



IVO CERMAN

ŠLECHTICKÁ  
KULTURA  
V 18. STOLETÍ

FILOZOFOVÉ, MYSTICI,  
POLITICI

## 1. *Nespokojenost s „katolickou vzdělaností“*

POTÉ, CO JSEM SE V PRVNÍ ČÁSTI KNIHY SOUSTŘEDIL na vyvrácení některých tradovaných představ o osvícenské šlechtě, pokusím se nyní předložit vlastní výklad o kultuře osvícenské šlechty. Jak jsem zdůraznil již v úvodu, šlechtu představuji v této knize jako aktivního účastníka evropského osvícenství. Ale položme si nejprve otázku, co vlastně osvícenství bylo a jak začalo. Katolická habsburská monarchie byla spíše kulturní periferií osvícenské Evropy, takže nepřekvapí, že osvícenství zde mělo jinou podobu než ve Francii nebo v protestantských státech Říše římské národa německého. Je však třeba konstatovat, že v habsburské monarchii mělo osvícenství i jiný začátek a jiné podněty.

V západní Evropě začalo osvícenství hlubokou krizí náboženského vědomí na sklonku 17. století. To je poměrně tradiční názor, jehož nejslavnější formulaci přinesl ve třicátých letech 20. století belgický literární historik Paul Hazard.<sup>1</sup> V současné době jej znovu proslavil anglický historik Jonathan Israel, který však přišel s mnoha novými myšlenkami. Zdůrazňuje, že osvícenství existovalo vždy ve dvojí podobě. Na jedné straně zde bylo radikální osvícenství vytvořené Spinozou, které zastávalo ideály ateismu, demokracie a tolerance, na druhé straně zde bylo osvícenství hlavního proudu, které



*Slunce jako symbol raného osvícenství. Alegorie z Gundlingovy klasické učebnice přirozeného práva.*

spojovalo víru s rozumem a v politických otázkách zachovávalo konzervativní názory. Na jeho zjištěních je překvapivý závěr, že náboženská skepse dosáhla své největší intenzity v počátcích osvícenství.<sup>2</sup>

V této knize se rovněž kloním k pojetí „rozdvojeného“ osvícenství, ale vnímám jej trochu jinak než J. Israel.<sup>3</sup> Dle mého mínění je správné oddělit ateismus jako zvláštní okrajový směr osvícenství, ale není pravda, že by ateismus byl vždy spojen s myšlenkami demokracie, tolerance a „univerzální morálky“, jak to tvrdí J. Israel. Osvícenství, které propagovalo ateismus nebo k němu směřovalo, tedy považuji za radikální extrém. Hlavní proud evropského osvícenství se náboženství nezříkal, ale přesto s ateismem souvisel, protože vznikl jako reakce na oslabení náboženských pravd radikálními útoky Spinozy, deistů a tajných ateistů na přelomu 17. a 18. století. Co tedy bylo společným cílem osvícenských filozofů, když ne snaha vyvrátit náboženství, nastolit ateismus a demokratickou společnost? Hrozba ateismu totiž nutila filozofy i teology hledat nové metody a nové argumenty pro obhájení lidské povinnosti jednat morálně, tedy jednat a žít správně. Ostatně ani radikální kritikové náboženství – Spinoza, angličtí deisté, Pierre Bayle a další – se nedomnívali, že ničí morálku. Věřili, že zavrňávají pokryteckou „kněžskou“ morálku založenou na zjeveném náboženství a otevírají cestu k nalezení skutečného principu lidské morálky. Z toho důvodu představovaly tyto různé směry součásti jedné intelektuální kultury, kterou nazýváme osvícenství. Jejím společným jmenovatelem je právě zájem o nově pojatou morálku. Osvícenství tedy chápeme jako označení pro různé filozofické směry 18. století, které spojovala snaha najít nové filozofické zdůvodnění lidské morálky, když argument zjeveného náboženství již ztratil svou sílu.

Položme si otázku, zda toto vymezení vylučuje z řad osvícenců šlechtice. Ve společenských vědách 20. století bylo totiž osvícenství považováno za „buržoazní ideologii“, která byla zaměřena proti šlechtě. Ve skutečnosti je však možno nalézt osvícence ve všech společenských vrstvách, přičemž šlechtici hráli ve filozofii a literatuře zajisté aktivnější roli než například sedláci a bezzemci nebo lichváři a manufakturní podnikatelé. Podívejme se, co chápali pod výrazy „filozof“ či „osvícenec“ doboví současníci.<sup>4</sup>

Nejslavnější dobové vysvětlení mravního ideálu osvícence podal již ve čtyřicátých letech 18. století francouzský gramatik César Chesneau Dumarsais ve slavné esejí *Filozof*, kterou pak Diderot použil jako stejnojmenné heslo v *Encyklopedii*.<sup>5</sup> Dumarsais nepožaduje, aby jeho filozof byl ateistou a měšťanem, místo toho zdůrazňuje, že

*Slunce rozptýlilo mlhu  
a osvětlilo krajinu. Alegorie  
vzestupu osvícenství  
z Wolffovy Německé  
metafyziky.*



filozofem má být ten, kdo umí používat svůj rozum. „Pro filozofa je rozum tím, čím je boží milost pro křesťana; jednání křesťana určuje milost boží, jednání filozofa určuje rozum.“ Filozof si sám určuje principy svého jednání, řídí se však při tom rozumem a poznatky, které získal na základě pozorování. Dumarsais ve své esejí nehloubá moc nad tím, jaké morální principy má rozum zjevit osvícenému filozofovi, avšak jeho výklad naznačuje, že doporučuje jakousi verzi utilitarismu. Filozofovi je měřítkem jeho morálnosti užitečnost jeho jednání pro společnost – „Filozof je poctivý člověk, který chce pobavit a učinit se užitečným.“

Existovaly však i rakouské odpovědi na otázku, kdo je osvícenec. Vídeňský spisovatel Johannes Pezzl se této otázce věnoval v knize o Vídni, která vyšla v době vlády Josefa II.<sup>6</sup> Pezzl zde vysloveně odmítl názor, že osvícencem je někdo, kdo pochybuje o náboženství, nebo někdo, kdo pozná nešvary současné církve. Za osvícence považuje člověka, jenž má správně vybudovaný morální smysl; člověka, který zná a vykonává povinnosti občana, přítele, manžela, otce; člo-

věka, který ví, že pro život ve společnosti musí obětovat své vlastní výhody ve prospěch celku a respektuje náboženství, které vybral stát. Pokud takový osvícenec poznal jiné náboženské názory, má se jim věnovat v ústraní, aby nenarušoval společné soužití. Osvícencem je tedy opět někdo, kdo jedná mravně a hlavním principem jeho jednání je znovu jistá verze utilitarismu. V rakouské podobě utilitarismu šlo o obětování jednotlivce obecnému dobru.<sup>7</sup>

V dobových definicích osvícence/filozofa se tedy vůbec nepřihlíželo k sociálnímu původu. Nikde tedy doboví filozofové nepravili, že osvícenec nesmí být šlechticem, ani se nikde nestanovilo, že osvícenci musejí být měšťanského původu. Filozof/osvícenec nemusel být ani ateista. Pro potřeby historického výzkumu jsou však dobové definice málo precizní. Jak spočítat, kolik občanů mělo vybudovaný morální smysl? Jak zjistit kolik šlechticů plnilo řádně své povinnosti občana a manžela? Tyto potíže však vyplývají již z toho, že žádný myšlenkový ani náboženský fenomén se nedá převést do řeči čísel;



*Nepřátelé osvícení zahali slunce mračny jen nakrátko. Alegorie vítězství osvícení z Wolffovy Německé etiky (1724).*

nepoznáme jej tím, že jej změříme a zvážíme, poznáme jej tak, že budeme studovat jeho myšlenkový obsah. V historiografii sedmdesátých a osmdesátých let bylo snazší vyjít z předpokladu, že osvícenci byli všichni „buržoazního“ původu a všichni šlechtici byli reakční feudálové. Často se objevoval názor, že osvícenec se poznal podle toho, že byl členem nějaké osvícenské společnosti – akademie, zednářské lóže atp.

V této práci se pokusíme poznat šlechtické osvícence na základě četby jejich filozofických i méně filozofických spisů. Osvícenci byli totiž zároveň spisovateli, ale ne každý spisovatel byl osvícenec. V encyklopedickém hesle „Spisovatelé“ (*Gens de lettres*) vysvětlil Voltaire, že dnes se spisovatelé poznají podle toho, že jsou naplněni „filozofickým duchem“, zatímco ve starověku se zabývali spíše gramatikou a kritikou.<sup>8</sup> „Zdá se, že teprve filozofický duch dělá pravého spisovatele, a když se pojí s dobrým vkusem, vytváří dokonalého literáta.“ Nad charakterem osvícenských spisovatelů se zamyslel i d’Alembert v eseji *O společenství spisovatelů* z roku 1753.<sup>9</sup> Jeho esej se zabývá především podobizností mužů pera vůči mocným a urozeným, takže spisovatele neukazuje v příznivém světle. Upozorňuje však, že každý správný spisovatel musí začít se zpytováním svého nitra. D’Alembert připouští, že je jen málo spisovatelů, kteří se nad věcmi zamýšlejí jako filozofové, ale věří, že mezi nimi takoví jsou. Oba autoři však shodně pohrdají nižším druhem spisovatelů – tzv. krasoduchy (*bel esprit*). Označují tak ty, kteří píší jen proto, aby byli čtení. Vidíme, že pro zhodnocení filozofických spisů nestačí je spočítat a zaevidovat jejich názvy, je třeba je také přečíst. Platí to i pro šlechtice žijící v Čechách v době osvícenství. Na tomto předpokladu je založena metoda této knihy.

Ale napsala vůbec rakouská šlechta něco, co je hodno filozofického zájmu? V rakouském osvícenství hrála šlechta po celou druhou polovinu 18. století zásadní úlohu. Především šlechtici udávali směr myšlenkového vývoje, dávali zaměstnání řadě sekulárních učenců a sami se na literárním životě podíleli vlastní tvorbou. I tento názor podporuje řada soudobých zpráv. Většinou se jedná o lichotivé panegyriky, jako jsou úvahy Sonnenfelse či Pezzla či učitelů z Tereziánské akademie, ale ke stejnému závěru došli i někteří církevní odpůrci osvícenství, které nelze podezírat z podobiznosti vůči šlechtě. Na příklad olomoucký biskup Maxmilián Hamilton v relaci do Říma tvrdil, že za rozmach radikálního osvícenství v jeho diecézi jsou zodpovědní hlavně šlechtici a vojáci.<sup>10</sup>

Kdy a jak se začala měnit barokní šlechtická kultura? Rozchod šlechticů s barokní katolickou učeností začala mladá generace, kte-



*Algorie teologického osvícenství. Člověk je veden vírou a vědou (bohyně Minerva) vstříc skále, nad níž září světlo boží.*

rá vstupovala na univerzity v prvních desetiletích 18. století. Hovořili o barokní „katolické učenosti“, mám na mysli intelektuální kulturu, jež se konstituovala v habsburské monarchii jako výsledek rychlé a násilné rekatolizace dědičných zemí v průběhu 17. století.<sup>11</sup> V žádném případě však nechceme vzbudit dojem, že pobělohorská doba byla dobou intelektuálního úpadku. Naopak, byly obnoveny či nově založeny mnohé instituce vyššího vzdělávání, které poskytl této kultuře velmi silnou organizační oporu. Byla obnovena právnická fakulta univerzity v Praze, byla obnovena či posílena řada klášterů. Benediktini, premonstráti, cisterciáci,<sup>12</sup> augustiniáni, františkáni či dominikáni<sup>13</sup> měli své vlastní vyšší školy pro teologickou přípravu svého dorostu. Jezuité dokázali ve velmi rychlé době vytvořit síť kolejí v různých regionech a od druhé poloviny 17. století se k nim začali přidávat i piaristé. Ve vyšší výuce se však uplatňovaly i starší středověké řády. V Praze byl vedle univerzity založen arcibiskupský seminář, kde vyučovali františkáni a později i premonstráti, cisterciáci, dominikáni a další řády, které konkurovaly jezuitům a přednášely zde alternativní tradice středověké scholastiky.

Tyto početné instituce se však soustředily na přípravu budoucích kněží. I když se v nižších stupních vzdělání věnovala pozornost jiným vědám než teologii, vědy byly uspořádány hierarchicky na ose vztahu člověka k Bohu. Na vrcholu stála teologie jako nejvyšší věda

a ostatní obory byly pouze její nástroje. Obnovená právnická fakulta v Praze sice byla důležitým centrem vyššího světského vzdělání, ale podobných institucí bylo třeba více. V Olomouci právnická fakulta nebyla, ve Vratislavi a Štýrském Hradci také ne. V Innsbrucku vznikla univerzita až roku 1669.<sup>14</sup> Zatímco v protestantských částech Říše římské národa německého a v Nizozemí se začal rozvíjet nový typ osvícenské univerzity, v habsburské monarchii zůstával zakonzervován model, který chápal vědu jako tradování kanonických textů. Z hlediska barokní katolické vzdělanosti byl svět tajemným místem stvořeným bytostí mnohem dokonalejší než člověk a lidský rozum není s to, aby poznal boží zákony. Náboženská pokora vedla až k pohrdání vědou, což v nejextrémnější podobě vyjádřil strahovský opat Hieronymus Hirnhaim v díle *De typho generis humani* z roku 1676. Vzdělaný premonstrát zde vyjádřil přesvědčení, že snaha lidstva o vědecké poznání je jen marnost a vyzval spíše k hlubšímu náboženskému zamyšlení nad sebou a světem.<sup>15</sup> O vědě mluví dokonce jako o nemoci lidského druhu. Avšak jeho hlas zněl i v barokních Čechách osamoceně a po jeho smrti bylo skeptické dílo dáno na papežský index.

Barokní učenec nebyl k poznání přírody a k recepci novinek zcela odmítavý. Jezuitský model vzdělání dokonce nutil všechny k značnému univerzalizmu, neboť fyzika byla součástí studia v prvním ročníku filozofie. Hirnhaimovo stanovisko nebylo typické pro katolickou učenost, protože vycházelo z člověka coby pasivního objektu boží vůle. Jezuité měli na lidský život určitě jiný názor než strahovský opat, protože člověka považovali za bytost, která může svým úsilím ovlivnit svou spásu. Ani lékař Jan Marek Marci z Kronlandu, františkán Bernard Sannig či kapucín Valerián Magni či jezuita Roderigo Arriaga ve svých teoriích poznání nesdíleli tak hluboký skepticismus jako Hirnhaim.<sup>16</sup>

Barokní katolická učenost tedy nebyla tak jednotná, jak by se mohlo zdát. Ačkoli navazovala na scholastiku, obraceli se barokní učenci k různým scholastickým autoritám. Jezuité vycházeli z Aristotela, jehož díla byla předepsána také v *Ratio studiorum*. Ve vyšších metafyzických otázkách se však opírali o řešení, která předložili slavní členové řádu v raném novověku v reakci na středověký tomismus. V metafyzice tedy vycházeli z Francisca Suareze a v otázce antropologie z Luise Moliny, který propagoval svobodu lidské vůle. Jezuitská obhajoba svobody lidské vůle vyznívá zdánlivě jako předzvěst osvícenství, ale ve skutečnosti vyústila v etický relativismus, takzvaný probabilismus. Podle tohoto principu bylo totiž možno

omluvit zdánlivě neetické jednání, pokud bylo zdůvodněné (*probabilis*) ve svědomí aktéra, což mohlo být chápáno jako relativizace pevně daných morálních principů, které vycházely ze zjeveného náboženství.<sup>17</sup>

Jezuité však ovládali Karlo-Ferdinandovu univerzitu, především filozofickou a teologickou fakultu. Ještě silnější slovo měli na univerzitě v Olomouci, která zůstala jezuitská až do zrušení řádu v roce 1773. Jezuité sice neměli vzdělávací monopol, jak se často tvrdí, ale jejich postavení ve světě vyššího vzdělávání bylo opravdu velmi silné. V pobělohorském období získali do svých rukou starobylé univerzity v Praze i ve Vídni, a navíc založili jezuitské polo-univerzity v Olomouci, Štýrském Hradci a později v Innsbrucku. Situace na Karlově univerzitě v Praze byla složitější. Jezuitská akademie v Klementinu byla roku 1654 definitivně spojena s univerzitou, ale jezuitská nižší akademie, kde se vyučovala *humaniora*, byla oddělena. Filozofická a teologická fakulta však byly svěřeny výhradně do rukou řádu.

Ostatní církevní řády byly z výuky na obou fakultách vytlačeny. Povinná přísaha na Neposkvrněné početí zabránila dominikánům, aby vyučovali na univerzitní půdě. Piaristé ještě neměli povolení vyučovat v Čechách vyšší úroveň vzdělání. Benediktini a augustiniáni byli drženi stranou mocensky. Středověké církevní řády však chránily jiné teologické tradice než jezuité. Především augustiniáni a částečně dominikáni se opírali o dílo svatého Augustina a ocitli se na pozicích blízkých francouzským jansenistům. Františkáni zase tradičně vycházeli z filozofie Jana Dunse Scota.<sup>18</sup> Scotistickou filozofii rozvíjeli i irští františkáni v „hyberském“ klášteře v Praze, kteří vyučovali v blízkém arcibiskupském semináři. Kromě toho měli františkáni k dispozici ještě vlastní seminář v klášteře Panny Marie Sněžné a u sv. Jakuba na Starém Městě (tzv. Ferdinandeum). Dominikáni strážili především filozofii svého slavného spolubratra svatého Tomáše Akvinského. Počátkem 18. století se o tomismus zajímali i piaristé, když hledali alternativu k vyčerpané aristotelské filozofii.<sup>19</sup>

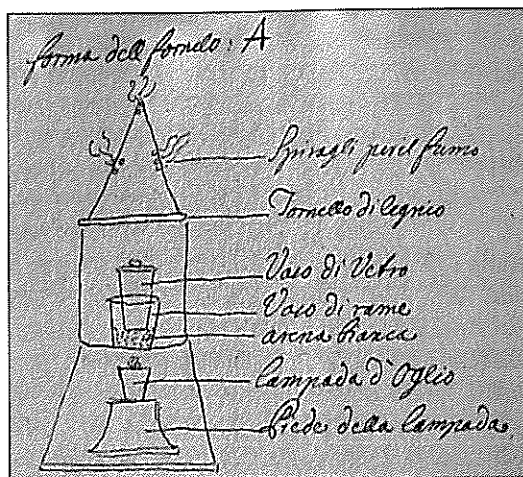
Vidíme tedy dost důkazů o tom, že barokní katolická vzdělanost nebyla jednotná, ale ani alternativní směry středověkých církevních řádů nedokázaly překonat meze této intelektuální kultury. Charakterizoval ji úmyslně mlhavý a mnohoznačný vyjadřovací styl, který pracoval se symboly, poetickou řečí a synkrezí obrazu a slova. Robert Evans vyvozuje, že tento rys byl v protikladu k základním principům osvícenství, které požadovaly jasnost a racionálnost vyjadřování.<sup>20</sup> Katoličtí učenci doby baroka přitom neodmítali všechny nové myšlenky, ale transformovali je vždy tak, aby je mohli využít



*Algorie z doby pozdního osvícenství: Osvícenství nikoli jako slunce, ale jako žena-bohyně s pochodní světla, před kterou se netvor temnoty schovává pod svůj plášť. Rytina Josefa Berglera.*

k obraně tradičních pravd.<sup>21</sup> Barokní katolická učenost byla totiž netolerantní vůči jiným směrům křesťanství i vůči judaismu, ale za to dávala volnost v myšlení o metafyzických a mystických otázkách, které souvisely s neodhalitelnými tajemstvími přírody. Rozvíjel se tu tedy zájem o alchymii, mystiku a křesťanskou kabalou. V rekatolizovaných Čechách se paradoxně tvrdě trestala četba Talmudu nebo vlastnictví protestantských knih, ale bylo trpěno, aby se mysl učenců bez obav vznášela k otázkám mystiky čísel, výroby zlata či kouzelné moci hieroglyfů.

Šlechtici samozřejmě žili v rámci tohoto intelektuálního světa, byť jejich aktivní podíl na vyšších vědách byl spíše okrajový. Zájem o metafyzické otázky spojené s Bohem projevovali hlavně šlechtici v církevních službách, o čemž svědčí rukopisná pojednání arcibiskupa Arnošta Vojtěcha Harracha<sup>22</sup> či studijní poznámky knížete Waltera Xavera z Dietrichsteina, jenž se původně měl stát knězem.<sup>23</sup> Z řad laiků projevovali zájem zejména konvertité, jako byl Gundakar z Liechtensteina, v jehož pozůstalosti se nachází několik metafyzických pojednání.<sup>24</sup>



*Alchymistická pec.  
Zobrazení z tajného  
rukopisu De lapide  
philosophorum  
ze sbírky starohraběte  
Karla Salma.*

Šlechtici se podíleli i na některých výstřelcích barokní intelektuální kultury, jako byla alchymie.<sup>25</sup> Tato okultní věda se zdárně rozvíjela i ve druhé polovině 17. století. Věnoval se jí známý kameralista Johann Joachim Becher i císařové Ferdinand III. a Leopold I. V roce 1648 údajně došlo v Praze za přítomnosti císaře k úspěšnému pokusu s výrobou zlata, což dokládala pamětní medaile, která se nacházela ve sbírkách vídeňské kunstkomory.<sup>26</sup> Ztratila se v roce 1797. Kolem roku 1680 se o místo u dvora ucházel jistý baron Wagnereck, který před tím veřejně ukazoval v Praze tajnou tinkturu, kterou sám vynalezl.<sup>27</sup> Wagnereck však zemřel dříve, než mohla jeho intrika dosáhnout úspěchu. Ferdinand Bonaventura z Harrachu, proslulý vyslanec ve Španělsku, navázal během svého života kontakty s více alchymisty, kteří s ním uzavřeli smlouvy na výrobu zlata nebo na objevení univerzálního léku na všechny nemoci.<sup>28</sup> Věrný dvořan zprostředkoval zřejmě také kontakty alchymisty Ruggieriho s císařem Leopoldem I. Údajný hrabě Ruggieri známý též jako Don Domenico Manuel Gaetano pocházel z jižní Itálie a tvrdil o sobě, že je neapolským šlechtícem.<sup>29</sup> Je o něm známo, že v roce 1695 odešel do Madridu, aby tam udělal štěstí, ale nejprve jej pro sebe získal bavorský kurfiřt. Do služeb Leopolda I. vstoupil asi roku 1704, ale po císařově smrti zřejmě z Vídně uprchl. Mezitím však získal u dvora dobře placené místo, protože přesvědčil císaře, že dokáže vyrobit zlato a objevit kámen mudrců. Ruggieri nakonec skončil špatně – v Prusku jej odsoudili jako podvodníka a byl oběšen jako zloděj. V habsburské monarchii však alchymie nadále lákala zájem mnoha vysoce postavených šlech-

ticů. Ještě v prvních desetiletích 18. století měl kníže Anton Florian z Liechtensteinu ve Valticích plně institucionalizovanou alchymistickou laboratoř, která se věnovala výrobě zlata.<sup>30</sup> Její činnost dokládají nanejvýš přesvědčivé účty v archivu Liechtensteinů.

Na počátku 18. století se však začalo ukazovat, že vědy mají také praktický význam. Mnohem více než alchymistické recepty na výrobu zlata byly aristokratovi potřebné znalosti nových oborů pozitivního i přirozeného práva, k nimž se později přidala kameralistika a „současná“ historie. Bez nich byla kariéra ve vysokých úřadech stále obtížnější. Barokní katolická vzdělanost nedokázala tento vědecký vývoj vstřebat, rozhodující obrat k utilitarismu na počátku 18. století vedl k zániku barokních forem myšlení. První tři výrazní šlechtici, kteří projeví nespokojenost s barokní katolickou kulturou, však byli motivováni spíše svými náboženskými zájmy než praktickými potřebami. František Antonín Sporek, Filip Josef František Hodický z Hodic a princ Evžen Savojský nehledali nové prakticky zaměřené obory „užitečných věd“, k rozchodu s barokní kulturou je přivedly jejich náboženské názory. Ani jeden z nich se nepodobal osvícenským šlechticům-spisovatelům, kteří se objevili ve druhé polovině 18. století.

František Antonín Sporek se o nové praktické vědy nemusel zajímat, protože se nevěnoval státní službě v civilních úřadech ani v armádě. Byl jen supernumerárním členem místodržitelského kolegia v Praze, ale ani tuto činnost nevykonával příliš zodpovědně. Sporek tedy vycházel z náboženského zájmu, ale nikdy se nepřiklonil k náboženské skepsi; spíše se snažil přimět církevní autority k účinnější obraně víry. Inspiraci přitom hledal u jansenistů a německých pietistů. Sporek nepatřil ke starobylé české šlechtě. Nobilitaci i majetek získal teprve jeho otec Jan Sporek z Vestfálska, který tak byl odměněn za vojenské služby, které prokázal Habsburkům. Již jako třináctiletý chlapec se prý Jan Sporek zúčastnil coby pikenýr bitvy na Bílé hoře, kde také padl jeho bratr.<sup>31</sup> Po celý svůj život sloužil se zbraní v ruce a bojoval proti Turkům, proti uherským rebelům i dalším nepřátelům nejvznešenějšího arcidomu. Jeho syn František Antonín Sporek získal v mládí konvenční vzdělání na jezuitské koleji v Kutné Hoře a na Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze. Zajímavé je, že prošel i filozofickým kurzem, o čemž svědčí jeho zápisy z přednášek prvního ročníku z roku 1677.<sup>32</sup> Za korepetitora dostal irského františkána Francise O'Devlina, což mu nepochybně umožnilo poznat alternativní scotistickou verzi katolické vzdělanosti. Kavalírskou cestu absolvoval Sporek v letech 1679–1681 a doprovázel jej hofmistr

jménem Triepel. Dle Stillenauova barokního životopisu byl hofmistr velkým mudrcem, jenž se svou moudrostí podobal Senecovi.<sup>33</sup> Trasa cesty se neodchýlila od dobových zvyklostí katolických šlechticů. Sporek začal Itálií, kde absolvoval dlouhé pobyty v Římě a Turíně, poté navštívil Španělsko a nakonec Francii. Poté učinil okružní cestu do Anglie a pak přes Haag a Brusel vyrazil zpět do Čech.

Získal Sporek své neobvyklé náboženské názory na zahraničních cestách? I když se do Paříže vydal ještě jednou roku 1682, nelze v tomto francouzském pobytu vidět příčinu jeho heterodoxních náboženských názorů. Jistý význam však mohla mít návštěva nové německé univerzity v Halle, kde Spener a Franke začínali rozvíjet pietistické hnutí. Potvrzuje to i Sporek. Ve svých dopisech tvrdí, že jej k odlišnému způsobu myšlení přivedly úvahy o odlišnostech mezi luterány a katolíky, kterými se začal zabývat již v osmdesátých letech 17. století.<sup>34</sup> Zajímavý je jeho názor na otázku, zda se má šlechtic vůbec zabývat teologickými otázkami. V jednom z jeho soudobých životopisů (tzv. Siegfriedovi) Sporek odmítá názor, že by se šlechtic měl věnovat jen světským záležitostem a deklaruje svůj zájem o sjednocení křesťanství a návrat ke svatému Augustinovi.<sup>35</sup> Sporek požadoval zjednodušení bohoslužby, neboť náboženství zahalené tajemností a nejasnostmi jen udržuje prosté lidi ve slepé poslušnosti.

Sporek se však přesto značně lišil od osvícenských šlechticů druhé poloviny 18. století, kterými se budeme zabývat v pozdějších kapitolách. Na rozdíl od nich sám nenapsal původní filozofické ani literární dílo a místo toho působil na veřejnost vydáváním a překládáním heterodoxních náboženských knih. Možná mu je možno přisoudit některé překlady. Podle Stillenauova barokního životopisu však Sporek projevoval od mládí lásku k četbě a ke knihám.<sup>36</sup> Svě knihy vydával Sporek v zahraničí, ale také ve vlastní tiskárně, kterou měl na zámku v Lysé nad Labem. Tiskárna fungovala od roku 1710 do roku 1712.<sup>37</sup> Její činnost ukončilo nařízení, že tiskárny mají fungovat pouze ve městech, po čemž následovalo násilné ukončení pokoutních venkovských tiskáren. Sporekova vydavatelská činnost závisela zprvu na jeho starší dceři Eleonoře, která obstarávala překlady vybraných náboženských spisů z francouzštiny.<sup>38</sup> Podílela se i mladší dcera Anna Kateřina, ale její překladatelská činnost přerušil sňatek a rodinné problémy. Starší dcera Eleonora však toužila po řeholním životě a Sporek se jí musel přizpůsobit. Založil pro ni klášter celestýnek v Choustníkově Hradišti na svých panstvích, kde jí vytvořil podmínky pro literární práci. Eleonora se nejspíše také podílela na výběru překládané literatury a občas i něco sama



František Antonín  
Sporek dle dobového  
životopisu takzvaného  
Stillenaua z roku 1715

napsala. K sedmi úvahám svaté Terezie z Ávily z roku 1707 připojila vlastní úvod, v němž pojednala o užitečnosti modlitby Páně.<sup>39</sup> Její předčasná smrt roku 1717 byla pro Sporekův podnik velkou ranou, ale nezastavila jej. Sporek však přátelům psal, že její smrtí pro něj vydávání knih ztratilo smysl.<sup>40</sup> Nebyla to pravda, protože Sporek pokračoval až do roku 1729, kdy jeho činnost zastavila velká raziie na Kuksu, v Lysé i v Praze. Po ní byla cenzurou „očištěna“ i Sporekova knihovna, zabaveny a zničeny závadné knihy a Sporek byl souzen pro obvinění z šíření kacířství. Do té doby však Sporek stihl rozšířit v Čechách i v Německu řadu vlivných knih křesťanské mystiky, jansenistické teologie a skeptické filozofie. Sporek se ke své vydavatelské činnosti přihlásil i ve svých životopisech, jež pro něj psali neznámí učenci na objednávku.

Ve Stillenauově životopise z roku 1720 se nachází výčet tisků publikovaných Sporekem, jenž zároveň u každé knihy uvádí její stručný obsah a Sporekův komentář.<sup>41</sup> Tento seznam rozšířil a přehodnotil Heinrich Benedikt v příloze ke své klasické monografii o hraběti



Sporckovi.<sup>42</sup> Tyto seznamy umožňují identifikovat knihy vydané díky Sporckovi, ale přesto asi stále neznáme všechny tisky, které za svého života vydal. Většina jich však známá je a může nám ukázat, jaké myšlenkové směry Sporck propagoval.

Většina sporckovských překladů vycházela pod zkomolenými názvy a bez uvedení jména původního autora. U většiny z nich je však již autorství určeno a ukazuje, že Sporck opravdu nevydával žádné bezbožné ani radikální autory. Mezi vydanými tituly převládají knihy s tematikou náboženství a morálky. Sporck vydával francouzsky psaná díla francouzských a švýcarských kalvinistů a jansenistů. Jeho dcera přeložila také pojednání o křesťanské výchově.<sup>43</sup> Nalezneme tu však také průvodce zbloudilého dvořana, v němž se Sporck přímo obrací na soudobou šlechtu.<sup>44</sup> Doporučuje obrátit se k Bohu a postavit svou morálku na jednoduchých pravidlech ctnosti. O zbožném zaměření Sporckovy vydavatelské činnosti svědčí také vydávání středo-



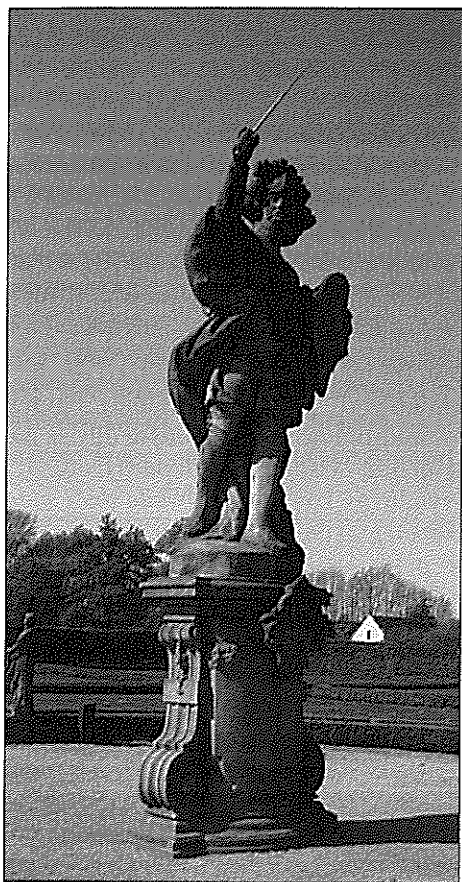
Mnich a smrt ze  
Sporckova tisku  
Duchovní myšlenky

věkého mystika Tomáše Kempenského, jehož *Knihy o následování Krista* patřila i v 18. století k nejpůvodnějším titulům náboženské literatury. O směřování k osvícenství svědčí možná vyšší podíl titulů o mravech a křesťanské etice, v katolické učenosti totiž patřila morální filozofie k okrajovým disciplínám.

Sporckovy publikace přinášely přeci jenom něco nového, neboť odpovídaly na nové otázky, které položil náboženský skepticismus Spinozy a deistů. Mezi Sporckovými tituly se objevují také Pascalovy polemiky proti Spinozovi, deistům a skeptikům,<sup>45</sup> anebo jiné jansenistické publikace, které reagují na „zmatení filozofů“. Habsburská monarchie reagovala totiž i na tuto výzvu se značným zpožděním. Ve Sporckově době se kontroverzní teologie na univerzitách soustředila ještě stále na boj se „zbloudilými“ protestanty či Židy. Sporck patřil k těm, kteří reagovali s předstihem. Mezi vydaným díly se nachází také překlad *Vyvrácení ateistů, deistů a nových pochybovačů*,<sup>46</sup> ke kterému Sporck připojil výmluvný komentář. „Nikdo dnes snad nemůže popřít, že na světě opravdu jsou ateisté. Neboť se stačí podívat na dnešní neřádné a bezbožné pokrytectví tzv. křesťanů a je vidět, že mnozí žijí, jako kdyby život pocházel od nich samotných a nezodpovídali za své činy žádnému nejvyššímu Pánovi, a vůbec žádnému soudci a (...) nevěří ani ve zmrtvýchvstání ani v poslední soud. Ale je ještě hůře, neboť jejich srdce věří, že není Bůh!“<sup>47</sup> Publikace je opatřena Sporckovým portrétem a jeho autorizovaný životopisec Stillenau nepochyboval, že Sporck sám je čtenářům vzorem poctivého křesťana.

Ještě větším podivínem než Sporck byl zapomenutý slezský myslitel Filip Josef František hrabě Hodický z Hodic (†1727).<sup>48</sup> Na rozdíl od Sporcka, Hodický nebyl mecenášem, ale sám psal. Zajímá mě proto, že i on projevoval silnou nespokojenost s barokní katolickou vzdělaností. Stejně jako Sporck však neusiloval o utilitaristické zaměření vědy, jeho nespokojenost pramenila z jeho náboženských a filozofických zájmů. Dílo tohoto mystika je dnes zcela zapomenuto. Hodický také za svého života nevydal nic tiskem, napsal však pozoruhodné filozofické dílo o situaci člověka, které se zachovalo jen v rukopisu. Hodický z Hodic již předznamenává typ osvícenského šlechtického autora, který není mecenášem, ale sám píše. Podobá se těm, kteří se později objevili v řadách svobodných zednářů, protože odmítá standardní univerzitní vědu a východisko hledá spíše v mysticky orientovaných koncepcích člověka.

Hodický pocházel z moravského rodu Hodických z Hodic, jehož počátky sahají až do 14. století na Jihlavsko.<sup>49</sup> Na sklonku 17. století se rod rozdělil na dvě větve: olbramovickou a rudoltickou. Filip Josef



Miles christianus (1731)  
proslulá socha z lázní  
Kuks vyjadřuje Sporckovu  
sebeprezentaci jako obránce  
křesťanství

patřil k olbramovické větvi rodu, sídlil však na Opavsku na zámku Melč, který získal od své první ženy Anny Magdaleny z Trauttmansdorfu. O jeho vzdělání se mnoho neví, určitě však neučil na žádné univerzitě a akademie věd tehdy ještě neexistovala. Z inventáře jeho osobní knihovny víme, že shromažďoval alchymistické spisy a založil také dobře vybavenou alchymistickou laboratoř.<sup>50</sup> Představoval tedy typ soukromého učenice, který měl stále trochu „barokní“ zájmy. Nicméně fakt, že svůj filozofický spis staví na Grotiově přirozeném právu, prozrazuje, že Hodický studoval na univerzitě, pravděpodobně v Nizozemí.

Svou filozofii člověka vyjádřil v rukopise s názvem *Libellus de hominis convenientia*, jenž vznikl asi v letech 1696–1700. V roce 1855

pak na Hodicovo zapomenuté dílo upozornil Robert Zimmerman na zasedání České společnosti nauk.<sup>51</sup> Hodický se ve svém pojednání zabývá otázkou, co je člověk, aby určil antropologické základy přirozeného práva. Konečným cílem jeho úvahy je totiž polemika s Hobbesovým „senzualistickým“ pojetím přirozených práv, které vychází z názoru, že hlavním instinktem každého člověka je zachování sebe sama. Hodický očitě znal Hobbese v latinském překladu, neboť tento instinkt interpretuje jako sebelásku. Hodického odpověď na otázku základních lidských instinktů vychází biblického názoru, že člověk je obrazem božím. Odmítá při tom odpovědi, jež nabízí aristotelská scholastika i Descartesova filozofie, protože jeden zohledňuje jen člověka jednajícího, druhý zase člověka myslícího. Člověk však musí jednat i myslet, to jej odlišuje od zvířat. Jakožto obraz Boha je člověk především milující bytostí a hlavním instinktem jeho jednání je láska k Bohu. Chyby a zlo páchané lidmi vykládá Hodický jako vítězství smyslů, neboť od dob pádu je v člověku vedle božské tj. myslící složky, také jeho zvířecí část, tedy tělo a smysly. V motivaci člověka se střetává láska a strach, první pochází od božské, druhé od jeho zvířecí podstaty. Člověk však má směřovat k lásce, která je v souladu s jeho božskou částí. Hlavní lidskou povinností také je ctít a milovat Boha, a protože všichni lidé jsou obrazem božím, musí člověk stejně tak ctít i milovat všechny ostatní lidi. Toto určení je základem přirozeného práva (*ius naturae*). Zákony přirozeného práva však zavazí jen bytosti s rozumem, nikoli zvířata. Hlavním motivem jednání je sebeláska, ale jejím základem je dobrá vůle (*charitas*), podobně jako Bůh nemá rád sebe jako sobec, ale má rád dobro, které v sobě má. Člověk byl stvořen také takový, ale od té doby, co byl sveden k tomu, aby v biblické zahradě sebral plod země, poznal vlastnictví a stal se bytostí rozpolecnou mezi svou rozumovou a zvířecí část. Sobecká sebeláska, která vychází z jeho zvířecí podstaty se omylem stala základem přirozeného práva podle Hobbese a Grotia, avšak Hodický chce přirozené právo postavit na základě křesťanské lásky k bližnímu. Konkrétní ustanovení jednotlivých zákonů přenechává Hodický jiným autorům, jeho úkolem bylo jen položit k takovému pojetí nové základy.

Ke stejné generaci jako František Antonín Sporck patřil proslulý volnomyšlenkář princ Evžen Savojský. Oba se však v mnohém lišili. Zatímco Sporck se bezbožným spisům vyhýbal, princ Evžen je vyhledával. Avšak Sporck žil v ústraní na svých východočeských statcích, princ Evžen Savojský žil přímo u panovnického dvora.<sup>52</sup> Zatímco Sporck získal alespoň konvenční jezuitské vzdělání, princ

Evžen nikdy neabsolvoval žádnou univerzitu, neboť se velmi záhy začal věnovat vojenské kariéře. Podobal se mu v tom, že podporoval učence, spisovatele a umělce, shromáždil velkou knihovnu a také jevil zájem o jansenismus.<sup>53</sup> Zatímco Sporck kolem sebe shromažďoval druhořadé veršotepce ze Slezska či Německa, princ Evžen se setkával s nejvýznamnějšími filozofy tehdejší Evropy. Nejslavnějším z myslitelů v okolí prince Evžena byl nepochybně Gottfried Wilhelm Leibniz, jenž pobýval ve Vídni jako diplomat v letech 1712–1714. Získal zde dokonce titul předsedícího říšské dvorské rady. Během svého pobytu chodíval do paláce prince Evžena, jemuž věnoval jeden ze svých dvou spisů, které napsal ve Vídni. S největší pravděpodobností se jedná o *Monadologii*, v níž pro prince Evžena sepsal stručné shrnutí své filozofie.

Další kontakty prince Evžena se slavnými filozofy byly usnadněny tím, že dlouhodobě působil v Rakouském Nizozemí a v Nizozemí.<sup>54</sup> Již v roce 1707 zde vedl válečné tažení, od roku 1708 do roku 1712 se zúčastnil mírových jednání v Haagu a od roku 1716 do roku 1725 působil princ Evžen jako generální guvernér Rakouského Nizozemí. Kolem prince Evžena se zdržovala skupinka deistů s neobyklými náboženskými názory, k níž se v letech 1708–1712 připojil i John Toland, jeden z nejvýznamnějších představitelů anglického deismu.<sup>55</sup> Ve Vídni se k okruhu připojil neapolský radikál Pietro Giannone, který v knihovně prince Evžena poprvé hlouběji studoval ateistické rukopisy. V letech 1720–1721 patřil k hostům v Belvederu francouzský exulant Nicolas Lenglet Dufresnoy, který pomáhal tyto deistické rukopisy nakupovat. Největší význam pro vyhledávání deistických rukopisů měl však baron Georg Wilhelm von Hohendorf, pruský žoldnér.

Tajné deistické rukopisy byly důležitým médiem náboženské kritiky v raném osvícenství. Jednalo se o texty s protináboženskými myšlenkami, které byly natolik kritické, že je jejich autoři nezveřejnili.<sup>56</sup> Většinou kolovaly v rukopisné podobě v opisech a často v anonymní verzi. Během pobytu mírových jednání v Haagu si princ Evžen a baron Hohendorf pořídili všechny důležité deistické a ateistické rukopisy – včetně Boulainvillierse, anonymního rukopisu *Cymbalum mundi*, všechny Spinozovy práce a Spinozovu rukopisnou biografii *La vie et l'esprit de Mr Benoit de Spinoza*. Ve sbírce prince Evžena se ocitla také vzácná verze slavného rukopisu *Des trois imposteurs – O třech podvodnících*. Rukopis vykládá Boha jako produkt lidské představivosti a strachu z přírodních živlů, náboženství pak jako podvod, za který jsou zodpovědní tři podvodníci – Moj-

žíš, Ježíš Kristus a Mohamed. Tento slavný rukopis existuje v mnoha opisech, které se dají redukovat na dvě odlišné verze. Vznikl asi mezi lety 1680 a 1690 a býval považován za shrnutí Spinozovy filozofie.<sup>57</sup> Během mírových jednání v Haagu si princ Evžen pořídil rukopis *La religion du chrétien conduit par la raison éternelle (Náboženství křesťana vedeného věčným rozumem)*, jehož autorem byl zřejmě zběhlý katolík Yves de Vallon. Tento radikální rukopis se však nikdy nedostal ke čtenářům, neboť jeho jediné tři verze zůstaly ve vídeňské knihovně prince Evžena Savojského a barona Hohendorfa.<sup>58</sup> Ačkoli se v literatuře vždy pochybuje o tom, zda princ Evžen skutečně četl rukopisy radikálního osvícenství, vlastnictví těchto textů přinejmenším dokazuje, že o tyto myšlenky jevil zájem.<sup>59</sup>

V pozdější tradici přežívá obraz prince Evžena jako osvícence *avant la lettre*, obraz, který vytvářeli již za jeho života někteří básníci v jeho službách. Neaktivnější z nich byl francouzský básník Jean Baptiste Rousseau.<sup>60</sup> Ve své době byl tento ctitel francouzského klasicismu známým a ctěným umělcem. Básně, v nichž prince Evžena oslavoval jako vzor osvíceného šlechtice, tedy měly ohlas v celé frankofonní Evropě. Prince Evžena však oslavoval také významný představitel radikálního osvícenství, nizozemský publicista Jean Rousset de Missy, jenž také vydal tiskem zmiňovaný rukopis *O třech podvodnících*. Později byla tato tradice s nadsázkou připomenuta ve fiktivních pamětech prince Evžena, které napsal jiný šlechtický osvícenec. Byl to princ Charles Joseph de Ligne, o němž bude pojednáno v kapitole o šlechtických spisovatelích.<sup>61</sup> Ten však náleží jiné kulturní generaci šlechticů, kteří již nevyjadřovali své myšlenkové sklony jen mecenátem, nýbrž sami se věnovali literární tvorbě. Princ de Ligne vydal *Paměti prince Evžena* anonymně a mnozí ani nepoznali, že jde o fikci.<sup>62</sup> Vyjádřil v nich poněkud radikálnější myšlení, které odpovídalo spíše generaci Josefa II.

Sporck i Evžen Savojský byli velkými výjimkami a jejich osobité zájmy nepředznamenaly vývoj, který směřoval ke šlechtickému osvícenství 18. století. Definitivní rozchod s barokní katolickou učeností uskutečnila až generace jejich vnuků. Byla to generace šlechticů, kteří ukončili vyšší vzdělání po skončení války o dědictví španělské a kterým nevyhovovala mystická a nepraktická orientace barokní vzdělanosti. Čeští katoličtí šlechtici doby pobělohorské žili v určitém uzavřeném světě katolické vzdělanosti. Od roku 1624 bylo dokonce zakázáno studovat na protestantských školách v zahraničí.<sup>63</sup> Naši šlechtici většinou navštěvovali Karlo-Ferdinandovu univerzitu v Praze. V rámci povolených katolických univerzit byla určitou alter-

nativou benediktinská univerzita v Salcburku založená roku 1622. Právnická fakulta v Praze byla přirozeně světskou fakultou, ale podle tehdejšího kurikula musel student projít nejprve propedeutickým studiem filozofie na filozofické fakultě, a ta byla v rukou jezuitů. Studium filozofie trvalo tři roky, teprve poté následovaly další tři roky studia práv. Zdálo by se, že pro rozvoj osvícenství bylo dlouhé studium filozofie přínosem, ale jezuitská koncepce výuky spočívala v memorování kanonických knih Aristotela a některých jezuitských autorit. Z díla svatého Tomáše Akvinského se neměly uvádět jeho mylné názory, neboť od tomismu se jezuité distancovali. Na pražské fakultě se vycházelo z jezuitského *Ratio studiorum*, které však bylo mírně inovováno regionálními statuty *Ratio ac modus* z roku 1638.<sup>64</sup> Cílem filozofického kurzu bylo připravit studenta na studium teologie. V prvním roce se vyučovala logika, která měla připravit mysl žáka, ve druhém ročníku fyzika a etika, kde se měl dozvědět něco o přírodě a člověku, a ve třetím ročníku metafyzika a psychologie. Logika se učila dle Porfyriova komentáře k Platónovi a Aristotelovi, dále přímo z Aristotelových *Kategorií*, *Logiky*, *Prvních analytik* a z knihy *O sofistických důkazech*. Ve fyzice se vycházelo z Aristotelových přírodovědných prací *O nebi*, *Fyzice*, *O meteorických jevech*, *O vzniku a zániku*. Vedle toho se učilo dle *Sféry* Johna z Hollywoodu a etika se učila podle Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. V metafyzice se přednášelo dle Aristotelových spisů *O duši*, *Druhá kniha o plození a Metafyziky*.

Právě výuka filozofie vzbuzovala největší nelibost šlechtických studentů. Rudolf Chotek, jeden ze šlechticů, kteří absolvovali filozofický kurz počátkem 18. století, si později stěžoval v dopise otci: „Kdybych měl obecně říci něco o tom, jakým způsobem se u nás vzdělávají děti, řekl bych, že by se měl zkrátit příliš dlouhý a neužitečný čas, který mládež věnuje studiu latinského jazyka a zvláště filozofie, která je pro člověka horních vrstev něčím naprosto a úplně neužitečným, přinejmenším v té podobě, jak se učí na našich školách. Věnuje se jí obyčejně příliš mnoho let, času tak drahého, který by byl mnohem lépe využit, kdyby se urozený člověk učil již od útlého dětství základní principy církevních dějin, stejně jako dějin světa a jiných podobných věd, v nichž jsme většinou my, mladí lidé, vzděláni velmi málo anebo vůbec, a to až do té doby, než se vydáme na cestu po zemích. Zde se člověk zúčastní mnoha konverzací, při kterých se stydí za svou neznanost a poprvé se dozví, co se jinde naučí již malé děti. Ale lépe pozdě než nikdy.“<sup>65</sup> Hrabě Chotek se později vydal studovat přirozené právo do Leidenu a v době tereziánských reforem se stal nejvyšším

kancléřem Česko-rakouské dvorské kanceláře. Podobné námitky jako on vyslovil hrabě Maxmilián Oldřich Kaunitz, jenž svého syna Karla Josefa poslal studovat filozofii na univerzitu do Olomouce. Ačkoli byl tento syn určen k církevní kariéře, Maxmilián Oldřich jej po několika měsících raději z univerzity odvolal. Místo toho jej poslal roku 1731 na benediktinskou akademii do Ettalu.<sup>66</sup> V korespondenci s ettalskými benediktiny vyslovil Maxmilián Oldřich dokonce názor, že na filozofický kurz by měl stačit jeden jediný rok.<sup>67</sup> Karel Josef skutečně dokončil filozofii za necelé dva roky, studoval ji v letech 1734 až 1735.<sup>68</sup> Poté však stejně navázal studiem teologie, neboť byl určen pro církevní kariéru.

Podobně znějí i námitky vůči teologicky orientovanému systému vyššího vzdělání, které vznesli autoři univerzitních reforem v habsburské monarchii. Již počátkem 18. století se objevily první pokusy reformovat univerzity v Praze, v Olomouci a ve Vídni tak, aby aspoň trochu odpovídaly pragmatickým požadavkům vysoké šlechty. V Praze vytvořil reformní plán superintendent Petr Teodor Birelli roku 1710.<sup>69</sup> Nejvýraznější změny se měly týkat právě filozofického kurzu. Měl se zkrátit na dva roky, měl opustit peripatetickou filozofii, omezit množství prázdnin a svátků a mělo se upustit od diktování přednášek. Kritizoval také fakt, že profesori zvláště na právech upřednostňují soukromá *collegia* před veřejnými přednáškami. Za *collegia* se totiž platily vysoké poplatky a pro profesory byla výhodnější. To však sotva vadilo šlechtickým studentům, neboť právě jim byla *collegia privata* určena. Veřejné přednášky šlechtičtí studenti nenavštěvovali. Birelliho pokus o reformu ztroskotál kvůli morové ráně let 1713 a 1714. Město mělo tehdy jiné starosti, sám Birelli zemřel a reformní snahy skončily. Výsledkem však byla aspoň nová budova Karolina, kterou postavil František Maxmilián Kaňka.

Právnická fakulta v Praze byla na lepší úrovni než filozofická, ale koncem 17. století také zaostávala za vývojem na protestantských univerzitách. Obsah právnické výuky v Praze před tereziánskými reformami je špatně rekonstruovatelný. Víme, že také vycházel z jezuitského *Ratio et modus* z roku 1622.<sup>70</sup> Podle jezuitské koncepce se přednášelo římské *ius civile*, církevní právo (*sacri canones*) a městské právo (*ius municipale*). Informace o obsahu výuky před tereziánskými reformami nám dávají publikované dizertace a teze studentů právnické fakulty. V neposlední řadě lze využít seznamy přednášek, jež se však dochovaly jen v málo exemplářích. Potvrzují, že těžištěm výuky bylo římské právo. Vyučovaly se klasické složky římského *ius civile* – instituce, kodex, *digesta* a *novellae*. Výuka římského práva

nepředstavovala v raně novověké Evropě nic výjimečného, ale v předbělohorských Čechách neexistovalo ani to. V rámci barokní katolické učenosti však náleželo *ius civile* do hierarchicky uspořádaného systému věd, kde bylo podřízeno církevnímu právu a jurisprudence, kde nejvyšším stupněm bylo *jus divinum*. Nejvyšším zdrojem práva byl Bůh, takže i právní vědy byly zakotveny v teologii. V tomto systému věd bylo tedy důležitější vertikální členění *ius civile/ius divinum*. Římské právo netvořilo nijak zvlášť uspořádaný systém. Jádrem byla *digesta* zvaná též *pandekta*, což byl soupis precedentních případů sestavený byzantskými právníky na základě výroků právních autorit z dob klasičského Říma. Kodex obsahoval výnosy a rozhodnutí z dob principátu, *novellae* zase nové zákony vydané byzantskými císaři po roce 534. Římské právo se v evropském středověku začalo znovu rozvíjet až od 11. století a bylo obklopeno řadou nepravdivých mýtů. Tvrdilo se například, že o platnosti římského práva ve Svaté říši římské rozhodl císař Lothar Saský na počátku 12. století. Pojetí římského práva však bylo zastaralé a neodráželo reálný stav evropských monarchií středověku a raného novověku.

Tento přístup se postupně měnil. Počátkem 17. století vznikl v Sasku nový směr římského práva zvaný *usus modernus*, který se snažil přihlížet k reálnému historickému kontextu Říše římské národa německého. Směr vycházel z historického výzkumu, takže historie pro něj byla důležitou pomocnou disciplínou. Z dizertací víme, že na Karlo-Ferdinandově univerzitě se tento přístup uplatňoval. O slušné úrovni pražské fakulty svědčí také fakt, že zde bylo uplatňováno nové přirozené právo (*ius naturae*). Přirozené právo jako takové nebylo novinkou, znala jej již scholastika. Gratianova *Dekreta* ztotožňovala přirozené právo s tím, co se píše v bibli, zdrojem přirozeného práva bylo především Evangelium. Tradičně tedy patřilo *ius naturae* do hierarchicky uspořádaného systému právních a teologických věd, kde bylo podřízeno *ius divine* a teologii. Grotiovův přístup představoval novinku, protože tuto nadstavbu odstranil. Tvrdil, že *jus naturae* je pravdivé samo o sobě, i kdyby neexistoval Bůh.<sup>71</sup> Toto nové „sekulární“ pojetí přirozeného práva zahájilo přeskupování právních disciplín a jejich nové uspořádání kolem horizontálního vztahu člověk – společnost. V Praze se Grotiovy myšlenky začaly uplatňovat relativně brzo. Již v dizertaci Matyáše Malanotteho ze šedesátých let 17. století se objevují citace z Grotia a v přednáškách se prý objevovaly již od dvacátých let 18. století.<sup>72</sup> Profesura pro *ius naturae* však před tereziánskými reformami nevznikla. Oborem *ius naturae* se však ve svém díle zabýval Mikuláš Ignác Königsmani.

V generaci právníků na přelomu století se vyskytlo na pražské právnické fakultě několik výrazných osobností. Nejvýraznější postavou odcházející generace byl Jan Kryštof Schambogen. Od roku 1705 zde působil Václav Xaver Neumann z Puchholze, jenž se vyznamenal také soudními spory s Františkem Antonínem Sporckem. Neumann se zabýval procesním, obchodním a konkurzním právem. Vedle toho psal také pojednání z veřejného práva o vztahu Českého království k Říši římské národa německého. Od roku 1720 učil na právnické fakultě Josef Zachariáš Am Ende z Lužice.

Šlechtičtí studenti byli s úrovní práv v Praze spokojeni, takže jejich kurikulum zpravidla zahrnovalo studium práv v Praze a následné studium přirozeného práva v zahraničí. Zdá se však, že většina z nich se vyhnula propedeutickému studiu filozofie. Seznamy studentů filozofické fakulty před rokem 1752 nejsou dochovány, ale v matrice právnické fakulty je u každého studenta aspoň zaznamenáno, zda získal licenciát na filozofické fakultě.<sup>73</sup> Ukazuje se z nich, že jen několik málo šlechtických studentů práv před tím absolvovalo filozofii na Karlo-Ferdinandově univerzitě, neboť propedeutické studium raději absolvovali v rámci prodloužené domácí výchovy. Právnický kurz však bylo zpravidla nutné absolvovat na univerzitě. Matriky právnické fakulty a dochované dizertace ukazují, že čeští šlechtici navštěvovali právnickou fakultu v hojném počtu již od poloviny 17. století.<sup>74</sup> Dopisy hrabat z Fürstenbergu, kteří v Praze studovali v sedmdesátých letech 17. století, ukazují, že katolická Karlo-Ferdinandova univerzita dokázala nabídnout téměř vše, co šlechtický student očekával. Nalezli zde šermířského mistra, učitele tance i společenský život.<sup>75</sup> Chyběla jen výuka nových směrů práva, které šlechtici nutně potřebovali.

Někdy se však při volbě univerzity řídili šlechtici rodovými tradicemi a původem, a ne kvalitou výuky. Dietrichsteinové, kteří pocházeli z Korutanska, studovali tradičně na jezuitské univerzitě ve Štýrském Hradci. Někteří šlechtici se vydávali do Salcburku, kde však také neexistovala katedra *ius naturae*. Již v roce 1652 zde však proběhla mírná reforma výuky práva a vznikla katedra *jus publicum*.<sup>76</sup> Někteří čeští šlechtici mohli samozřejmě jít studovat na univerzitu do Vídně, která však nebyla příliš odlišná od českých univerzit. Ze světa katolické učenosti se vymykali pouze luteránští šlechtici ze Slezska, kteří navštěvovali luteránské univerzity v Prusku.

Naproti tomu během 17. století zmizeli čeští šlechtici z proslulých protestantských univerzit v Altdorfu u Norimberku, v Leidenu, Basileji či Ženevě, kde bylo možno potkat české nekatolíky v době

před Bílou horou.<sup>77</sup> Po třicetileté válce zmizeli čeští katoličtí šlechtici i z geograficky blízkých saských univerzit v Lipsku a Wittenbergu, kde bylo možno dříve narazit na české luterány. Saské univerzity však neskýtaly příliš moderní alternativu. Podobně jako jezuitské univerzity v habsburské monarchii i luteránské univerzity v Sasku se zavřely za hradbu náboženské ortodoxie a zaostávaly za vědeckým vývojem. V případě Saska je to paradox, neboť inovace v právních vědách pocházely od saských právníků, kteří však působili jen v soudní praxi. Katoličtí šlechtici z dědičných zemí dodržovali v 17. století konfesijně vymezené trasy kavalérských cest, které se protestantským univerzitám vyhýbaly. Za vlády Karla VI. však šlechticům došla trpělivost a konfesijní hranice prolomili.

## 2. Nové cesty vzdělání: Leiden, Lipsko, Štrasburk

### LEIDEN

Nespokojenost s barokní katolickou učeností asi nejlépe vyjádřil exodus šlechtických studentů na kalvinistickou univerzitu v Leidenu, který začal po roce 1720. Katoličtí šlechtici rozvinuli od této doby model dvoustupňového studia práv. Nejprve studovali v Praze římské právo a poté se vydali do Leidenu, aby tam pokračovali studiem *jus naturae* a *jus publicum* podle Grotia. Katolické šlechtice lákala do Leidenu relativně nová katedra říšského *ius publica*, kterou na univerzitě založili v roce 1682. Na novou katedru byl tehdy povolán německý právník profesor Philipp Reinhard Vitriarius, který do té doby učil na univerzitě v Ženevě. Vyznamenal se svou osobitou prací o *ius naturae*, v níž komentoval Grotiovo *De jure belli ac pacis*. Zatímco Grotiova práce předkládala v podstatě nemorální pojetí přirozeného práva, kde nezáleželo na motivaci jednání ani na ctnostech, Vitriarius doplnil svůj výklad křesťansky pojatou etikou, která byla přijatelná pro katolické šlechtice ze střední Evropy.<sup>1</sup> V předmluvě Vitriarius předložil osvícenskou obhajobu člověka proti pesimistické antropologii Thomase Hobbesa, jenž vycházel z toho, že v přirozeném stavu je člověk člověku vlkem. Vitriarius nemohl připustit, že člověk spasený křesťanským náboženstvím má sklon ke zlu a obhajoval naproti tomu názor, že člověk je stvořen k tomu, aby žil v míru a sdružoval se ve společnosti.<sup>2</sup> Hobbes zastával ve skutečnosti velmi podobný názor. Podle Vitriaria však žije člověk i v přirozeném

stavu v míru, neboť má vrozený sociální pud. *Ius naturae* chápal Vitriarius teologicky, neboť bylo darováno Bohem. „Právo, které mezi lidmi nastolil z dobrého důvodu Bůh, aby byla zachována poctivost.“<sup>3</sup> Smysl přirozeného práva spočíval v zachování společnosti.<sup>4</sup> Ve Vitriariově pojetí přirozeného práva byl již obsažen princip morálky, neboť člověk se měl, dle něj, zdržet všeho jednání, které je v rozporu s tímto cílem přirozeného práva. U Vitriaria však nenajdeme žádné sylogismy založené na symetrických výrocích, na nichž je postavena logika Leibnizova slavného žáka Christiana Wolffa. Habsburským šlechticům se Vitriariova konzervativní nauka musela zamlouvat, ale ještě více je oslovila jeho koncepce veřejného práva Říše římské národa německého. Vitriarius ji představil v knize *Institutiones iuris publici* z roku 1683.<sup>5</sup> Kniha se věnovala postavení císařů, dějinám Říše, císařským titulům, jednotlivým říšským stavům a jejich právům a povinnostem. Vitriarius v podstatě nabízel moderní argumenty pro silnou pozici Habsburků v Říši a na jednom místě vysloveně souhlasil s tím, že většina novověkých císařů pochází ze slavného domu rakouského.

Roku 1719 však Philipp Reinhard zemřel a katedru po něm zdědil jeho syn Johann Jakob Vitriarius. Shodou okolností právě tehdy začal příliv rakouských šlechticů do Leidenu. V letech 1720 až 1727 zde studovalo přinejmenším devatenáct šlechticů a další se objevili ve čtyřicátých letech 18. století. Někteří zde zůstali jen dva týdny, jako František Václav Clary-Aldringen,<sup>6</sup> jiní zde studovali dva semestry. Jedni z prvních přišli do Leidenu bratři Karel Maxmilián a Jan Leopold Dietrichsteinové, kteří zde studovali v roce 1720.<sup>7</sup> Oba bratři pocházeli z jednoho z nejvýše postavených šlechtických rodů v habsburské monarchii, takže jejich příchod do Leidenu vzbudil pozornost. Pohled na matriku ukazuje, že před nimi zde z řad katolické habsburské šlechty studoval jen hrabě Filip Josef Kinský, k jehož studiu však nejsou podrobnější prameny.

V případě Dietrichsteinů jsme informováni podrobněji, neboť se dochovala podrobná korespondence jejich otce knížete Waltera Xavera s hofmistrem Theodorem de l'Eau a s oběma syny.<sup>8</sup> Z dopisů můžeme zjistit, odkud přišel nápad jít studovat do Leidenu a jaké výhody v tom šlechtici viděli. Nápad přišel od hofmistra Theodora de l'Eau. Navrhl jej v únoru 1721, když se uvažovalo o tom, na které zahraniční univerzitě budou bratři Dietrichsteinové pokračovat ve studiu práva. Filozofický i právnícký kurz absolvovali na benediktinské univerzitě v Salcburku, ale ani ta zřejmě nestačila soudobým nárokům na vzdělání mladých šlechticů. Kníže Walter Xaver kdysi