josephinischen Kirchenpolitik*, Wien 1892.
- MYSLIVEČEK, Z.: *Duševní choroba Josefa Dobrovského*, Bratislava 3 (1929), 825–835.
- NEŠPOR, Z. R.: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.
- NEUMANN, A.: *O pomník Josefa Dobrovského. Šest dopisů*, Hlídka 36 (1919), 17–21, 81–84.
- NEUMANN, A.: *Ke kněžskému smýšlení Dobrovského v Olomouci*, Časopis vlasteneckého spolku musejního v Olomouci 49 (1936), 80–81.
- The New Cambridge Modern History IX. War and Peace in an Age of Upheaval 1793–1830*. Ed. by C. W. Crawley, Cambridge 1965.
- NOHA, M.: *Pobyt a smrt Dobrovského v Brně*, in: *Dobrovský a Brno*. Red. F. Wollman – E. Dostál, Brno 1929, 7–12.

- NOVÁK, A.: *Josef Dobrovský*, Praha 1928.
- NOVÁK, A.: *Dobrovský a Jungmann*, in: *Tvůrcové dějin IV/1*. Red. K. Stloukal, Praha 1936, 142–153.
- O'BRIEN, C. H.: *Jansenists and Enlightenment. The Attitude of 'Nouvelles Ecclésiastiques' toward Josephinist Religious Toleration*, *Theologische Zeitschrift* 33 (1977), 393–407.
- PALACKÝ, F.: *Würdigung der alten böhmischen Geschichtschreiber*, Prag 1830.
- PALACKÝ, F.: *Joseph Dobrovský's Leben und gelehrtes Wirken*, Prag 1833.
- PÁTA, J.: *Josef Dobrovský a Lužice*, Praha 1929.
- PAUL, K.: *P. J. Šafařík a Josef Dobrovský*, *ČNM* 103 (1929), 51–63.
- PEKAŘ, J.: *Masarykova česká filosofie*, Praha 1912.
- PELZEL, F. M.: *Böhmische, mährische und schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten*, Prag 1786.
- PETRÁŇ, J.: *Nástin dějin filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze (do roku 1948)*, Praha 1983.
- PFAUCH, W. – RÖDER, R.: *C. G. Salzmann-Bibliographie*, Weimar 1981.
- PLESKOT, J.: *Osvícený biskup Jan Leopold Hay – církevní a náboženský reformátor?*, Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity – Historie 3 (1995), 135–141.
- PLONGERON, B.: *Was ist katholische Aufklärung?*, in: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. Hrsg. von E. Kovács, München 1979, 11–56.
- PLONGERON, B.: *Zrození republikánského křesťanství*, Brno 2000.
- PRAŽÁK, A.: *Dobrovský v dopisech hr. Eugenu Czerninovi*, Bratislava 3 (1929), 856–867.
- PRAŽÁK, A.: *České obrození*, Praha 1948.
- PRAŽÁK, R.: *Josef Dobrovský als Hungarist und Finno-Ungarist*, Brno 1967.
- PRAŽÁK, R.: *Dobrovský a Kazinczy (K typologii českého a maďarského kulturně politického a literárního vývoje na přelomu 18. a 19. století)*, SPFFBU (řada D) 17/18 (1971), 45–60.
- PRAŽÁK, R.: *K světonázorovému profilu Josefa Dobrovského*, in: *K 150. výročí úmrtí Josefa Dobrovského*. Red. M. Kopecký, Brno 1980, 7–28.
- REDWOOD, J.: *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England 1660–1750*, London 1976.

- REVENTLOW, H. Graf: *Wurzeln der modernen Bibelkritik*, in: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Hrsg. von H. Graf Reventlow – W. Sparn – J. Woodbridge, Wiesbaden 1988, 47–63.
- RÖD, W.: *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, Praha 2004.
- Routledge History of Philosophy* V. Ed. S. Brown, London – New York 1996.
- ROYT, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999.
- RYBA, B.: *Josef Dobrovský jako textový kritik*, in: *Josef Dobrovský 1753–1953. Sborník studií k dvoustému výročí*, Praha 1953, 197–226.
- ŘEZNÍČEK, V.: *Jos. Dobrovský a V. Stach*, ČNM 80 (1906), 472–474.
- ŘEZNÍČEK, V.: *Jan Leopold Hay. Vypsání jeho života a působení*, Praha 1920.
- SAMSOUR, J.: *K dějinám generálních seminářův*, Hlídky 34 (1917), 408–412, 453–460, 521–532, 601–613, 667–680, 729–743.
- SASHEGYI, O.: *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II. Beitrag zur Kulturgeschichte der Habsburgischen Länder*, Budapest 1958.
- SEGERT, S.: *Das hebraistische Werk von Joseph Dobrovský*, Archiv orientální 28 (1960), 72–90.
- SEGERT, S.: *Hebraistický odkaz Josefa Dobrovského*, in: *Josef Dobrovský. Fundator studiorum slavlicorum*. Vyd. V. Vavřínek – H. Gladková – K. Skwarska, Praha 2004, 305–308.
- SCHÄFER, P.: *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974.
- SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2004.
- SCHAMSCHULA, W.: *Die Anfänge der tschechischen Erneuerung und das deutsche Geistesleben (1740–1800)*, München 1973.
- SLAVÍK, B.: *Od Dobnera k Dobrovskému*, Praha 1975.
- SNĚGIREV, I.: *Iosif Dobrovskij*, 2. vyd., Kazaň 1884.
- Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Vyd. M. Havelka, Praha 1995.
- SPRINGER, J.: *K dějinám státní vědecké knihovny v Olomouci*, Olomouc 1966.
- SPRINGER, J.: *Josef Dobrovský a Olomouc*, Sborník Vlastivědné společnosti muzejní v Olomouci 1972, 125–128.
- Sudetendeutsche Lebensbilder II–III*. Hrsg. von E. Gierach, Reichenberg 1930–1934.
- SVOBODOVÁ, Z.: *Dobrovský a německá filologie*, Praha 1955.



- ŠIMEČEK, Z.: *František Martin Pelcl – české dějiny a česká společnost*, in: *František Martin Pelcl. První profesor české řeči a literatury na pražské univerzitě*, Rychnov nad Kněžnou 1993, 23–38.
- ŠMERDA, M.: *Josef Dobrovský v politickém životě Moravy v 90. letech XVIII. století*, ČMM 90 (1971), 94–102.
- ŠULC, S.: *Josef Dobrovský. Modrý abbé*, Brno 1929.
- ŠULC, S.: *Josef Dobrovský, kněz*, Lidové noviny 5. I. 1930, 5.
- TÁBORSKÝ, J.: *Joachim Cron, O. Cist. (1751–1826) ve světle svých spisů*, ThR 75 (2004), 405–419.
- TÁBORSKÝ, J.: *Dobrovského „Řeč o zmrtyvýchvstání Páně“*, ThR 76 (2005), 204–208.
- TEICH, M.: *Bohemia: From Darkness into Light*, in: *The Enlightenment in National Context*. Eds. R. Porter – M. Teich, Cambridge 1981, 141–163.
- Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Hrsg. von H. Zschokke, Wien – Leipzig 1894.
- TVRDÝ, J.: *Vztahy Dobrovského k filosofii*, Bratislava 4 (1930), 276–295.
- VAJS, J.: *Dobrovský a biblická kritika*, in: *Josef Dobrovský 1753–1929. Sborník statí k stému výročí smrti Josefa Dobrovského*. Red. J. Horák – M. Murko – M. Weingart, Praha 1929, 358–370.
- VALJAVEC, F.: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien – München 1961.
- VANÁČEK, M.: *Obdivovatelé Velké francouzské revoluce mezi kněžstvem na Znojemsku*, Vlastivědný věstník moravský 13 (1958), 232–236.
- VENTURI, F.: *Church and Reform in Enlightenment Italy: The Sixties of the Eighteenth Century*, Journal of Modern History 48 (1976), 215–232.
- VEVERKOVÁ, K.: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, Brno 2004.
- VLČEK, J.: *Dějiny české literatury II/1*, Praha 1898.
- VLNAS, V.: *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.
- VOLF, J. – VOLF, M. B.: *Příspěvky k životu a dílu Josefa Dobrovského I–II*, Praha 1934–1935.
- VOLF, J.: *Dobrovskýs „Vorlesungen über das Praktischen in der christlichen Religion“*, Prager Presse. 26. Juli 1936, 10.

- WANDRUSZKA, A.: *Zur Religiosität Joseph II.*, in: *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen.* Hrsg. von P. F. Barton, Wien 1981, 101–108.
- WANGERMAN, E.: *Reform Catholicism and Political Radicalism in the Austrian Enlightenment*, in: *The Enlightenment in National Context.* Eds. R. Porter – M. Teich, Cambridge 1981, 127–140.
- WARD, W. R.: *Late Jansenism and the Habsburgs*, in: *Religion and Politics in Enlightenment Europe.* Eds. J. E. Bradley – D. K. Van Kley, Notre Dame 2001, 154–186.
- WEINGART, M.: *Slovanská vzájemnost. Úvahy o jejích základech a osudech*, Bratislava 1926.
- WERNER, K.: *Geschichte der katholischen Theologie*, München 1866.
- WINTER, E.: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1933.
- WINTER, E.: *Neues über Dobrowsky. Nach unbekanntem Briefen an und von Dobrowsky*, Böhmen und Mähren 2 (1941), 160–161.
- WINTER, E.: *Der Jansenismus in Böhmen und Mähren und seine Bedeutung für die geistige Entwicklung Österreich-Ungarns*, Südostforschungen 7 (1942), 440–455.
- WINTER, E.: *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848*, Brün – München – Wien 1943.
- WINTER, E.: *J. Dobrovský und das Domstift von St. Peter in Bautzen*, Zeitschrift für Slawistik 1 (1956), 152–160.
- WINTER, E.: *Romantismus, Restauration und früh Liberalismus in österreichischen Vormärz*, Wien 1968.
- WINTER, E.: *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Wien 1971.
- WINTER, E.: *Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten* (unter Mitarbeit von G. Mühlpfordt), Berlin 1979.
- WIRTZ, M.: *Josef Dobrovský und die Literatur. Frühe bohemistische Forschung zwischen Wissenschaft und nationalem Auftrag*, Dresden – München 1999.
- WOODBIDGE, J. D.: *German Responses to the Biblical Critic Richard Simon: from Leibniz to J. S. Semler*, in: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der*

*deutschen Aufklärung*. Hrsg. von H. Graf Reventlow – W. Sparn – J. Woodbridge, Wiesbaden 1988, 65–87.

ZELENÝ, V.: *Václav Stach*, „*starý veršovec*“, *Osvěta* 3 (1873), 482–504, 724–741, 841–853.

ZÖLNER, E.: *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus*, in: *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen*. Hrsg. von H. Reinalter, Frankfurt am Main 1993, 22–38.

## C) LEXIKA

*Allgemeine deutsche Biographie* I–LVI, Leipzig 1875–1912.

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* I–XXIV. Hrsg. von F. W. Bautz – T. Bautz, Hamm – Nordhausen 1990–2005.

BRANDL, M.: *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium* II, Salzburg 1978.

*Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce* I–. Red. V. Forst, Praha 1985–.

*Lexikon für Theologie und Kirche* I–XI. Hrsg. von W. Kasper, 3. Aufl., Freiburg – Basel – Rom – Wien 1993–2001.

*New Catholic Encyclopedia* I–XV. Ed. B. L. Marthaler, 2. ed., Detroit 2003.

*Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* I–VIII. Hrsg. von H. D. Betz et al., 4. Aufl., Tübingen 1998–2005.

*Slovník naučný* I–XI. Red. F. L. Rieger, Praha 1860–1874.

*Theologische Realenzyklopädie* I–XXXVI. Hrsg. von G. Krause – G. Müller, Berlin – New York 1977–2004.

WURZBACH, C. von: *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich* I–LX, Wien 1856–1891.

# SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

APA	Archiv pražského arcibiskupství
BL	J. DOBROVSKÝ: <i>Böhmische Litteratur auf das Jahr 1779</i> I–IV, Prag 1779
BML	J. DOBROVSKÝ: <i>Böhmische und Mährische Litteratur auf das Jahr 1780</i> I–III, Prag 1780–1784
BRANDL	V. BRANDL: <i>Život Josefa Dobrovského</i> , Brno 1883
ČČH	Český časopis historický
ČG – P	České gubernium – Publicum
ČMF	Časopis pro moderní filologii
ČMM	Časopis Matice moravské
ČNM	Časopis Národního musea (1923–1964); Časopis Musea Království českého (1855–1922)
ČsČH	Československý časopis historický
DB	V. A. FRANCEV (ed.): <i>Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Jiřího Samuele Bandtkeho z let 1810–1827</i> , Praha 1905
DC	F. M. BARTOŠ (ed.): <i>Dopisy Josefa Dobrovského s Janem Petrem Cerronim</i> , Praha 1948
DD	A. PATERA (ed.): <i>Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Fortunata Duricha z let 1778–1800</i> , Praha 1895
DH	J. VOLF – F. M. BARTOŠ (edd.): <i>Dopisy Josefa Dobrovského s Augustinem Helfertem</i> , Praha 1941
DK	V. JAGIĆ (ed.): <i>Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar (1808–1828)</i> , Berlin 1885
DKrč	J. VOLF – J. PÁTA (edd.): <i>Dopisy Dobrovského s B. A. Veršauerem a V. Krčmou. Z rodinných dopisů Josefa Dobrovského</i> , Praha 1937
DR	A. PATERA (ed.): <i>Vzájemné listy Josefa Dobrovského a J. Ribaye z let 1783–1810</i> , Praha 1913
HDThG	<i>Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte</i>
KNM	Knihovna Národního muzea
LA PNP	Literární archiv Památníku národního písemnictví
LF	Listy filologické

- LM J. DOBROVSKÝ: *Litterarisches Magazin von Böhmen und Mähren* I–III, Prag 1786–1787
- LOCHMAN J. M. LOCHMAN: *Duchovní odkaz obrození*, Praha 1964
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*
- MACHOVEC M. MACHOVEC: *Josef Dobrovský*, Praha 1964
- MVGDB Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen
- NA Národní archiv
- Přednášky* J. DOBROVSKÝ: *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*, Praha 1948
- ŘBB Řád benediktinů – Břevnov
- RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart*
- SPFFBU Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*
- VKČSN Věstník Královské české společnosti nauk
- WINTER E. WINTER: *Der Josefinismus und seine Geschichte*, Brünn – München – Wien 1943

# DER REFORMKATHOLIK JOSEF DOBROVSKÝ – ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit befaßt sich mit dem Religionsdenken des Begründers der Slawistik Josef Dobrovský (1753–1829). Die Aufmerksamkeit wird also nicht Dobrovskýs wissenschaftlichem Werk oder seiner Rolle in den Anfängen der tschechischen nationalen Wiedergeburt gewidmet; mir geht weder um Dobrovský als Wissenschaftler noch um Dobrovský als Nationalerwecker, sondern vor allem um Dobrovský als reformkatholischen Priester. Mein Zweck ist, seinen religiösen, bzw. religiös-philosophischen Ansichten zu zeigen und die Entwicklung seines Religionsdenkens sowie auch seine Rolle bei den josephinischen Kirchenreformen zu entwerfen.

Die Abhandlung ist in die sechs Kapiteln aufgeteilt. Nach *Einleitung*, die der Zweck der Doktorarbeit und die Lage der bisherigen Forschung skizziert, beschreibt die Kapitel *Geistige Milieu* die Atmosphäre, in welcher Dobrovskýs Kampf für das Zeitverhältnissen angemessene katholische Christentum vorgegangen ist. Auf Grund der Ergebnisse der neuesten Forschung wird hier die Entwicklung des europäischen Religionsdenkens im Zeitalter der Aufklärung dargestellt. Eine besondere Aufmerksamkeit widme ich dem britischen Deismus, der protestantischen Neologie, dem Jansenismus und den Schlüsselbegriffen der katholischen Aufklärung und des Josephinismus.

Die Kapitel *Gedenkenreifen* verfolgt Dobrovskýs Leben von Kindheit bis zur Beendigung der Theologiestudien und ersten literarischen Kämpfen für die katholische Aufklärung. Dobrovský hat in Jahren 1763–1767 auf das Gymnasium der Augustiner in Deutschbrod (heute Havlíčkův

Brod) und dann (1767–1769) in Klattau bei Jesuiten studiert. Philosophische Studien absolvierte er an der Karl-Ferdinandschen Universität zu Prag, wo er vor allem von dem Aufklärer Karl Heinrich Seibt und fortschrittlichen Naturwissenschaftler Joseph Stepling SJ beeinflusst wurde. Durch ihre Vermittlung hat er die Gedanken der europäischen Aufklärung kennengelernt. Ein Jahr hörte Dobrovský Kirchengeschichte und dann trat ins Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Brün ein. Nach der Aufhebung des Ordens beendigte er seine Studien an der theologischen Fakultät (1773–1777), die indessen durch den Prälat Franz Stephan Rautenstrauch OSB im Geist der Aufklärung reformiert wurde. Schon damals war er für die Orientalistik und kritische Bibelwissenschaft sehr eingenommen; seine indirekte Lehrer in diesem Fach waren Protestanten J. D. Michaelis und J. A. Ernesti. In derselben Zeit geben seine erste Publikationen heraus, die durch ihre Kritik der Kirchentradition die Feindschaft der kirchlichen Hierarchie hervorrufen. Zugleich lebt Dobrovský den Kampf um seinen Glaube durch; er stellt selbst die Grundlagen des Christentums in Zweifel und lehnt die Priesterweihe ab. Er wird bald als vorzüglicher Wissenschaftler, aber auch als Aufklärer und „Kätzer“ berühmt.

Vierte Kapitel, *Tempora Josephi*, befaßt sich mit Dobrovskýs Religionsstellungen unter der selbstständigen Regierung Kaiser Josephs II. (1780–1790). Nachdruck wird auf seine publizistische Tätigkeit, auf seinen Weg zur Priesterwürde und vor allem auf seine Wirkung im Generalseminar (1787–1790) zu Olmütz gelegt. Die Analyse seiner Zeitschriften (*Böhmische Litteratur auf das Jahr 1779*, 1779; *Böhmische und Mährische Litteratur auf das Jahr 1780*, 1780–1784; *Litterarisches Magazin von Böhmen und Mähren*, 1786–1787), Briefwechsels mit Augustin Helfert, anonymen (*Prüfung der Gedanken über die Feldwirthschaften der Landgeistlichen*, 1781), wie auch unterzeichneten Arbeiten und Texten für Seminaristen zeigt ihn als entschiedenen Verfechter der Aufklärung, der sich nur mühsam mit dem Widerspruch zwischen den Forderungen der kritischen Vernunft und dem

nachtridentinischen Katholizismus ausgleicht. Er besteht auf seinem Katholizismus und nimmt an dem Leben seiner Kirche teil (seit 1786 als Priester); andererseits aber kritisiert ihre Praxis und manchmal sogar ihre Dogmen. Dobrovský sehnt nach der Religion, die verständig, einfach und praktisch wäre, und glaubt, daß der Katholizismus in seinem wahren Wesen eine solche Religion ist.

Die Kapitel *Zwischen Restauration und Romantismus* zeigt die zweite Hälfte Dobrovskýs Geisteslebens; sie konzentriert sich auf allmähliche Verwandlung seines Religionsdenkens und Religionserlebens unter dem Einfluß der geänderten politischen Verhältnisse (Antritt der Reaktion unter dem Kaiser Franz I.), wie auch der Geisteskrankheit, die bei ihm am Anfang der neunzigten Jahren ausgebrochen ist. In dieser Zeit kommt Dobrovský zu der katholischen Tradition näher und immer öfter äußert seine Gefühle. Trotz dieser Verwandlungen bleibt er jedoch in einigen Rücksichten ein typischer Vertreter der Aufklärung – rational, nüchtern und kritisch. In dem Streit um die „Handschriften“ tritt Dobrovský gegen die romantischen Tendenzen in der Gesellschaft auf; und in dem sogenannten „Bolzanoprozeß“ (1819) steht er dem angeklagten Mathematiker zur Seite und kämpft für die Sache der katholischen Aufklärung.

Die Arbeit ist bisher umfangreichsten Versuch, dieses Thema zu bearbeiten. Sie zeigt Josef Dobrovský als Geistlichen, der an den Staatsreformen der achtzigten Jahren des 18. Jahrhunderts interessiert war und in mancher Hinsicht blieb er den aufklärerischen Grundsätzen treu bis zum Tode. Von den neunzigten Jahren erscheinen aber in seinem geistigen Leben neue Motiven; er schließt sich fester der katholischen Tradition an und nebst der Vernunft kommt bei ihm das Gefühl immer stärker zur Geltung. Eigentlicher Beitrag der Doktorarbeit liegt eben im Erfassen dieser geistigen Bewegung, die im weiteren Kontext eingesetzt ist. Außerdem bringt die Arbeit auch einige neue Erkenntnisse: es geht vor allem um die Erkennung des starken Einflußes von Augustin Zippe auf Dobrovskýs *Vorlesungen über das Praktischen in der christlichen Religion*. Ich beweise,



daß der Text der *Vorlesungen* im Grunde die Kompilation aus Zippes Schriften ist. Von der Mehrzahl der übernommenen Passagen haben die Herausgeber der Edition nicht gewußt. Erstmals werden auch andere handschriftliche Arbeiten aus dem Generalseminar gründlich analysiert. Die Korrespondenz zwischen Dobrovský und dem Kreis der Priester in Bautzen ist zwar schon lange bekannt, aber bis heute wurde nicht gehörig bewertet. Sie zeigt Dobrovský in den radikalen Zweifeln der Jugend, vor denen selbst die Grundlagen des Glaubens unsicher sind. Neue Anlässe bringt die Arbeit auch in der Frage Dobrovskýs Priesterweihe; es ist offenbar, daß seine Ungefälligkeit sich weihen lassen, nicht nur durch äußere Umstände (die Ungunst der Hierarchie), sondern vor allem durch seine aufklärerische Stellung und eigene Zweifeln bedingt war. Diese wichtige Tatsachen setzen Dobrovský als katholischen Geistlichen ins neue Licht.

# JMENNÝ REJSTŘÍK

Rejstřík registruje všechna jména z vlastního textu i poznámkového aparátu. Neobsahuje jméno Dobrovského a nevztahuje se na shrnutí a bibliografii. Vyskytuje-li se jméno pouze v poznámce pod čarou, je tato skutečnost naznačena kurzívou.

Podoby jmen v 18. století nejsou ustáleny; kolísají v závislosti na jazykovém kontextu i dalších okolnostech. S výjimkou vžitých tvarů (Josef Dobrovský, František M. Pelcl) bylo by zřejmě nejlepší dávat přednost formám, které jsou doložitelné z pramenů. I v nich však většinou existuje větší či menší počet variant (Pitroff – Pittroff, Gottfried – Godfried, Aegidius – Jiljí), takže vposledku záleží na volbě autora.

- |  |  |
|--|--|
| Abbt, Thomas 112, 113                          | Balbín, Bohuslav Alois 58  |
| Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund 11          | Bandtke, Jiří Samuel 18, 44, 47, 52, 142, 154  |
| Agrippa von Nettesheim, Heinrich Kornelius 138 | Bartholotti, Johann Nepomuk 29, 35–36  |
| d'Alembert, Jean Le Rond 29                    | Bartoš, František Michálek 6, 7, 22, 54, 58, 84, 88, 91, 95, 96, 97, 118, 130, 138, 139, 145, 149, 155 |
| Aner, Karl 18                                  | Basedow Johann Bernard 81  |
| Angelus, Arnold 142                            | Basulko, Petr 101  |
| Anton, Karl Gottlob von 122                    | Bařha, František 9   |
| Aristoteles 42                                 | Baumgarten, Siegmund Jacob 21  |
| Astruc, Jean 94                                | Bayle, Pierre 38   |
| Audicz, Helmut 57                              | Beck, Gottfried 46, 49, 50   |
| sv. Augustin 15, 28, 46, 51, 91                | Becker, Carl Lotus 15, 40  |
| Auty, Robert 58                                | Bedřich II. 32   |
| Azzoni Dominik 46                              | Beethoven, Ludwig van 129  |
| Azzoni, František 47                           | Bělina, Pavel 32, 34, 42, 57, 69, 112  |
| Bahrtdt, Karl Friedrich 22, 94, 132, 160       |  |

- Beránek, Karel 46
- Berengar z Toursu 132
- Bergmann, Josef 46
- Bernard, Paul P. 68
- Berti, Giovanni Lorenzo 49
- Bertieri, Joseph 161
- Beutel, Albrecht 18
- Bílovní, Bohumír Hynek 142
- Bílý, František 147, 149
- Black, Jeremy 37
- Blanning, Timothy Charles William 17, 161
- Blarer, Melchior 27, 83, 104
- Blau, Felix Anton 32
- Böhm, Bernard 102
- Böhm, Jakub 137
- Boll, Antonín 39
- Bolzano, Bernard 35, 71, 128, 141, 142, 145, 150, 153, 163
- Born, Ignaz von 62
- Bossuet, Jacques Bénigne 20, 31
- Botzko, Daniel 81
- Brandl, Manfred 35, 130
- Brandl, Vincenc 5, 43, 56, 57, 59, 62, 74, 79, 81, 97, 98, 100, 101, 124, 133, 134, 137, 146
- Buček, Josef Ignác 42, 43
- Cagliostro, Alessandro hr. (Giuseppe Balsamo) 162
- Carl, Kaspar 102
- Cerroni, Jan Petr Maria 58, 73, 103, 136, 142, 146
- Ciafardone, Raffaele 17
- Cicero 39, 58
- Cinek, František 70, 102, 108
- Coelebs, literární postava 115–116
- Colloredo-Waldsee, Anton Theodor hr. 104
- Cottret, Monique 26
- Cron, Joachim Anton 35
- Čáda, František 148
- Čapek, Jan Blahoslav 153
- Čechurová, Jana 56
- Čelakovský, František Ladislav 147, 149
- Čermák, František 41
- Čermák, Jakub 137
- Čermák, Vratislav 42
- Černín, Karel Eugen hr. 141, 144, 145, 146
- Černínové, hrabata 145
- Černý, Jiří 7, 108
- Čížek, Karel 49
- Čornejová, Ivana 42, 43, 46
- Dacier, André 138
- Dalberg, Karl Theodor von 24
- Damm, Christian Thobias 64
- Daneš, František 7, 40
- Daniel, prorok 135
- Dante Alighieri 148
- Demuth, František 46, 47
- Denis, Ernest 128, 156
- Denis, Johann Nepomuk Cosmas Michael 58
- Denzinger, Heinrich 63, 154
- Descartes, René 38, 39, 159
- Diderot, Denis 159
- Diesbach, Johann 46
- Dlabač, Jan Bohumír 98
- Dobner, Felix Job (P. Gelasius a S. Catharina) 84–85, 86
- Döderlein, Johann Christoph 22, 92
- Dolanský, Julius 48, 88, 142, 156
- Domečka, Ludvík 5, 98
- Dornik, Michael 84
- Dorsch, Anton Joseph 32
- Drábek, Jan 109, 112, 122
- Duns Scotus, Jan 51, 160
- Durych, Václav Fortunat 8, 45, 53, 98, 100, 135, 136, 139, 140
- Dvořák, Daniel 72, 89
- Dvořák, Eustach 49
- Dýmál, Leopold 151, 156

- Ernesti, Johann August 21, 53, 64  
 Espen, Zeger Bernhard van 63  
 sv. Eustach 80
- Falk viz Fulk  
 Febronius, Justus (Johann Nikolaus von Hontheim) 131  
 Fechtnerová, Anna 42, 46  
 Ferdinand II. 81  
 Fesl, Josef Michael 144  
 Fiala, Jan 61, 155  
 Fiala, Zdeněk 84  
 Fichte, Johann Gottlieb 44  
 Fischer, Christoph 50, 53, 94  
 Fischer, Josef Ludvík 55, 58  
 Flajšhans, Václav 6, 58, 88, 115, 116, 134, 154, 156  
 Fleischer, kněz 81  
 Fleury, Claude 63  
 Fontanini, Giusto 59  
 Francev, Vladimír Andrejevič 118, 130  
 Frankl, Theodor 42, 52–53  
 František I. 10, 127–128, 143  
 Frida, Jeroným 43, 49, 53, 90  
 Friedrich viz Bedřich  
 Frint, Jakob 150  
 Fulk, Mikławš 63
- Gamophilus, literární postava 115–116  
 Garampi, Giuseppe 117  
 Gassner, Johann Joseph 131, 162  
 Gay, Peter 29  
 Gazzaniga, Pietro Maria 157, 161  
 Gelasius a S. Eleonora 41  
 Genovesi, Antonio 31  
 Giannone, Pietro 31  
 Gladková, Hana 4  
 Goethe, Johann Wolfgang von 141  
 Goeze, Johann Melchior 91  
 Grabmann, Martin 18  
 Gratzel, Godfried 46
- Griesbach, Johann Jakob 54  
 Grimm, Friedrich Melchior Freiherr von 17  
 Groot, Hugo de 133  
 Grund, Antonín 135  
 Günther, Anton 155
- Haffenecker, Kajetán 50  
 Hägglund, Bengt 18  
 Háj viz Hay  
 Hájek z Libočan, Václav 84  
 Hanka, Václav 145, 148  
 Hanke von Hankenstein, Johann Alois 122  
 Hanuš, Ignác Jan 5  
 Hanuš, Josef 6, 60, 75, 82, 85  
 Hanzal, Josef 70  
 Haubelt, Josef 57  
 Havlenová-Kühnová, T. 87  
 Hay, Jan Leopold ryt. 29, 70, 75, 85, 86, 90, 98, 101, 160  
 Hazard, Paul 12, 14, 16, 17, 21  
 Hegel, Eduard 23  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 129  
 Helfert, Augustin 7, 10, 13, 28, 40, 45, 54, 56, 57, 66, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 94, 95, 96, 98, 113, 118, 144, 160  
 Henke, Heinrich Phillip Konrad 133  
 Herben, Jan 6, 155  
 Herder, Johann Gottfried 139, 143  
 Hermann, K. G. 59  
 Hersche, Peter 26, 27, 33, 102  
 Hildesheimer, Françoise 26  
 Hinske, Norbert 25  
 Hlavačka, Milan 57  
 Hobbes, Thomas 159  
 Hodek, Josef 74  
 Hofman, Ladislav Karel 6, 56, 154, 156  
 Holbach, Paul Henri von 17, 159  
 Holinka, Rudolf 155  
 Horálek, Karel 154  
 Horatius 39, 141  
 Horkheimer, Max 11

- Hormayr-Hortenburg, Joseph Freiherr von  
59
- Hornig, Gottfried *18, 40*
- Horowitz, Irving Louis *22*
- Hostaš, Karel *145*
- Hrdlička, Tomáš *76, 89*
- Hrejsa, Ferdinand *153*
- Hzán z Harasova, František hr. *68*
- Hume, David *39, 159*
- Hünnerman, Peter *63, 154*
- Hurdálek, Josef František *35, 97, 100*
- Hus, Jan *105, 155, 156*
- Húska, Martin *105*
- Hýbl, Antonín *46*
- Chelčický, Petr *155*
- Cherbury, Edward Herbert of *20*
- Chládek, Jiljí *79*
- Chlumčanský z Přestavlk, Václav Leopold  
*142, 150*
- Chmel, Jakub *49, 54, 60*
- sv. Chrysostomus *61*
- Im Hof, Ulrich *13*
- Isenbiehl, Johann Lorenz *130*
- Jagić, Vatroslav *59*
- Jáchym z Fiore *138, 139, 155*
- Jakubec, Jan *5, 82, 88, 96, 154*
- sv. Jan, evangelista *95, 135*
- sv. Jan Cantius *143*
- Jan Jiskra z Brandýsa *155*
- sv. Jan Nepomucký *61, 84*
- Janta, Karel Vojtěch *122*
- Jeroným Pražský *105*
- Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm *22*
- Jeřábek, Dušan *7, 109, 155*
- Jesinger, A. *60*
- Ježíš Kristus *17, 31, 51, 64, 65, 80, 91, 93,*  
*107, 108, 111, 114, 118–120, 125, 132,*  
*135, 141, 158, 159*
- Jiránek, Jan *46*
- Jirásek, Alois *147*
- Jírovský, Jan *42*
- Joel, prorok *135*
- Johanides, Josef *57, 74, 96*
- John, Karel *42*
- Jordanes, kronikář *151*
- Josef II. *10, 27, 32, 33, 34, 67–69, 70, 71,*  
*79, 83, 98, 121, 124, 127, 129, 132, 158*
- Jungmann, Josef *163*
- Jungmann, Josef Josefovič *146, 149*
- Kadlec, Jaroslav *70*
- Kaiser z Kaisernu, Jan Ondřej *55*
- Kalista, Zdeněk *5*
- Kamarýt, Josef Vlastimil *149*
- Kaňák, Miloslav *6, 11, 39, 41, 42, 46, 47,*  
*53, 87, 88, 97, 105, 146, 156*
- Kant, Immanuel *14, 22, 29, 44, 113, 120,*  
*124–125, 132, 136, 137*
- Karel IV. *60*
- Kateřina II. *132*
- Kesselstatt, Františka de Paula hr. *146*
- Khun, Karl *159, 160*
- Kilank, Rudolf *63*
- Kindermann von Schulstein, Ferdinand *7,*  
*86, 144*
- Kischke, Horst *57*
- Klement XIII. (Carlo Rezzonico) *31*
- Klement XIV. (Giovanni A. Ganganelli) *48*
- Klueping, Harm *24, 25, 32, 97*
- Klүpfel, Engelbert *160, 161*
- Kočí, Josef *7, 44, 88, 149*
- Kodeš, Josef *97, 100*
- Köhler, Oskar *18*
- Kochem, Martin von *80*
- Komárek, Miroslav *149*
- Komenský, Jan Amos *155*
- Koniáš, Antonín *48, 142*
- Kopitar, Jernej (Bartoloměj) *47, 71, 141,*  
*144, 150*

- Köppen, Petr Ivanovič 149
- Korber, Norbert Gregor 83
- Kosík, Karel 156
- Kovács, Elisabeth 24, 33, 34
- Králík, Oldřich 85, 122
- Kramerus, Matěj Václav 163
- Kraus, Arnošt 154
- Krbec, Miloslav 60, 79, 84, 104, 122
- Krčma, Václav 117, 120, 133, 136, 144
- Kressel von Qualtenberg, Franz Karl 48
- Krombholz, Anton 163
- Kryštůfek, František Xaver 70
- Křivský, Pavel 9, 43, 93, 97, 98, 99, 101, 104, 141, 145, 146, 154
- Kunstmann, Heinrich 53
- Kuča, Augustin 122
- Kutnar, František 85, 154
- Kyas, Vladimír 54
- La Condamine, Charles Marie de 17
- La Mettrie, Julien Offray de 17
- La Mothe Le Vayer, François de 20
- Lamennais, Félicité Robert de 122
- Lang, Josef 137
- Lášek, Jan Blahoslav 11, 12, 109, 147
- Lauber, Joseph 102
- Lauer, Rosemary Zita 18
- Lavater, Johann Kaspar 91, 93
- Lažanský, Prokop hr. 57, 100
- Le Comte, Louis 20
- Legis-Glückselig, Gustav Thormund 44
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 21, 30, 38
- Leiske, Miroslav 84
- Lemberg, Eugen 43, 123, 136, 137
- Leopold II. 32, 126
- Lessing, Gotthold Ephraim 17, 18, 22–23, 38, 65, 132, 138
- Lihnie, Gotthard 80
- Lock viz Lok
- Locke, John 39, 40
- Lochman, Jan Milič 6, 18, 39, 45, 48, 85, 88, 90, 109, 112, 121, 156
- Lok, Franc Jurij 63, 101, 141
- Loquis viz Húska
- Ludewig, Johann Peter von 59
- Ludvíkovský, Jaroslav 6, 39, 138, 154, 155, 156
- Luňáček, Leonard Felix 79
- Luther, Martin 64
- Maaß, Ferdinand 33, 68
- Macartney, Carlile Aylmer 128
- Macůrek, Josef 154
- Machovec, Milan 6, 7, 39–40, 48, 57, 129, 156, 161
- sv. Marek, evangelista 59–60
- Marek, Antonín 146, 149
- Marek, Jaroslav 85
- Marek, Pavel 87
- P. Marie 50, 80
- Marie Terezie 32, 33, 40, 67–68, 72, 74, 78, 128, 158
- Marquisio, Christian 49
- Masaryk, Tomáš Garrigue 6, 56, 155
- Mayer, Jan 61
- Mayer, Václav Josef 98
- McNaughton, David 113
- Meiners, Christoph 138
- Meinert, Josef Georg 123, 137
- Meissner, August Gottlieb 161
- Mejdřická, Květa 160
- Menčík, Ferdinand 128
- Mende, Samuel 50
- Merkle, Sebastian 23
- sv. Metoděj 147
- Metternich, Klemens Wenzel Nepomuk Lothar kn. 128
- Migazzi, Christoph Anton hr. 152
- Michaelis, Christian Benedikt 21
- Michaelis, Johann David 53, 54, 57
- Michálková, Věra 122

- Milíč z Kroměříže 155
- Millauer, Maxmillian Xaver 50
- Mnich, T. 122
- Monse, Josef Vratislav von 56, 78, 83
- Montesquie, Charles Louis de Secondat 137
- Mosheim, Johann Lorenz von 64
- Müller, Ignaz 27
- Müller, Wilibald 98
- Muratori, Lodovico Antonio 23, 27, 30–31, 39, 56, 61, 63, 85
- Myslivoček, Zdeněk 133, 134
- Napoleon Bonaparte 155
- Napp, Cyril 151
- Nešpor, Bernard 137
- Nešpor, Zdeněk R. 18, 37, 102
- Neumann, Augustin Alois 123, 151
- Newton, Isaac 39, 132
- Noailles, Louis Antoine de 83
- Noha, Miloš 151
- Nonnote, Claude François 86
- Nostic-Rieneck, František Antonín hr. 54, 75
- Nostic-Rieneck, Bedřich hr. 134
- Nosticová, Alžběta hr. (roz. Krakovská) 90
- Nosticové z Rienecku, hrabata 55, 96, 101, 122
- Nováček, Vojtěch Jaromír 150
- Novák, Arne 6, 38, 58, 148, 154
- O'Brien, Charles Harold 29
- Opitz, Joseph Ferdinand 98
- Otruba, Mojmír 4
- Outler, Albert Cook 18
- Ovidius 39
- Pacák, Tadeáš 143
- Palacký, František 44, 45, 47, 48, 53, 59, 75, 97, 149, 150
- Pařízek, Aleč Vincenc 72
- Pascal, Blaise 108, 155
- Páta, Josef 143
- Paul, Karel 148
- sv. Pavel 108, 109
- Pavlíková, Marie 42
- Peithner, Jan Tadeáš Antonín 42, 43
- Pekař, Josef 6, 56, 154
- Pelcl, František Martin 34, 52, 57, 60, 72–74, 76, 96, 101
- Pestalozzi, Johann Heinrich 144
- sv. Petr, apoštol 80
- Petráň, Josef 43
- Petrarca, Francesco 148
- Petsch, Joseph Franz 83
- Pfauch, Wolfgang 110
- Pilati, Antonio 32
- Pittroff, Franz Christian 50, 54–55, 78
- Pius VI. (Giovanni Angelo Braschi) 68
- Plánek, Jan Vlastislav 147
- Pleskot, Jaroslav 98
- Plongeron, Bernard 18, 24, 26
- Pohl, Joseph 47
- Polák, Apolinář 6, 39, 50
- Polášek, František 103–104, 122, 146
- Pražák, Albert 6, 144
- Pražák, Richard 7, 15, 112, 137
- Procházka, František Faustin 61, 79–80, 82
- Procházka, Jiří 161
- Příhonský, František 145
- Příchovský z Příchovic, Antonín Petr hr. 49, 55, 59, 72–75, 76, 89, 90
- Pulkava z Radenína, Přibík 151
- Purkyně, Jan Evangelista 146
- Pythagoras 138, 144
- Quesnel, Pierre 26
- Raupp, Werner 93
- Rautenstrauch, Franz Stephan 35, 48, 49, 50–51, 53, 58, 60, 69, 72, 75, 78, 106
- Raynal, Guillaume Thomas François 152
- Redwood, John 16
- Reidinger, Johann Gualbert 61

- Reimarus, Hermann Samuel 17, 20, 22, 65,  
94
- Reinhardt, Rudolf 18
- Reventlow, Henning Graf 52
- Ribay, Jiří 45, 103, 122, 130
- Riegger, Joseph Anton von 79, 81, 130
- Rirenschopf, Jan 41
- Robek, Hilarius 46, 50
- Röd, Wolfgang 113
- Röder, Reinhardt 110
- Rosenthal, generální vikář 104
- Rösel, Hubert 156
- Rousseau, Jean Jacques 39, 137, 159, 160
- Royt, Jan 31
- Růžička, Franz 27
- Ryba, Bohumil 54, 59
- Rybička, Antonín 104
- Řehoř VII. (Hildebrand) 115
- Řezníček, Václav 88, 98, 102
- Sagner, Kaspar 39
- Sailer, Johann Michael 23
- Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy 39
- Salm, František Hugo hr. 151
- Salzmann, Christian Gotthilf 81, 109, 110,  
112
- Samsour, Josef 69
- Sandrich, Eliáš (P. Athanasius a S. Josepho)  
84
- Sashegyi, Oskar 36
- Säthler, Kandid 49
- Sauer viz Žur
- Segert, Stanislav 53
- Seibt, Karl Heinrich 27, 35, 38, 39, 42, 43,  
48, 63, 159
- Seiler, Georg Friedrich 72, 91
- Semler, Johann Salomo 22, 52, 92, 93–94,  
132, 160
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of  
108, 111, 112
- Schäfer, Philipp 32
- Schamschula, Walter 53, 58
- Schell, Herman 155
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 44
- Schindler, Josef 46
- Schleichert, Bonifác 49, 50
- Schlözer, August Ludwig von 53
- Schmalfuss, Cosmas 55, 130–132, 161
- Schmid, Christoph von 23
- Schmidt, Ambrož 50
- Schmidt, Johann Baptist 49, 90
- Schmidt, Martin 18
- Schneidenbach, Bonifatius 63
- Schneider, Eulogius 32
- Schönfeld, Franz Expedit von 84
- Schoof, Ted 24
- Schulz, Johann Heinrich 95
- Schwarz, Hans 63
- Schweiberer, Johann Matheus 75
- Simon, Jordan 50, 159
- Simon, Richard 51
- Slavíček, Václav 41
- Slavík, Bedřich 84, 85, 88, 109
- Sněgirev, Ivan 79
- Socinus, Faustus 19
- Sokrates 108
- Spalding, Johann Joachim 22
- Sparn, Walter 125
- Sperber, Julius 138
- Spiegel, Franz Wilhelm von 24
- Spinoza, Baruch 159
- Springer, Jan 122
- Stach, Václav 93, 94, 99, 102–103, 104, 116,  
124
- Starck, Johann August 94
- Stattler, Benedikt 160
- Steinbart, Gotthilf Samuel 28, 91–93, 108,  
109, 120
- Steinsberg, František Guolfinger von 82
- Stepling, Josef 39, 42, 43, 44, 46, 47, 55,  
142



- Stöber, Benedikt 60  
 Stock, Ambros Simon von 27, 49  
 Storchenau, Sigismund Maria Laurentius  
     von 160  
 Strachovský, František Xaver 46  
 Strnad, Antonín 142  
 Stuffer, Václav Urban 151  
 Stuke, Horst 14  
 Suárez, Francisco 46, 160  
 Svobodová, Zdeňka 53  
 Swieten, Gottfried van 101  
 Šafařík, Pavel Josef 149  
 Šimeček, Zdeněk 55, 74, 104  
 Šmerda, Milan 137, 157  
 Šmídek, Karel 56  
 Špaček, E. 105  
 Šulc, Stanislav 57, 87  
  
 Táborský, Josef 35, 118  
 Teich, Mikuláš 17  
 Tentscher, Ignác 46  
 de Terme, Jean 27  
 Tesánek, Jan 39, 42, 46, 142  
 Thám, Karel Ignác 163  
 Thám, Václav 163  
 Tindal, Matthew 21  
 Tirsch, Leopold 42, 46, 47, 49, 53  
 Toland, John 20  
 Töllner, Johann Gottlieb 22  
 sv. Tomáš Akvinský 46, 51, 160  
 Trzcinski, kanovník 154  
 Tvrdý, Josef 6, 38–39, 44, 139, 156  
 Tvrdý, generální vikář 59–60  
  
 Uecker, Thomas 131  
 Ugarte, Alois hr. 137  
 Ullmann, Franz 49, 53  
 Ungar, Karel Rafael 55, 58, 75, 78, 79  
  
 Václavík, Pavel 83  
 Vajs, Josef 54  
  
 Valjavec, Fritz 23, 24, 33  
 Vanáček, Michael 138  
 Vávra, Jaroslav 103  
 Venturi, Franco 32  
 Vergilius 39, 141  
 Verri, Pietro 31  
 Vetterle von Vildenbrunn, Jan 142  
 Veverková, Kamila 163  
 Věžník, František Xaver hr. 74  
 sv. Vincent z Lérins 86  
 Vlček, Jaroslav 5, 96  
 Vlnas, Vít 84, 85  
 Vodička, Felix 82  
 Voldřich von Ehrenfreund, Ferdinand  
     72–76, 89, 91  
 Volf, Josef 7, 41, 47, 56, 57, 72, 74, 75, 79,  
     80, 89, 105, 108, 109, 111, 113, 142  
 Volf, Miloš Bohuslav 41, 105  
 Volný, Jan 122, 137  
 Volný, Řehoř 151  
 Voltaire (François-Marie Arouet) 20, 86,  
     113, 137, 159, 160  
 Vorel, Kristián 81, 154  
 Votočková-Lauermannová, Olga 146, 149  
 Vraštil, Josef 105  
 Vrťátko, Antonín Jaroslav 148  
  
 Wagner, Fritz 18  
 Walser, Chrysostom 99  
 Wandruszka, Adam 67  
 Wangermann, Ernest 17  
 Ward, William Reginald 27  
 Weingart, Miloš 39  
 Weintritt, Vinzenz 71  
 Wenzel, František 100  
 Werkmeister, Benedikt Maria 32  
 Werner, Karl 18, 52  
 Wessenberg, Ignatz Heinrich Karl von 24  
 Wimmer, Celestin 99, 102  
 Winter, Eduard 7, 27, 30, 33, 35, 43, 49, 54,  
     60, 63, 68, 69, 70, 78, 86, 88, 90, 97,

- 102, 104, 109, 113, 117, 127, 128, 130, 142, 145, 150, 155*
- Wirtz, Markus 58
- Wittola, Marx Anton 27
- Woldřich viz Voldřich
- Wolff, Christian Freiherr von 21, 25, 29, 39, 160
- Woodbridge, John Dunning 52
- Worel viz Vorel
- Wünsch, Christian Ernst 95
- Wurzbach, Constant von 80
- Zabranský, Jan 122
- Zahořanský, Jan 42
- Zahradník, Vincenc 148
- Zatočil von Löwenburg, Johann 50
- Zeil, Wilhelm 63, 64, 89, 91, 101, 124, 141
- Zelený, Václav 104, 124
- Zeno von Tannhausen, František 42
- Ziegler, literární postava 147
- Zinnhobler, Rudolf 127
- Zippe, Augustin 9, 27, 35, 43, 70, 78, 86, 97, 98, 99, 101, 104, 109–113, 114, 119
- Zlobický, Josef Valentin 100, 133, 155
- Zöllner, Erich 33, 128
- Zschokke, Hermann 47, 48
- Žižka, Jan 105, 155
- Žur, Jakub 45, 63–66, 89, 91, 124

