

TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO

Jezuité v Čechách



Ivana Čornejová

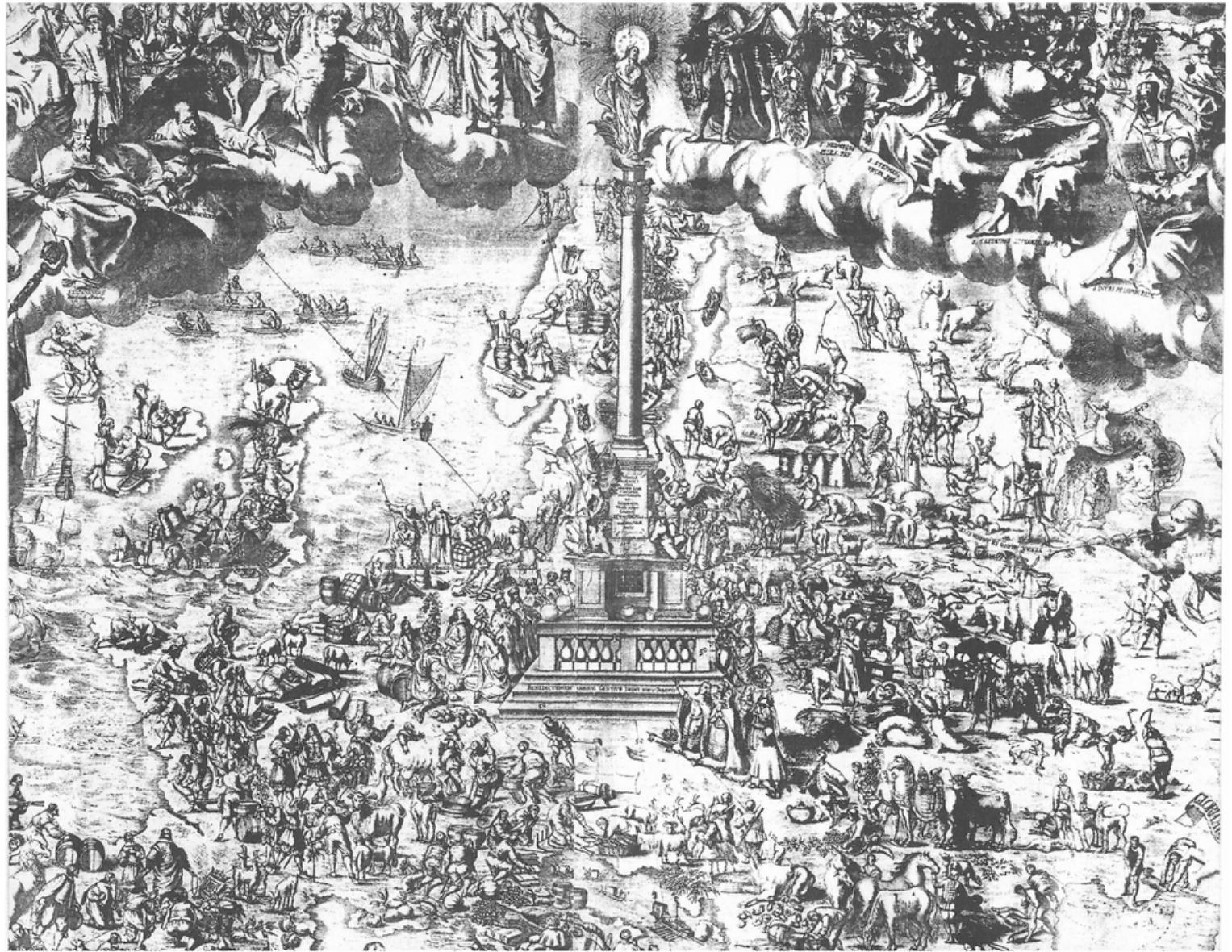


EDICE KOLUMBUS

Život sv. Ignáce z Loyoly – Základy Loyolova učení a založení jezuitského řádu – Ignácovi učedníci se rozcházejí do světa – Otcové Tovaryšstva v Praze: uvítání kameny i otevřenou náručí – Království dvojího lidu a tolerance z nutnosti – Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly, základ jezuitské spirituality – Konstituce Tovaryšstva Ježíšova – Organizace jezuitského řádu – Systém řádových domů – Pedagogická soustava Societatis Iesu – Nesmiřitelní protivníci nekatolíků, ale učitelé plní pochopení pro hříchy mládí – Čechy za vlády Rudolfa II., doba magická, či překypující náboženskými rozbroji? – Tovaryšstvo nakvap opouští zemi po defenestraci 1618 – Návrat po Bílé hoře – Podíl jezuitů na počátcích katolické obnovy – Způsobila pobělohorská rekatolizace proměnu „charakteru“ národa? – Rozmach řádu v českých zemích v 1. polovině 17. století – Jezuité a pražská univerzita – Zámorské misie, čeští jezuité poznávají daleké kraje – Život v řádových domech – Jezuité vědci, umělci i hospodáři – Poutě a mariánský kult – Život a dílo Antonína Koniáše – Kritika jezuitského řádu – Kliment XIV. ruší Tovaryšstvo Ježíšovo – „Tajné předpisy“ po staletí ovlivňují náhled na jezuity – Ostré tažení českých liberálů proti jezuitům v 19. století – Je Jiráskovo „Temno“ opravdu jen temné? – Marxistické odsudky pobělohorské doby a jezuitů nepřinášejí nic nového

PhDr. Ivana Čornejová (narozena 1950) vystudovala filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor archivnictví – dějepis. Od absolutoria je nepřetržitě pracovnící Archivu UK. Zaměřuje se hlavně na dějiny školství, kulturní dějiny 17. a 18. století a historii jezuitského řádu. Publikovala články a rozsáhlejší studie v odborných časopisech. Spolu s Annou Fechtnerovou je autorkou Životopisného slovníku pražské univerzity v letech 1654–1773 (1986). Minulosti pražského vysokého učení se věnovala i v samostatné práci Kapitoly z dějin pražské univerzity 1622–1773 (1992). V současné době se autorsky i redakčně podílí na několika-svazkových Dějinách pražské univerzity, které mají být dokončeny k výročí založení v roce 1998.





EDICE KOLUMBUS



Ivana Čornejová

TOVARYŠSTVO
JEŽÍŠOVO
Jezuité v Čechách



Mladá fronta / Praha 1995

© Ivana Čornejová, 1995

ISBN 80-204-0471-6

Předmluva

V roce 1969 vyšla v nakladatelství Mladá fronta kniha Jiřího Šotoly *Tovaryšstvo Ježíšovo*. Román se sice obrací do poloviny 17. století, ale více než doby dávno minulé zachycuje neradostné duchovní klima na přelomu šedesátých a sedmdesátých let našeho věku. Právě proto se nemohl nadlouho těšit čtenářské přízni a ocitl se na seznamu zakázaných knih. Bdělí cenzoři bystře pochopili aktualizaci historického tématu a zařadili Šotolovo *Tovaryšstvo* mezi libri prohibiti.

A tak stihl, poněkud paradoxně, dílo o jezuitském řádu podobný osud jako kdysi jiné spisy, jež sami otcové *Tovaryšstva Ježíšova* vyřazovali z knihoven, takže se zapsali do obecného povědomí jako „hubitelé českých knížek liti“

Jiří Šotola, básník a beletrista, dobře znal i historické prameny a dějepisná zpracování. Proto o řadě románových postav nalezneme spolehlivá dávná svědectví či lehce odkryjeme vzory, jimiž se autor inspiroval. Páter Vojtěch Had, v Praze vystudovaný teolog, který prošel řádovými kolejiemi v Praze, Telči, Olomouci a Jičíně, byl skutečně po dlouhá léta (1676–1692) superiorem jezuitské rezidence v Košumberku a zpovědníkem hraběnky Marie Maxmiliány Hieserlové, kterou soudobé prameny znají jako velkorysou fundátorku zdejšího řádového domu. Jméno spolupracovníka Vojtěcha Hada, otce Křižulky, staré písemnosti sice neznají, ovšem jeho románová charakteristika nemůže nepřipomenout nejznámějšího českého jezuitského misionáře otce Chanovského.

Ačkoliv Šotolův obraz *Tovaryšstva* nehýří světlými barvami, právě tento román mě před lety přivedl k soustavnému studiu historie jezuitského řádu. Nebyl to rozhodně lehký úkol, protože jen málokterému společenství, které prošlo i našimi dějinami, se dostalo tak příkrých odsudků. A není vůbec snadné překonávat zažité averze a neupadnout do osidel jednostranných apologií.

Jezuitský řád byl plodem své doby a v zakladatelském díle Ignáce z Loyoly rezonují duchovní proudy první poloviny 16. století. Evropa tehdy stála na prahu nového věku. Zámořské objevy rozšířily dosavadní evropský horizont a posílily pozice států na Pyrenejském poloostrově. Úloha Španělska vzrostla již sjednocením Kastilie s Aragonem v roce 1479 sňatkem tamních vládců Ferdinanda a Isabely, ovšem postupující centralizace narazila na odpor mocné šlechty. Karel Habsburský, který nastoupil na španělský trůn v roce 1516 po smrti Ferdinanda Aragonského a který svou politikou přímo neohrožoval zájmy šlechty, se zase setkal s nevůlí měst. Z mezinárodního hlediska bylo rozšíření habsburského panství solí v očích především Francii, která za vlády Františka I. (1515–1547) vedla s Habsburky vleklé války.

Tehdejší Itálie, rozdrobená na řadu států a státek, které se mezi sebou neustále svářely, hrála už po řadu desetiletí prim v duchovním ovlivňování Evropy. Renesanční důraz na antické tradice, které ostatně z evropského povědomí nikdy zcela nevymizely, přímo předurčoval Apeninský poloostrov k vůdčí úloze v následování odkazu starověkého Říma. Kolik vynikajících umělců zrodil tento prostor jen v rozmezí 13.–16. století! Ale Řím byl stále i sídlem hlavy obecné katolické církve a ani zavrženíhodné výstřelky „prvních náměstků Boha na zemi“ nemohly jeho význam setřít. Ani renesanční důraz na lidskou individualitu a plně prožitý pozemský život nesměřoval k popření nejvyšší autority, Boha.

Renesanci, tj. znovuzrození či obrození, sledoval nový myšlenkový proud – humanismus, který se zabýval především studiem „lidských záležitostí“, jež mají svůj základ v rozumu člověka, bez zdůrazňování Božích zásahů. Tato sféra zůstávala vymezena teologií. Renesanční a humanistické myšlenky se z Apeninského poloostrova šířily postupně, s menším či větším zpožděním, téměř po celé Evropě. Zesvětštěný pohled na postavení člověka a důraz na jeho pozemské bytí nenarušily hegemonii obecné církve, pouze její roli oslabovaly a zatlačovaly do pozadí. Postavením obecné církve závažným způsobem otřásl až nástup reformace. Reformace, která se zrodila ve středoevropské Římské říši a na rozdíl od jižního renesančního humanismu se znovu vztahovala k Bohu, se snažila o přetvoření a nápravu církve.

Tento silný impuls rozbouřil už beztak neklidnou hladinu evropských poměrů. K běžným dynastickým rozbrojům a mocenské rozpínavosti přibyly vzrušené konfesionální spory. Německá reformace, kterou zahájil Martin Luther v roce 1517 svými tezemi proti odpustkům, nalezla daleko větší ohlas než před sto lety lokálně omezené husitství.

Úsilí o nápravu obecné církve a snaha odvrátit člověka od světského hédonismu se neobjevovaly jen v reformačních kruzích, ale i uvnitř katolické církve samé. Na tomto hnutí se významně podílel Ignác z Loyoly a jeho Tovaryšstvo Ježíšovo, Societas Iesu.



I. Ignác z Loyoly a založení Tovaryšstva Ježíšova

Motto:

„Navlékal pancíř, hladil žerď korouhve
s barvami Pána, vyjížděl k polnímu tažení.
Kulhavý don Iñigo López de Recalde,
první rytíř Ježíšův...“

J ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 275

V roce 1491 se na rodovém sídle Loyolů u baskické Azpeitii narodil Beltránu Ibáñezovi de Oñaz y Loyola a jeho ženě Marině, původem Sánchezové de Licona, chlapec, poslední z třinácti dětí. Při křtu dostal jméno Iñigo. Až později v dospělém věku přijal jméno Ignác, které přes vnějškovou podobnost nemá s „Iñigem“ nic společného. Původně celé jméno budoucího světce znělo Iñigo či Inigo López de Loyola. Doprovázejí-li jeho jméno ještě další rodová jména, děje se tak v důsledku velmi složité a spletné španělské šlechtické genealogie.

Iñigo spatřil světlo světa v proslulé baskické urozené rodině, kterou spojovala úzká pouta s nejvyššími dvorskými kruhy. Podle běžných zvyklostí se vychovatelé snažili chlapce vzdělávat v takových disciplínách, aby vyrostl ve zdatného rytíře galantního chování a vystupování. Ke zdárnému průběhu jeho příští kariéry měl přispět pobyt v rodině předního kastilského hodnostáře Juana Velásqueze de Cuéllar (nejpozději od roku 1507), kde si plně osvojil dvorské mravy a „lásku ke královskému rodu“. Podle pozdějších, ne zcela přesných zpráv tu však nezískal jen žádoucí mravy, ale i nemravy. Nechceme-li považovat tyto zmínky jen za tradiční hagiografická topoi, zdůrazňující hloubku a význam konverze, potom nezbyvá než věřit, že se Iñigo dopustil spolu

s bratrem Pedrem Lópezem v Arévalu blíže nespecifikovaného násilí.

Snad byl Iñigo i pážetem jednoho z nejslavnějších španělských králů, Ferdinanda Aragonského, jemuž don Juan Velásquez oddaně sloužil. Po Ferdinandově smrti a nástupu Habsburka Karla V. na španělský trůn se však Velásquezovo postavení prudce zhoršilo a on sám zemřel o rok později roztrpčen, zanechav rodový majetek zatížený obrovskými dluhy.

Iñigo López de Loyola se poté stal členem osobní stráže vévody z Nájery a navarrského místokrále Antonia Manriqueho de Lara. Po boku vévody z Nájery se počala Loyolova léta válečnická. Byl povýšen na důstojníka a zdálo se, že o jeho příštím životě je rozhodnuto...

V době, kdy začala zářit hvězda Iñiga-bojovníka, vtrhla přes Pyreneje francouzská vojska, aby prosadila obnovení starých závazků Navarry k Francii. Při obléhání klíčové pevnosti Pamplona zaujal v řadách obránců významné místo i don Iñigo López. Válečné štěstí se přiklonilo na stranu Francouzů, ale statečnější z obhájců Pamplony se odmítali vzdát. Mezi nimi i Loyola. Až do chvíle, kdy mu 21. května 1521 dělová koule roztránila holenní kost pravé nohy a lehce poranila i druhou nohu. Zranění se ukázalo jako velmi vážné. První pomoc mu poskytli sami obléhatelé, ale i po druhém ošetření se jeho stav zdál téměř beznadějný. Loyola byl zaopatřen svátostí umírajících, avšak smrt se mu vyhnula.

K doléčení převezli Iñiga do rodné Loyoly, kde na lůžku protrpěl ještě mnoho krušných chvil. Po dlouhé týdny vynucené fyzické nečinnosti se intenzivně věnoval četbě. Se stejnou náruživostí, s jakou kdysi čítal populární rytířské romány (k jeho nejmilejším patřily příběhy Amadise Waleského), bral nyní do rukou dílo Jakuba de Voragine *Legenda aurea*, zachycující skutky významných světců, a *Život Kristův* od kartuziána Ludolfa Saského. Loyola se později vyznal, že zatímco četba rytířských dobrodružství mu jitřila mysl, knihy o svatých mu přinášely klid duše a už tehdy „pocítil touhu vykonat velké věci ve službách Božích“

Po uzdravení se Iñigo rozhodl vyplnit své předsevzetí učiněné na pomezí života a smrti. Necítil se sice ještě příliš dobře, ostatně následky zranění byly trvalé, pravá noha zůstala o něco kratší a působila mu obtíže. Přesto se vypravil na pouť do známého benediktinského kláštera Montserratu nedaleko Barcelony. Zde



Svatý Ignác,
portrét vzniklý záhy po Ignácově smrti roku 1556,
Jacopino del Conte



Svatý Ignác z Loyoly,
anonym, nedatováno



Svatý Ignác z Loyoly,
mědirytina M. Borrehense (Antverpy 1615–1670),
podle obrazu E. Quellina

vykonal generální zpověď, celou noc probděl před proslaveným obrazem Matky Boží, aby jí nakonec symbolicky odevzdal svůj meč a dýku, odložil světské šaty a oblékl poutnické roucho.

Při cestě na Montserrat se dostal do kontroverze s jistým Maurem, který se pochybovačně a rouhavě vyjádřil o Neposkvrněném početí Panny Marie. Tehdy se ještě v Iñigovi zpěnila válečnická krev a chtěl zasadit rouhači několik dobře mířených ran, ale ovládl se a násilí, nevhodného pro kajícího, se vyvaroval.

Z Montserratu se odebral do blízkého městečka Manresy. Tady trávil dny rozjímáním, často ho přepadaly pochybnosti o správnosti nastoupené dráhy, ale dokázal se s nimi vypořádat. Později na to vzpomíná: „...zůstával stále ve víceméně stejném vnitřním rozpoložení, s velkou vyrovnaností a radostí, aniž měl nějakou hlubší znalost duchovních zážitků. (Loyola své paměti stylizuje vždy v objektivní formě, píše v třetí osobě, sám se představuje jako poutník.)

Pobyt v Manrese podstatně ovlivnil jeho budoucí orientaci. Zde měl vidění, která zprvu pokládal za ďábelská mámení, uvěřil v ně až při jejich opakování, a tehdy u něho došlo k mystickému obratu (konverzi). V Manrese kromě meditací hodně četl, přemítal, a hlavně napsal první náčrt Duchovních cvičení, jež se posléze stala zásadním spirituálním vodítkem jím založeného společenství. Církevní historik Hugo Rahner výstižně poznamenal: „*Po mystickém obrácení v Manrese se stal z Iñiga poutníka a hříšníka Ignatius – muž církve.*“ Ovšem jména Ignác, v latinské formě Ignatius, užíval Loyola pravidelně až od roku 1542, zcela důsledně pak až od roku 1546.

Z Manresy vedla jeho další cesta přes Řím do Benátek, kde nastoupil na loď směřující do Svaté země, aby dosáhl svého vytouženého konečného cíle – Jeruzaléma a Božího hrobu (1523). Návštěva svatých míst zapůsobila na Loyolu mohutným dojmem. Dokonce uvažoval o tom, že by tu zůstal natrvalo. Leč jeho přání se setkal s nepřízní místního provinciála řádu františkánů. O zbožné poutníky a kajícíky nebyla totiž ve Svaté zemi nouze.

Nezbylo mu tedy než se vydat na zpáteční cestu. S obtížemi se dostal na loď. Není divu – velkého zájmu evropských poutníků o posvátnou krajinu dovedně využívali kapitáni i majitelé plavidel a chudé zbožné cestovatele příliš nevítali. A Iñigo neměl nic, žil jen z almužen a posluhoval jiným, ještě bědnějším. Navzdory

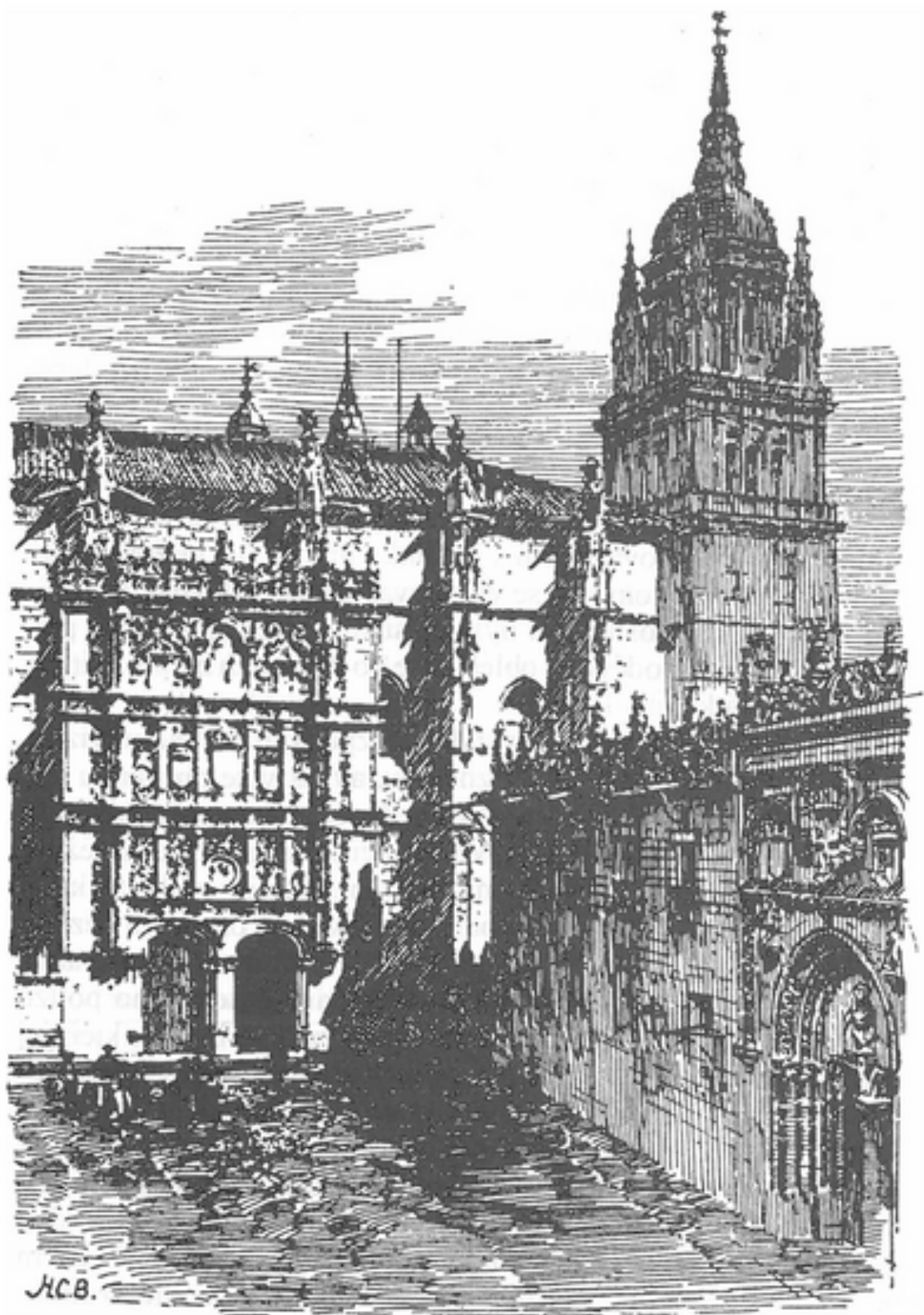
všem cestovním útrapám, včetně hroživé bouře na moři, se nakonec v pořádku vrátil přes severní Itálii do Španělska.

Přestal snít o stálém pobytu v Jeruzalémě, zato dospěl k přesvědčení, že se stane knězem. Uvědomil si však se vši naléhavostí, jak se mu k takovému poslání nedostává nejzákladnějšího předpokladu – patřičného vzdělání. A tak se už v pokročilém věku, dovršil právě třicátý třetí rok života, počal věnovat studiím.

Nejprve navštěvoval studium generale v Barceloně, pak se zapsal na artistickou fakultu v Alcalá de Henares (1526/7). Snažil se pilně učit, aby se vyrovnal svým mnohem mladším kolegům. Neměl to však lehké. Trápily ho tělesné neduhy, kromě nedoléčeného zranění ho po celý život sužovaly bolesti žaludku; až při pitvě se zjistilo, že to nebyl žaludek, ale žlučové kameny. Nadto, a to bylo mnohem závažnější, se výrazně lišil od svých školních druhů i náplní volného času. Místo aby se věnoval obvyklým radovánkám, poučoval spolu s několika přáteli své bližní o „křesťanské nauce“, o tom, jak se vyvarovat hříchu, jak zpytovat svědomí. Mezi jeho posluchači byla většina žen. Loyola a jeho přátelé se odlišovali i oděvem, oblékali se do dlouhých hábitů ušitých z nejhrubší látky.

A tehdy se Iñigo poprvé dostal do rozporu se svatou inkvizicí, institucí sice ve Španělsku již známou, avšak více obávanou než ctěnou. Ne že by jeho úmysly neshledávala jako dobré, ale podstatné apoštolské působení povoloval církevní soud jen kněžím. Proto se Iñigo ocitl v inkvizičním vězení. Ne sice příliš těžkém, mohl dokonce přijímat i soukromé návštěvy, ale přece jen vězení. Po dvaadvaceti dnech byl propuštěn, odešel z Alcalá de Henares a zamířil na univerzitu do Salamanky. Tam ovšem jeho potíže pokračovaly. Ani zde se nevyhnul otázkám inkvizitorů, kteří jej dokonce podezírali z přejímání myšlenek Erasma Rotterdamského. Podle všeho už tehdy jeho díla opravdu znal. Možná že již ve střetech Ignáce z Loyoly s dominikánskou inkvizicí můžeme hledat počátky pozdější nevraživosti mezi jezuity a řádem sv. Dominika, jež se ovšem projevovaly i v hlubokých rozdílech v metodickém přístupu k věrouce. Je potom až paradoxní, že u nás v obecném povědomí bývá inkvizice spojována právě s působením jezuitů!

Po opětovném uvěznění v Salamance se Loyola rozhodl pokračovat ve výuce v Paříži. I když peregrinace studentů, tj. přecházení z jedné školy na druhou, byla tehdy více než běžná, Iñigův



Univerzita v Salamance, ilustrace H. W. Brewera z knihy F. Thompsona,
Saint Ignatius of Loyola, Londýn 1909



Budova pařížské koleje Montaigu, ilustrace H. W. Brewera
z knihy F. Thompsona, Saint Ignatius of Loyola, Londýn 1909

nápad měl svá úskalí. Napjaté vztahy mezi Francií a Španělskem dávaly tušit, že už jen pouhý přechod Pyrenejí nemusí být bez problémů. Ale nakonec vše dobře dopadlo. Loyola velmi toužil studovat na proslavené univerzitě, a protože neuměl francouzsky, soudil, že nebude moci působit mezi lidmi a bude si více hledět přednášek. Kromě toho pokládal své znalosti ze španělských škol za velmi nedostatečné a v Paříži si hodlal nejdříve důkladně zopakovat latinu.

Ze svého prvního působiště v koleji Montaigu (1528) se příliš dlouho netěšil. Byl tehdy sice finančně zajištěn jedním ze svých dobrodinců, ale peníze bláhově svěřil španělskému kolegovi, který je záhy zpronevěřil. Ignác mu zpronevěru nejen odpustil, ale později se ho v nouzi dokonce ujal. Musel pak znovu žít z almužen, než našel nové příznivce, tentokrát ve Flandrech. V Bruggách se osobně setkal i se slavným filozofem a pedagogem Louísem Vivesem, jehož názory pak v mnohém inspirovaly Loyolu při sestavování plánů na učitelské působení Tovaryšstva Ježíšova.

Stěžejní význam měl jeho pobyt v pařížské koleji sv. Barbory v Rue Valette (její budova se zachovala dodnes). Zde Ignác absol-

voval s úspěchem celý tříletý filozofický kurs, logiku, fyziku a metafyziku, a 14. března 1534 obdržel titul magistra filozofie. A právě zde, v koleji sv. Barbory, našel další spřízněné duše, muže, kteří vytvořili jádro pozdějšího Tovaryšstva.

Prvním z nich byl Petr Faber, rodák ze Savojska, dalšími Šimon Rodríguez z Portugalska a František Javier (Xaver) z Navarry. K nim se pak připojili ještě Španělé Diego Laínez a Alfons Salmerón, posléze i kastilský student Nicolás (Mikuláš) Alonso řečený Bobadilla. S nimi se Ignác věnoval duchovním cvičením (exerciciím), jejichž základ vytvořil už v Manrese a potom prakticky ověřoval v Alcalá a Salamance. Všichni tito „přátelé v Pánu“ se zavázali dodržovat sliby čistoty a chudoby, což slavnostně stvrdili v kapli Panny Marie na Montmartru (1534). Jejich další touhy směřovaly, jak jinak, opět do Jeruzaléma. Ale pravděpodobně už z Loyolova vyprávění věděli, že pobyt ve Svaté zemi není právě jednoduchý. Proto se usnesli, kdyby jim snad nebylo dopřáno usadit se v Jeruzalémě, že se obrátí do Říma a nabídnou své služby papeži. K těmto sedmi nejvěrnějším o něco později přibyli ještě Savojan Claudius Jay a Francouzi Jean Codure a Paschal Broët.

Do roku 1535 Loyola poslouchal na Sorbonně bohoslovecké přednášky, ale o dalším pokračování ve studiích, jak se zdá, neuvažoval. Cesta k teologickému doktorátu trvala předlouhých dvanáct let. A vidina Jeruzaléma byla silnější. Poutnické plány celé skupiny však zkřížila další válka mezi francouzským králem Františkem I. a španělským Habsburkem Karlem V. o milánské vévodství (1536–1537), která zablokovala přístup do Benátek, odkud se tradičně nastupovala pouť k Božímu hrobu.

Sám Ignác z Loyoly se na čas vrátil do Španělska, navštívil Azpeitii i své rodiště, Madrid, Toledo, Valencii a nakonec snad i Barcelonu. Všichni přátelé „spříznění volbou“ se chtěli setkat v Benátkách, jak jen to bude možné. Loyola strávil v městě sv. Marka téměř celý rok 1536 a následujícího léta sem přibyli i jeho druhové. Zde dosáhli kněžského svěcení – a kam se měly obrátit jejich příští kroky? Do věčného Jeruzaléma, či do jiného „věčného“ města, Říma, k nejvyššímu hodnostáři katolické církve? Pouť do města Kristova silně ztěžovala neklidná situace ve Středomoří, a proto se přátelé rozešli na různé italské univerzity. Ignác z Loyoly byl mezitím opět nařčen, že šíří mylné myšlenky.

Byl nucen obrátit se na uznávané církevní autority, které znovu potvrdily, že v jeho učení neshledávají nic, co by odporovalo pravé víře.

Tehdy si Ignác i všichni jeho druhové uvědomili, že nechtějí zůstat jen volným společenstvím „přatel v Pánu“, ale že chtějí vytvořit pevnější organizaci, jež by nesla jméno Ježíšovo, Compañía de Jesús, Tovaryšstvo Ježíšovo. Pro samotného Ignáce mělo stěžejní význam, jak dosvědčují pozdější svědectví, jeho vidění v La Stortě (poblíž vsi Isola Farnese při silnici ze Sieny do Říma), které ho definitivně ubezpečilo o správnosti nastoupené dráhy.

Počátkem roku 1538 se Ignácovi přívrženci shromáždili v Římě. Loyola tu už nějaký čas konal své obvyklé exercicie a znovu, po kolikáté už, se musel bránit podezření, že rozšiřuje nesprávné učení. Dočkal se opět osvobozujícího rozsudku a nadto získal i náklonnost papeže Pavla III. K stvrzení bohulibosti práce odhodlaného společenství chyběl nyní již jen krůček. Podle legendy měl papež při jedné disputaci s Ignácem a jeho druhy říci: „*Nač toužit po Jeruzalému? Krásný a pravý Jeruzalém je Itálie, jestli opravdu chcete přinášet ovoce pro Boží církev.*“

Papež schválil Tovaryšstvo nejprve ústně v roce 1539 a poté je se vši právoplatností stvrdil 27. září 1540 bulou *Regimini militantis Ecclesiae*, tj. Řízení bojující církve.*)

Compañía de Jesús, latinsky Societas Iesu, česky Tovaryšstvo Ježíšovo, byla tedy definitivně potvrzena roku 1540. O rok později zvolili „tovaryši“ do svého čela prvního generála (lat. praepositus generalis). Kdo jiný se jím měl stát, ne-li sám inspirátor – Ignác z Loyoly? Zdráhal se sice tento významný úřad přijmout, ale když byl zvolen i při opakované volbě, podrobil se přání svých druhů a úřad přijal.

Jaký byl tento muž? Většina informací, jichž jsem se přidržovala, pochází z jeho Vlastního životopisu, přebohaté korespondence a zpráv jeho nejbližších spolupracovníků a oddaných zpravodajů, jakými byli především patres Polanco a Ribadaneira. Hodnověrných pramenů z „druhé strany“ se totiž nedostává.

*) Papežské buly jsou listiny prvořadého významu vycházející z kanceláře hlavy římské církve, papežem vlastnoručně podepsané a pečetěné přivěšenou olověnou pečeti – bulou, od níž dostaly jméno. Jejich název se obvykle přejímá z prvních slov textu.



Pater Ribadaneira,
spolupracovník sv. Ignáce z Loyoly,
ilustrace H. W. Brewera z knihy F. Thompsona,
Saint Ignatius of Loyola, Londýn 1909



Svatý František Xaverský,
podle obrazu M. Pitteriho,
ilustrace H. W. Brewera z knihy F. Thompsona,
Saint Ignatius of Loyola, Londýn 1909

Přesto je třeba položit si otázku, jak lze hodnotit z odstupu staletí pozoruhodného člověka a pozdějšího světce (blahoslaven byl roku 1609, svatořečen 1622). Vědomí kanonizace (svatořečení) často velmi znesnadňuje kritické pokusy o průnik do podstaty světcova působení na zemi.

Mladík šlechtického původu se v prvních desetiletích života svým osudem nijak neodlišoval od jiných urozených synků. Prošel službou u královského dvora, pak se s úspěchem chopil zbraně, aby hájil svou vlast a krále. Teprve výstřel z děla připravil svět o jednoho řadového oficíra a postaral se o nového světce... Přesto Iñigova – Ignácova konverze nebyla dílem náhody, náhlého prozření či osvícení, ale dlouho a s rozmyslem připravovanou událostí. Nic okázale efektního. Loyola byl zjevně muž pevné vůle a silné vnitřní ctižádosti. Jejich výrazem bylo ostatně krédo *Omnia ad maiorem Dei gloriam* (Vše pro větší slávu Boží), Ignácovo heslo, které se později stalo i jezuitskou řádovou devízou.

Soustředěná vůle ho přiměla k intenzivním studiím až ve zralém věku, když dosáhl třicítky. Snad každý, kdo se začal něčemu učit ne zcela mladý, ví, oč větší potíže musí při tom překonávat než člověk mladý tělem i duchem. V plném zaujetí studiem se projevovala Loyolova velká pracovitost a píle, jež ho provázely i po zbytek života. O jeho usilovnosti svědčí nejen precizní dovtvoření koncepce jezuitského řádu, ale i nezměrné množství korespondence, která se v jeho pozůstalosti dochovala. Renesance sice zplodila nepřebornou řadu pisatelů listů všeho druhu, ale velice rozdílné úrovně. A Ignácova korespondence není vůbec povrchní, jasně směřuje k jedinému cíli: vyjasnění i nejdrobnějších nuancí působení Tovaryšstva Ježíšova a posílení pozic katolické církve.

Muž malé postavy (měřil 158 cm), křehké tělesné konstrukce a chatrného zdraví nepochybně působil velkým osobním kouzlem bez okázalých vnějších gest. Proto se snad mohl jevit jako poněkud suchý „úředník“. Stejně jako na oněch vyobrazeních, kde se pilně sklání nad knihou či listem papíru. Příčinnivý „oficiál“, byť ozdobený aureolou světce. Ignác z Loyoly se však za svého života nikdy nedal malovat. Jeho první portrét vznikl až podle posmrtné masky, proto se výrazné rysy tváře, široké čelo a orlí nos, zdají na jeho podobiznách strnulé.

August Franzen o něm v *Malých církevních dějinách* napsal:

„Byl jedním z největších mystiků, jeho mystika však byla bez jakéhokoliv subjektivního blouznění. Byla nazvána mystikou služby, byla to střízlivá oddanost Kristu jako Pánu.“ Právě taková „střízlivost“ ho odlišovala od jiných velkých mystiků té doby, jako byla třeba sv. Terezie z Avily (+ 1582) nebo sv. Jan od Kříže (+ 1591), kteří svou extatickou zbožností bezpochyby vábili větší davy věřících.

Ignác z Loyoly byl pokorný, houževnatě pokorný. S pokorou snášel pronásledování inkvizicí i spory s kardinálem Caraffou, pozdějším papežem Pavlem IV. Neustupoval ze svých zásad, pokud nabyl přesvědčení, že jsou v souladu se službou Bohu. A měl prý jeden krásný dar – dovedl naslouchat lidem a brát si poučení z jejich názorů a mínění.

Už v době ústního potvrzení Tovaryšstva Ježíšova papežem Pavlem III. v roce 1539 dal Ignác svému společenství do vínku základní osnovu činnosti, tzv. formule, kde v pěti kapitolách stanovil hlavní cíle a povinnosti řádu (mj. sliby chudoby a poslušnosti, misijní poslání, zvláštní poslušnost vůči papeži, pravomoci generála a dalších vyšších hodnostářů). Formule bedlivě zkoumal teolog Svaté stolice a po několika měsících je shledal „zbožnými a svatými“

Definitivní řádovou ústavou se staly mnohem podrobnější *Constitutiones Societatis Iesu* (Konstituce), na nichž Loyola pracoval od roku 1541, ale zcela intenzivně se jim začal věnovat od roku 1547, kdy se řádovým sekretářem stal pater Jan de Polanco, velice šikovný muž, narozený ve španělském Burgosu. Polanco byl více než pomocníkem. Řádový generál Ignác z Loyoly v něm našel duši příbuznou do té míry, že mu umožnil, aby stylizoval i jeho osobní listy jen podle původní hutné osnovy. Příčinnivý sekretář pak tyto dopisy a instrukce označoval poznámkou „z poručení“ nebo „z uložení“. S Polancovým přispěním práce na Konstitucích zdárně pokračovaly, takže v roce 1552 byl základní text, psaný španělsky, hotov. Ignác z Loyoly ho ovšem zpřesňoval až do své smrti. Na textu Konstitucí nepokládali Ignácovi následovníci za nutné nic měnit nejen po dobu trvání „starého řádu“ do sanace v roce 1773, ale ani po jeho obnovení v roce 1814 a původní znění Konstitucí plně respektuje i dnešní Tovaryšstvo.

Deset kapitol Konstitucí shrnuje to nejdůležitější, čím se jezuité měli ve své činnosti řídit. Je tu vše podstatné o organizaci, misij-

ním a kněžském poslání, výchově a vzdělávání mládeže i prvotním projektu řádových škol, samozřejmě opět a důrazně o chudobě a poslušnosti. Autor moderní Ignácovy biografie, jezuita Candido de Dalmases (+ 1986), charakterizuje Konstituce takto: „*Říká se o nich, že jsou zákonem, který není zákon, že jsou právem, které není právo, protože juridické prvky jsou tak moudře proniknuty prvky duchovními.*“

V pojetí řádového života usiloval Ignác z Loyoly o jakousi „střední cestu“. Chtěl, aby se jeho nástupci vyvarovali jak přílišné povolnosti, tak nadměrné tvrdosti. Zakazoval veškerou vnějškovou ctižádostivost, nikdo z řádu nesměl usilovat o významné církevní hodnosti mimo Tovaryšstvo, na prvním místě bylo „poslání“ (missio). Jak v nejvyšším duchovním smyslu toho slova, tak v každodenním životě: jezuita musí být stále hotov odebrat se na jakékoliv místo ve světě, jak mu přikáže jeho představený nebo papež.

Tovaryšstvo Ježíšovo bylo sice výhradně mužským řádem, ale Loyolovo učení nalézalo už ve španělských univerzitních městech velký ohlas mezi ženami. I později patřily některé paní mezi zanícené Ignácovy přívrženkyně. Jeho vliv na ženy byl ovšem oficiálními církevními kruhy kritizován; „Evino plémě“ údajně nebylo schopno proniknout do duchovní podstaty exercicií a omezovalo se jen na vnější okázalé projevy zbožnosti. Vyloučení slabého pohlaví z Tovaryšstva Ježíšova zpečetil Ignácův verdikt nezřizovat ženskou větev řádu, o níž vehementně usilovala jedna z předních příznivkyň Tovaryšstva, Isabela Roserová, která dokonce spolu s několika družkami složila řádové sliby. Stalo se tak roku 1546. Roserová se pak uchýlila do barcelonského kláštera klarisek Panny Marie Jeruzalémské.

Ignáci z Loyoly se podařilo založit neobyčejně životaschopný řád. Řád, který se měl výraznou měrou podílet na obrodě římské církve, k čemuž mu pomáhalo zaměření na školskou, misijní a katechetickou činnost. I když úsilí o zlepšení působení římské církve sleduje téměř permanentně její dějiny (Ecclesia semper reformanda), v první polovině 16. století dostaly tyto snahy zvláště silný impuls. Byla jím lavinovitě se šířící reformace Lutherova, posléze i Zwingliho a Kalvínova, nový ideový proud, oslovující množství obyvatel Evropy.

Loyola koncipoval své Tovaryšstvo pozitivně, ne negativně.



Svatý Ignác z Loyoly jako prostředník Božské lásky,
 mědiryt B. Kiliana
 podle obrazu J. Ch. Storera

Nechtěl být žádným Anti-Lutherem. Jak dokládají spolehliví znalci Ignácova díla, o Martinu Lutherovi se výslovně zmínil pouze jednou. Více brojil proti erasmiánskému proudu uvnitř římské církve. Vycházel v podstatě ze stejných myšlenek, jimiž bylo prodchnuto jednání tridentského koncilu, který s přestávkami zasedal v letech 1545–1548, 1551–1552 a konečně 1562–1563. Plán obnovy katolické církve se neměl zaměřovat na pouhé potírání „kacířství“, ale měl postavit jiný program obrození. Proto katoličtí historikové nehovoří o „protireformaci“, ale o „katolické reformě“ či „reformaci“. V praxi ovšem nebyly ušlechtilé ideje prosazovány vždy po dobrém, což je z pozdějšího vývoje více než zřejmé. V tomto smyslu pak můžeme vskutku mluvit i o proti-reformaci.

Prvním sídlem Tovaryšstva v Římě se stal nevelký dům vedle kostela S. Maria della Strada. Odtud vycházeli první jezuité do evropských států i na zámořské misie, aby rozšiřovali okruh působnosti svého řádu nejen v pojetí spirituálním, ale i teritoriálním. Tak se odebral otec Araoz do Španělska, kde získal řád mimořádně silnou podporu v osobě Františka Borgii (z Borjy, „Borgiáše“), vévody z Gandie, který nejen že jezuitu vstřícně přivítal, ale v roce 1546 se sám stal členem Tovaryšstva. Lejay a Bobadilla odešli do Řezna, Laínez a Salmerón působili jako vážení a znalí papežští teologové v první fázi jednání tridentského koncilu. Sám Ignác z Loyoly nebyl velkým teologem, vždyť bohosloví ani nedostudoval. O to víc prostoru ponechával svým učenějším druhům, jako byli Laínez a Salmerón nebo Petr Faber, všichni ze zakladatelské generace Tovaryšstva.

František Xaverský se vypravil na pokyn portugalského krále Jana III. na zvlášť dalekou pouť – jeho povinností bylo šířit křesťanskou víru ve Východní Indii. Tam našel i svou smrt a stal se posléze vzorem pro všechny další jezuitské misionáře.

Velkého významu nabyla římská řádová kolej (Collegium Romanum), založená v roce 1551. V době smrti Ignáce z Loyoly (31. července 1556) se Societas Iesu dělila už na jedenáct provincií, v nichž existovalo více než 67 řádových domů. Jezuitská expanze zasáhla nejprve Evropu jižní (Itálii, Španělsko a Portugalsko), později se přelila i do Evropy střední a západní, kde se střetla se vzedmutou vlnou protestantské reformace. Mezi místa, kam vyslal své druhy osobně ještě sv. Ignác, patřila i Praha.

II. Očekáváme zprávy z Prahy aneb uvedení Tovaryšstva do Čech

Motto:

„Bylo jich dvanáct
a bylo to v polou roku 1556.“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠTVO JEŽÍŠOVO, 32

Přesně se tak stalo dne 18. dubna L.P. 1556. Oněch dvanáct mužů v černých hábitech se vypravilo z Říma na přání Ignáce z Loyoly v lednu téhož roku a zamířili do centra Českého království, aby se tu stali vzpruhou skomírajícího katolického náboženství. Vedl je otec Ursmar Goisson z Lutychu. I většina ostatních z apoštolského počtu dvanácti pocházela z oblastí Španělského Nizozemí (nynější Belgie), jen někteří byli z německých zemí Říše a ze Středomoří. Na své příští poslání se připravovali v římské řádové koleji a byli vybráni nejen podle svých schopností a odborných znalostí, ale museli být mocni německého jazyka. Podle řádových pravidel se očekávalo, že ti, kteří zůstanou v Praze déle, se naučí i česky.

Ignác z Loyoly poslal 20. června 1556 Ursmaru Goissonovi, předurčenému prvnímu rektorovi pražského kolegia, list, kde se mimo jiné praví: *„Doufám, že jako země dobrá přinesete užitek v trpělivosti a budete svaté sémě, ze kterého časem vzroste velmi hojná služba Bohu na pomoc katolickému náboženství. Neboť i když nástroje jsou slabé, je milost Boha, Pána našeho, velmi silná a mocná, a té vám bude, to doufám pevně, udělováno hojně.“* Nejstarším sídlem Tovaryšstva v Čechách se stal dominikánský klášter u Sv. Klimenta v Praze, nedaleko staroměstské paty Kamenného mostu. Několik málo dominikánů (snad byli jen dva)

zde ještě pobývalo a prý přijali jezuity vlídně. Pokud tomu bylo skutečně tak, pak to byl jeden z nemnohých vstřícných kroků řádu sv. Dominika vůči Tovaryšstvu Ježíšovu. Koncem května se dominikáni – ne bez náhrady škod – přestěhovali do bývalého kláštera klarisek Na Františku a svatoklimentský objekt zůstal až do roku 1773 jezuitům.

Když sv. Ignác odkazoval své následovníky na milost Boží, bylo to mnohem víc než běžné klišé známé z listů i jiných duchovních představitelů, mnohem víc než vyjádření duchovní podstaty řádu. Jezuité totiž museli opravdu spoléhat vedle zjevné přízně habsburského vladaře Ferdinanda I. a nečetné české katolické minority především na pomoc Boží. Přicházeli do království, které před více než sto lety jako první odpadlo od Říma a situace katolického vyznání se zde v polovině 16. věku jevila více než neutěšená.

Jisté bylo jedno, zatímco v Itálii nebo ve Španělsku vrůstaly nové řádové domy Tovaryšstva do vcelku kompaktního katolického prostředí, ohrožovaného více vlašností víry a „světskými“ výstřelky duchovních, a nesnáze jim působila jen nevraživost starých a zavedených řádů obávajících se konkurence, všude ve střední a západní Evropě narážely na mocnějšího nepřítele, totiž bouřlivě se rozvíjející směry nekatolické.

Nejinak tomu bylo v Čechách, kde nadto „hereze“ byla pevně zakořeněna po řadu desetiletí. Po husitství a následném uznání kompaktát koncilem si podržela vrch kališnická církev (sub utraque). Ovšem katolická církev nebyla nikdy zcela potlačena, nejen za Jiřího z Poděbrad můžeme hovořit o „království dvojího lidu“ Její organizace sice doznala velmi závažných trhlin, arcibiskupský stolec nebyl obsazován (proto mluvíme o období sedisvakance), ale mnohé fary, hlavně v západních Čechách, prosperovaly pod ochranou katolických patronů nerušeně i nadále. Omezeně fungovaly i kláštery, byť některé jen živořily. Kromě nedostatečného personálního zajištění jim chybělo i kdysi skvělé pozemkové vlastnictví, které si rozebrali nejen věrní husité, ale i „věrná“ katolická světská vrchnost. O případných „restitucích“ nemohlo být ani řeči. V Čechách po skončení krvavých válek zavládla mezi oběma vyznáními i jistá vzájemná snášlivost, „tolerance z nutnosti“, jak ji výstižně charakterizoval historik František Šmahel.

Na Moravě byly poměry katolíkům mnohem příznivější. Příslušníci římské církve tvořili daleko početnější vrstvu, než tomu bylo v Čechách, a ani správní systém olomouckého biskupství nebyl povážlivěji rozrušen. Rovněž Slezsko nebylo husitstvím příliš ovlivněno a až do nástupu luterské reformace zde mělo katolické vyznání převahu.

Vrcholným správním orgánem katolické církve v Čechách, tedy podle dobové terminologie církve „pod jednou“, se stala v časech neexistence arcibiskupství tzv. horní konzistoř. Dlela vskutku, alespoň z pražského pohledu, na výšinách – na Pražském hradě, kde nalézala posilu i v nepřetržitě působící kolegiální kapitule u Sv. Víta. Řídícím kališnickým orgánem byla pak dolní konzistoř, jež sídlila „dole“ ve městě, konkrétně při chrámu Panny Marie před Týnem na Starém Městě pražském. Faktický dosah toho, co je „dole“ a co „nahore“, byl obrácen.

Panovníci z rodu jagellonského měli sice v úmyslu posílit katolický živel, ale vnitřní situace v zemi a jejich vlastní nepříliš silné postavení jim to neumožnily. V roce 1526 nastoupil na trůn po řádné volbě Habsburk Ferdinand I., člen rodu vždy věrně katolického. Ale ani on nemohl zcela přímočaře usilovat o rekatalizaci svého panství. Naopak – při svém uvedení na královský stolec se musel stavům zavázat, stejně jako jeho předchůdci, že bude chránit basilejská kompaktáta a že se vynasnaží o jejich stvrzení papežem. Situace se však přiostrčila: Ferdinandovi nehrozili už jen „heretičtí“ Češi, ale velké změny přivodil i výbuch protestantské reformace. A tehdy došlo i k další diferenciaci náboženské scény v zemích Koruny české...

Ke kališníkům, katolíkům a českým bratrům, členům Jednoty bratrské, která až do České konfese z roku 1575 a pak Majestátu Rudolfa II. z roku 1609 nebyla nikdy oficiálně uznána, přibyli čerství luteráni a posléze i kalvíni. Není divu, že luterství získalo největší odezvu u německy mluvícího obyvatelstva především v pohraničí a ve Slezsku, ale pod nápoem tohoto progresivního vyznání se nově profilovala i původní kališnická církev.

Na jedné straně vyvstal proud, který směřoval až k možnému narovnání s římskou církví a historikové jej nazývají staroutraktvistický, a na straně druhé pak směr více ovlivněný luterstvím, který se posléze vyhranil v odnož novoutraktvistickou. Institucionalizovaná Jednota bratrská čerpala nejvíce z myšlenek Jana

Kalvína. Jestliže ke konci 15. století tvořili nekatolíci nejméně 70 % obyvatel, pak po rozšíření německé reformace na přelomu 16. a 17. věku dosáhl tento počet zhruba 85–90 % veškerého dospělého obyvatelstva!

Ale to už předbíháme toku událostí. Polarizace uvnitř nekatolických církví probíhala kolem poloviny 16. století už souběžně s intenzivními snahami o posílení pozic římské církve. Ty se soustřeďovaly hlavně na znovuoobnovení pražského arcibiskupství a vymanění pražské univerzity, nejpřednějšího centra vzdělání, z nekatolických rukou. Nebylo to ovšem vůbec snadné. Arcibiskupství bylo po vleklých jednáních opět uvedeno do života až „zlatou bulou“ Ferdinanda I. z 26. září 1562 a úřadu se ujal Antonín Brus z Mohelnice. Zato pražská alma mater se stala katolic-kou až mnohem později. A Ferdinand se zároveň skutečně zasadil o to, že papežská stolice v Římě povolila fakultativní přijímání podobojí. Dne 24. července 1564 bylo povolení slavnostně vyhlášeno, hned následujícího dne však Ferdinand zemřel. Jak praví současný církevní historik Jaroslav Kadlec: *„Je to opět trpká ironie dějin, že právě to, oč Ferdinand celý život usiloval a v čem viděl záruku náboženského uklidnění, když se dostavilo, poluterštěným podobojím nestačilo.“*

Ferdinand I., zdá se, skutečně toužil po náboženském smíru ve svém Českém království. O povolení kalicha se snažil i po roce 1555, kdy byla v Augsburgu vyhlášena zásada platná pro německé oblasti Říše: Cuius regio, eius religio, tedy Čí země, toho náboženství. Byl ale zároveň i oddaným katolíkem a chtěl, aby se jeho víře dostalo náležité posily. Když se stále nedařilo obnovit pražské arcibiskupství, o což usilovalo pochopitelně i české katolické duchovenstvo a špičky katolické šlechty, rozhodl se Ferdinand pro alternativní řešení a povolal do Čech jezuity.

Tento čin nelze vykládat jako skutek zaměřený proti „heretickým“ Čechům, kteří se nota bene před nedávnem, roku 1547, vzbouřili proti habsburské vládě. V pozadí byla především snaha posílit katolické náboženství, vycházející bezpochyby jak z panovníkova niterného přesvědčení, tak z motivů politických jako podpora vlastního katolicky orientovaného rodu. Už v roce 1551 přizval Ferdinand Tovaryšstvo do svého sídelního města Vídně. Ostatně ani rakouské země, jeho ústřední rodové teritorium, mu také nedělaly zvláštní radost. I zde se reformace šířila velice úspěšně.



FERDINANDVS I^{mus} Ferdinandeæ So-
cietatis IESV Univerſitatis Pragenſis ad
extirpandam Hæreſin inſtitutæ Fundator

Ferdinand I.,
zakladatel pražské univerzity Societatis Iesu, zřízené k vykořenění kacířství,
rytina Q. de Groose

Ještě v roce 1555 bědoval probošt pražské svatovítské kapituly Jindřich Pišek (Scribonius) z Horšova: „*Nemáme učených kněží, nemáme rektorů školních – katolíků, takže v čele většiny škol stojí husité nebo luteráni, což je církvi (rozuměj římské) na velkou škodu, neboť si mládež v útlém věku osvojuje s gramatickými pravidly názory nekatolické...*“ Co bylo tedy vhodnější, než přivolat do Čech nový agilní řád, jenž se mimo jiné aktivně zabývá školskou činností. V tom se přání Ferdinandova plně ztotožňovala s vnitrozemskou katolickou obcí.

Čeští katolíci nebyli zcela izolováni, izolace postihla v letech předcházejících německou reformaci spíš svébytné a odlišné utrakvisty. Katolíci měli své zázemí v jiných oblastech věrných římské církvi. Chodili studovat za hranice, i když se po návratu do vlasti nemohli příliš prosadit. Příznivější osud čekal až oněch pár mládenců, kteří se záhy po založení římské koleje Tovaryšstva Ježíšova odebrali nabýt znalostí a zkušeností do centra učené Societatis. Ale v době, kdy tito studenti, mezi nimi i později proslulý rektor klementinské koleje Baltazar Hostounský, mířili do Říma, zrál už projekt přímého uvedení Tovaryšstva do Čech.

Na počátku roku 1554 napsala česká katolická strana, mezi jejíž přední představitele patřil příští arcibiskup Antonín Brus z Mohelnice, zmíněný probošt Pišek, představení staroslavných klášterů břevnovského a strahovského, velmistr českého řádu křižovníků s červenou hvězdou a zástupci předních panských rodů, páni z Lobkovic, Vartenberka, Hradce, Kolovrat ad., dopis Ignáci z Loyoly s žádostí o vyslání Tovaryšstva Ježíšova do Čech. Ve stejném smyslu korespondoval v říjnu téhož roku s řádovým generálem i sám Ferdinand I. Jejich výzvy neměly zůstat oslyšeny. Ale Tovaryšstvo a jeho generál nedělali nic bez rozmyslu. A tak dříve než se první jezuité vydali na místo příštího určení, vypravil se do Čech emisar nad jiné povolaný, jenž měl zjistit reálné možnosti jejich budoucího působení.

Tímto mužem byl Petr Canisius. Narodil se roku 1521 v nizozemském městě Nijmegen, téhož roku, kdy byla na Martina Luthera pro jeho odchylné názory uvalena říšská klatba a kdy byl Ignác z Loyoly vážně poraněn u Pamplony. Studoval v Kolíně nad Rýnem, kde ho ovlivnil kněz Mikuláš Esch z Brabantu a kartuziánský mystik Justus Landsberg. Setkání s blízkým druhem



Profesní dům a kostel jezuitů (Il Gesù v Římě),
G. Vasi, mědiryt z roku 1761

Ignáce z Loyoly Petrem Faberem na něj zapůsobilo tak hluboce, že v roce 1543 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. Zúčastnil se jako vyslanec Tovaryšstva tridentského koncilu a od roku 1549 se stal katolickým reformátorem v Říši.

Petr Canisius (Kanis), obzvlášť horlivý katolík, se rozhodně netěšil přízni protestantů. Svádělo k tomu už jeho jméno, neboť latinské slovo canis znamená pes. Působil na přání bavorského vévody Viléma IV v Ingolstadt, pak pobýval ve Vídni a v Praze. S náboženskými poměry v Českém království se seznámil po předchozím studiu, i z vlastní přímé zkušenosti. Byl to právě tento „apoštol Německa“, od roku 1556 první provinciál hornorýnské provincie Tovaryšstva, který nakonec přiměl Ignáce z Loyoly k vyslání misie do Cech...

Canisius poznal do hloubky problémy postupu proti nekatolíkům v Říši. O všech svých poznatcích pravidelně zpravoval sv. Ignáce a v mnoha případech žádal o radu, jak si dále počínat. Canisius zjistil, že protestanti se mají čile k světu, a chtěl jim v tom zabránit. Jedním z vhodných řešení se mu zdálo uvést do Říše inkvizici. Se svatou inkvizicí neměl Ignác z Loyoly zrovna dobré zkušenosti, nicméně její uplatnění v Itálii pokládal později

za „chvályhodné“ Ale co v „Německu“? Loyola soudil, že Říše k pochopení významu inkvizice ještě nedozrála!

Ignác z Loyoly vždy preferoval činnost svého řádu, chtěl, aby se proti kacířství bojovalo nejvlastnějšími zbraněmi Tovaryšstva – posilováním počtu řádových domů, zakládáním škol a růstem okruhu působnosti Tovaryšstva. Kromě toho radil Petru Canisiovi: „*Bylo by s prospěchem, aby všechny kacířské knihy, kolik se jich bedlivým pátráním najde u knihkupců a soukromníků, byly buď páleny, anebo vyváženy ven ze všech královských zemí.*“ Tak psal sv. Ignác Canisiovi do Vídně 13. srpna 1554. A co stojí dále v témže listu? „*Ale o upalování kacířů a o zavedení inkvizice v těch zemích nemluvím, poněvadž se to jeví nad chápavost Německa, v jakém je nyní stavu. Kdo nazve kacíře evangelíky, tomu by měla být uložena nějaká pokuta, aby se zlý duch neradoval, že si nepřátelé evangelia a kříže Kristova osobují jméno, které je v rozporu s činy. A měli by být nazýváni svým vlastním jménem, kacíři, aby se lidé zhrozili při pouhém vyslovení jména těch, kdo jsou taková, a smrtonosný jed nebyl zakrýván rouškou spásného jména.*“

Z předchozího úryvku je myslím zcela patrné, že Ignác z Loyoly neměl k protestantům ohledy. Dnešního čtenáře zajisté zarazí formulace, že upalování „kacířů“ je „nad chápavost Německa“ Jinak se mu jevilo pálení nevhodných knih – to považoval za záslužné. Petr Canisius byl zcela nesmířitelný. Není bez zajímavosti, že jak Canisius, tak Kalvín mají pro herezi tatáž tvrdá slova, je to „nemoc horší než mor“. Samozřejmě že se lišili pojetím, kdo je oním kacířem. Plály hranice v Kalvínově Ženevě, ale živý oheň spaloval i přčetné „čarodějnice“ a kacíře na panství vzdělaného biskupa a podporovatele jezuitského řádu Julia Echtera z Mechpelsbrunu ve Würzburgu v druhé polovině 16. věku.

Mezi „kacíře“ se Canisius po pobytu v Bavorsku a ve Vídni dostal i v Čechách. A to, jak jsme si už řekli, mezi „kacíře“ starodávné. Sledoval je samozřejmě s patřičnou ostražitostí. To, co zjistil, možná mnohé čtenáře udiví. Usoudil totiž, že v Čechách je mnohem příznivější situace pro uvedení Tovaryšstva než kdekoliv v „Německu“ Proč? Canisius totiž míní, že utrakvismus, nebo také husitství, je už „herezí“ značně vyčpělou a že se jeho přívrženci navíc mezi sebou notně přou. Bystře zaznamenal rozpory mezi těmi, kteří spíše sympatizovali s římskou církví, a těmi, kteří se skutečně přikláněli k luterství. Nejméně nebezpeční řím-



Otec Canisius, ilustrace H. W. Brewera z knihy F. Thompsona,
Saint Ignatius of Loyola, Londýn 1909

ské víře mu připadali staroutrakvisté, v nich viděl zárodky možného sblížení s katolickou církví. Pro příštích sedmdesát let se sice mýlil, ale co po Bílé hoře? Nemluví se o příliš snadném příklonu českého národa k římské církvi? Měl tedy Canisius pravdu? Nebo je podstata budoucí rekatolizace poněkud jiná?

V roce 1555 Canisius sdělil sv. Ignáci, že vyslání jezuitů do Čech je nejen možné, ale i vhodné. „Apoštol Německa“ sám vyhledával pro členy řádu to nejvhodnější sídlo. Nabízený bývalý

kartuziánský klášter sv. Máří Magdalény na Újezdě ani augustiniánský klášter sv. Tomáše na Malé Straně se mu nelíbily, zato zahořel pro starobylé dominikánské středisko u Sv. Klimenta. Ignác z Loyoly vyjádřil 6. července 1556 potěšení, že dominikánský převor tento klášter jezuitům postoupil, ale zároveň vyslovil nelibost nad tím, jak bylo Tovaryšstvo v Praze přijato: „*Bezbožnost projevená tím, že se házelo kamením a chtěli bít kněze, kteří sloužili mši svatou, doufáme, že se nebude opakovat...*“ Dále pak sv. Ignác píše: „*Z Prahy očekáváme zprávu o počátku škol a kázání. Je dobře, že se posečkalo s jedním i druhým, aby se školy lépe upravily a učitelé se připravili a také kazatel se lépe naučil jazyku.*“

S výjimkou připomenutých výtržností nedlouho po příchodu Tovaryšstva do Prahy jezuité postupně vplývali do českého prostředí. Nepřátelství nekatolíků se sice nevytrácelo, i kameny mnohde opět létaly, ale razantním způsobem se projevilo až v roce 1618, kdy byli členové Tovaryšstva jako představitelé bojovného katolicismu první vypuzeni z Čech.

Práce ve svatoklimentské koleji se už na počátku července 1556 utěšeně rozběhly. Dne 7. července zahájili jezuité vyučování na školách. Zpráva o tom došla snad do Říma před 31. červencem 1556 a mohl se s ní seznámit i Ignác z Loyoly... Svatoklimentská kolej byla tedy první jezuitskou kolejí v českých zemích. Péči katolické strany k ní zanedlouho přibyly ještě koleje v Olomouci, Brně, Českém Krumlově, Chomutově, Jindřichově Hradci a Kladsku. Jezuité tak získali slušné zázemí ještě předtím, než se naplno rozvinula pobělohorská rekatolizace, tentokrát vnucovaná už i státem.



III.

Duchovní základy Tovaryšstva Ježíšova

Motto:

„Páter Had si znovu a s úporným
sebezpytováním přečetl dopis svatého Ignatia
o ctnosti, jejíž jméno je poslušnost.
Poslušnost je rozkoš z odříkání, poslušnost
je zápalná oběť, již se celý vnitřní člověk
v plameni lásky přináší Stvořiteli.
A v rukou svých představených buď člověk jako
mrtvola.“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 273.

Tovaryšstvo Ježíšovo je řádem řeholních kleriků, jeho základ tedy tvoří kněží, kteří kromě tradičních slibů chudoby, čistoty a pokory skládají ještě slib zvláštní poslušnosti Svatému otci (papeži). Řeholním oděvem je černý talár s cingulem, na hlavě nosí jezuité černý klobouk. Hlavním spirituálním východiskem Tovaryšstva Ježíšova jsou *Duchovní cvičení* (Exercitia spiritualia) Ignáce z Loyoly, jež mají „přivádět k opravdovému poznání Boha i sebe samého“. Na rozdíl od společných modliteb praktikovaných v mnišských řádech akcentoval sv. Ignác zbožnost individuální.

Spiritualita *Duchovních cvičení* je „spiritualitou služby Bohu následováním Krista, přítomného v církvi a ohlašujícího Evangelium Božího království, spiritualita kristocentrická a apoštolská“. Tak ji charakterizuje i jedna z provokativních otázek Exercicií: „Co jsem udělal pro Krista, co dělám a co budu muset pro Krista učinit?“. V římské církvi pak Ignác z Loyoly spatřoval dále žijícího Ježíše Krista – bohočlověka, k němuž patří vše lidské, ubohé a slabé, vše, co na sebe vzal, aby lidstvo spasil.

Ignácova duchovní cvičení měla svůj vzor v podobném starším díle benediktinského opata Cisara z Manresy. Jejich účinnost musel vyzkoušet každý člen řádu především sám na sobě. Musel vykonávat exercicie a rozjímat o pobytu člověka na tomto světě a posledních věcech člověka, o hříchu, o životě Ježíše Krista a jeho následování, o významu Kristova utrpení a smrti a o posílení vlastní víry a naděje ve vzkříšení Páně, nanebevstoupení a věčnou slávu na nebesích.

Pokud je v ignaciánské zbožnosti výrazně patrný kristocentrický princip, pak při výkladu mystických prožitků zakladatele řádu Tovaryšstva Ježíšova shledávají teologové i další prvky pevně svázané s osobou a posláním Ježíše Krista: prvky úcty k Nejsvětější Trojici, prvky eklesiologické, eschatologické a také mariánské. Tedy momenty, které se shodovaly s učením obrozené potridentské církve a byly po chuti i tehdejší obecné katolické zbožnosti.

Ignaciánská spiritualita, tak jak se jeví v Duchovních cvičeních i příslušných partiích Konstitucí, je také teocentrická, zaměřená celkově na Boha, na jeho vůli a milost, hledající Boha ve všem a usilující sloužit Bohu ve všem. Současně je i plně humanistická v tom smyslu, že vidí Boží slávu v dobru lidí podle slov sv. Irene: „*Gloria Dei – vivens homo*“, tedy sláva Boží je živý člověk. Sv. Ignác měl za to, že je třeba milovat Boha nejen v Bohu samém, ale i v člověku. *)

Ignác z Loyoly zdůrazňoval, že „*se nemá mluvit jen o pouhé víře (sola fides), ale také nabádat k dobrým skutkům, jinak lidé zpohodlní a zlenivějí. Nemá se stále mluvit jen o tom, že všechno činí pouze milost (sola gratia), protože z toho vzniká velké nebezpečí, že se vzdáme svobody*“ (August Franzen). Stručně řečeno, sv. Ignác zavrhoval nauku o predestinaci, která se těšila takové oblibě v protestantském světě. Podle jeho názoru nemůže být nikdo spasen bez vlastního úsilí (spolupůsobení člověka s milostí), jinak ztratí svobodnou vůli. Vyzdvihoval lidskou aktivitu, která má směřovat ke konečnému cíli – věčné spáse. „*Modli se tak, jako by všechno záleželo jen na Bohu, ale přičiňuj se, jako by záleželo jen na tobě, zda budeš spasen.*“ Loyola ani svým

*) Předchozí výklad přejímám ze závěrů XXXI. generální kongregace Tovaryšstva Ježíšova, *Principia et notae spiritualitatis Ignatianae*.

následovníkům, ani laikům nedoporučoval každodenní předlouhé a vysilující modlitby. Jen těmi se pravá zbožnost nedokazuje!

Sv. Ignác soudil, že člověk byl stvořen pro to, aby při plné službě Božímu majestátu v Nejsvětější Trojici tím, že se připodobní ukřižovanému Kristu, sváděl v rámci církve bojující (*Ecclesia militans*) dobrý boj s ďáblem, a tak došel pochvaly Boha-otce. Hlavní silou, která má orientovat takto zaměřený život, je láska. Rozumějme láska „nadzemská“. Láska, jež nalézá svůj výraz ve slově, které nejvíce charakterizuje Ignácovu osobnost: *magis*, tzn. více. Láska, která chce více, směřuje vzhůru: „*Toužím po tom a vybírám vždy jen to, co nejvíc slouží cíli, pro něž jsem stvořen...*“

Jezuitský historik a vykladač života a díla sv. Ignáce Hugo Rahner v této souvislosti připomněl slova neznámého jezuita, jenž v rámci svého hodnocení činnosti řádu v prvních sto letech jeho existence (*Imago primi saeculi Societatis Iesu*, 1640) takto hovořil o Loyolově ideálu dokonalosti: „*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est.*“ („Od Boha je nebýt omezený tím, co je největší, ale následovat to, co je nejmenší.“) Je tedy možné říci, že Ignác z Loyoly hodlal dosahovat nejvyšších cílů prostředky, které přihlížejí k lidské nedokonalosti.

* * *

Námětem osmé části Konstitucí je „jednota srdcí a myslí“, pokyn pochopitelně určený samotným příslušníkům Tovaryšstva Ježíšova. Život v apoštolské komunitě vyžaduje od všech členů sebeovládání, upřímnou otevřenost i bratrskou lásku, u představených pak křesťanskou moudrost a dar rozhodnosti. „Jednota srdcí a myslí“ má být zajišťována principem poslušnosti. Poslušnost je opravdu všeobecně známou zásadou určující působení řádu Tovaryšstva Ježíšova a k této nejvyšší řádové ctnosti se sv. Ignác vrací i v mnohých svých dopisech.

Nejslavnější z nich je list, který Ignác z Loyoly poslal členům Tovaryšstva do Portugalska 26. března 1553 a který se běžně cituje pod názvem „list o poslušnosti“. Píše tu: „*Vždyť poslouchat představeného třeba ne proto, že je velmi moudrý, ani proto, že je velmi hodný, ani proto, že velmi vyniká v jakýchkoliv jiných darech od Boha, nýbrž proto, že je na jeho místě a má od něho pravomoc...*“ A na jiném místě téhož dopisu vysvětluje Loyola vyšší podstatu celého principu poslušnosti a „subordinace“:

„... a tak je mezi anděly podrženosť mezi kůrem a kůrem a mezi tělesy nebeskými a ve všech hmotných pohybech je podřadění nižších vyšším a vyšších mezi sebou a v jejich pořadu k jednomu hýbání nejvyššímu, a totéž je vidět na zemi ve všech spořádaných správách světských a v církevní hierarchii, jež je podřaděna jednomu obecnému náměstku Krista, Pána našeho.“ (Přeložil Jaroslav Ovečka.)

Obecná poslušnost a poslušnost římskému papeži se zračí už v prvotním projektu Ignácovy koncepce Tovaryšstva, v proklamaci, která byla pojata i do znění zakládací buly Regimini militantis Ecclesiae z roku 1540. Její třetí bod mluví o tom, že všichni členové budoucího společenství musí mít na zřeteli, a to nejen při vstupu do řádu, ale i po všechen další život, že Tovaryšstvo jako celek i jeho jednotliví členové bojují za Boha ve věrné poslušnosti *„Svatému otci papeži a dalším římským veleknězům, jeho nástupcům. A to mají papežům podléhat mnohem více než všichni ostatní příslušníci křesťanské obce.“* Z pozdější řádové historie ovšem víme, že při různých lokálních konfliktech Tovaryšstvo dokázalo velice úspěšně vzdorovat příkazům a rozhodnutím římských papežů a obratně lavírovat mezi nejvyšší mocí církevní a světskou (císařskou), jak to řádu právě prospívalo.

Pro pochopení hloubky činnosti jezuitského řádu je mimořádně důležitá i sedmá kapitola Konstitucí, kde se jedná o podstatě „poslání“, latinsky „missio“. „Poslání“ znamená vydat se tam, kde je toho nejvíce zapotřebí, mluví se o „*vysílání jezuitů na vinici Páně*“ (Candido de Dalmases). Latinské slovo „missio“ nabízí v překladu hned několik významů. Jednak je to ono vysoké, transcendentní poslání, směřování k Bohu, pro něž můžeme v češtině užít výrazu „mise“. Jednak „missio“ označuje konkrétní vyslání a pak hovoříme o misiích, ať už se jedná o působení členů řádu mezi lidmi, které není vázáno na jedno místo, či o práci v nejnižším řádovém domě. Misie znamenaly naplnění apoštolské činnosti – šíření evangelia mezi nevěřícími a pohany a obracení lidí odpadlých od římské víry.

Při své misionářské činnosti se jezuité posléze rozptýlili do mnoha zemí, opouštěli starý kontinent a vydávali se do neznámých krajů, ale při tom všem nesměli ztrácet pocit bezprostřední sounáležitosti s řádem. K tomu sloužil i výše zmíněný požadavek „jednoty srdcí a myslí“ Veškeré konání Tovaryšstva měla řídit

moudrost a dobrota Boží, již se musel podřizovat vnitřní zákon oddané lásky, „kterou vrývá do srdcí Duch svatý“

Poslání – missio – je třeba chápat také jako pověření církví k apoštolské práci. V pojetí Tovaryšstva se na takové apoštolské činnosti podílejí všichni členové Societatis. Otcové (patres) svým kněžským úřadem, scholastikové (studující mladí jezuité) pečlivou školní přípravou a laičtí bratři svou péčí o materiální zajištění veškerého „vyššího“ konání. Při poslání k apoštolské práci se Tovaryšstvo řídilo zásadou „tradice“ Tuto „tradici“ je v tomto případě třeba chápat jako neustálé předávání všeho, co bylo předtím v duchovním pojetí nabyto, s odvoláním na slova sv. Pavla: „Odevzdal jsem vám to, co jsem i já přijal“ (1 Kor 15,3).

* * *

Jakými způsoby se tyto bohaté duchovní zdroje projevovaly v každodenní působnosti Tovaryšstva Ježíšova? Hlavní činnost Tovaryšstva, resp. činnost jeho hlavní složky, otců Societatis, lze rozdělit na tři nejdůležitější okruhy. Prvním je pastorační, katechetická a liturgická práce, druhým konkrétní práce misijní a konečně třetím, ale co do důležitosti nikoli posledním, působení školské a pedagogické. První okruh bezprostředně souvisí s kněžským posláním, další vyplývají spíše z vlastní orientace Tovaryšstva Ježíšova.

Všechny tyto činnosti vycházely z totožných základů, na nichž byl jezuitský řád založen, na obraně, šíření a upevňování katolické víry. Výmluvně to dokládá už původní náčrt řádové koncepce, kde je velmi přesně vytčeno, čím vším mají členové řádu k těmto cílům přispívat: „*Kázáními, přednáškami a jakoukoliv jinou službou Božímu slovu, duchovními cvičeními, vyučováním dětí a nevzdělaných lidí v křesťanské nauce, zpovídáním a udělováním jiných svátostí, poskytováním duchovní útěchy věřícím v Krista, a to vše zadarmo bez přijímání jakékoliv odměny za práci při vzpomenutých službách.*“ K hmotnému zajištění jim totiž mělo stačit ekonomické vybavení řádových domů. A jestliže v obecných ustanoveních chybějí zmínky o konkrétním postupu proti „kacířům“, pak tyto praktiky bývaly precizovány v dílčích instrukcích. Celková koncepce Tovaryšstva byla pozitivní, tedy i represivní nátlak na „heretiky“ byl uplatňován až tehdy, když se vzpírali přijímat předkládaná dobrodiní jezuitského řádu.



Mihi absit gloriari nisi in cruce Dñi Nñ Iesu Cr̃i Galo
Müller sc: P. 127.

Tři způsoby pokory,
 rytina S. Dvořáka z pražského vydání Exercitia spiritualia
 S. P. Ignatii de Loyola fundatoris Societatis Iesu, Praha 1735



In fine illarum inferi, tenebrae et poena Eccl: 21
P. 59. S.D.

Meditace o škodách pramenících ze smrtelných hříchů,
rytina S. Dvořáka z pražského vydání Exercitia spiritualia
S. P. Ignatii de Loyola fundatoris Societatis Iesu, Praha 1735



QVA HORA NON PVTATIS Luc: 10.
PG 7.

Cvičení o smrti,
rytina S. Dvořáka z pražského vydání Exercitia spiritualia
S. P. Ignatii de Loyola fundatoris Societatis Iesu, Praha 1735



Venite ad me omnes qui laboratis, et ego reficiam vos Mat II
P. I 44.

Povolání apoštolů,
rytina S. Dvořáka z pražského vydání Exercitia spiritualia
S. P. Ignatii de Loyola fundatoris Societatis Iesu, Praha 1735

Kněží byli povinni sloužit mše, udílet svátosti a kázat slovo Boží. Zatímco mše se odbyvaly podle závazného latinského ritu, kázání probíhala v jednotlivých národních jazycích. Jen těžko si lze představit, že by kazatel hovořil ke svým ovečkám nesrozumitelnou řečí a očekával, že ho shromáždění pochopí. Úspěšní kazatelé museli být muži výmluvní, museli důkladně znát podstatu pravé víry, a nadto museli umět reagovat na podněty zvenčí. Museli znát potřeby, potíže i tužby svých bližních a orientovat je patřičným směrem.

Kázání nalezla zvláště skvělé formy v barokním období, které se honosilo expresivním a vznosným vyjadřováním, období, jež se někdy pejorativně nazývá obdobím jezuitským, podobně jako se baroknímu slohu říká někdy sloh jezuitský. Náš soudobý vynikající znalec církevní problematiky, autor *Osudů moravské církve v 18. století*, Rudolf Zuber, píše: „*Východiskem kázání bylo přirozeně Písmo, jež bylo podle biblické hermeneutiky vykládáno podle čtverého významu, a to literárního, alegorického, morálního a mystického. V každém slově bible byl hledán skrytý, mystický smysl, k jehož objasnění bylo třeba ingenia, tj. ducha, vynalézavosti rozumu či vtipu.*“ Kazatelé měli posluchače strhnout, překvapit, pohnout jejich svědomím a přimět je k poučení a nápravě. „*To bylo vlastním účelem kázání podle dávného doporučení sv. Augustina, aby kázání poučilo, pobavilo i pohnulo (doceat, delectet, flectat).*“

A homiletické projevy opravdu nebyvaly suché a nudné. Pravým mistrem svého oboru se stal vídeňský augustinián Abraham a Sancta Clara (1646–1709). Jako doklad, že i česká kázání se duchaplností vyrovnala kázáním z jiného jazykového prostředí, postačí pročení vydaných homilií bývalého jezuita, později faráře ve Velkých Slatěnicích u Prostějova, Bohumíra Hynka Bilovského (1659–1725).

Řádová jezuitská komunita nedovolovala svým příslušníkům přijímat hodnosti vně řádu. A tak se členové Tovaryšstva nemohli stát biskupy či arcibiskupy, i farářské úřady zastávali jen z nezbytnosti, jako tomu bylo například u nás po Bílé hoře při fatálním nedostatku katolických kněží. Ale kázat a zpovídat mohli i v jiných než vlastních řádových kostelech, pokud k tomu získali pověření. Zpovědník měl „sklidit“ to, co kazatel „zasíl“ do duší svých posluchačů. Kazatel naznačil cestu k nápravě a zpovědník ji měl vést a řídit ukládáním odpovídajícího pokání.

Kázání a katecheze, tj. vyučování dětí i dospělých v základech víry a poslušnosti vůči Bohu, byly součástí povinností vyplývajících z kněžského svěcení podle zásad tridentského koncilu. V jezuitském řádu se k poučování o víře užívalo katechismu Petra Canisia, který vyšel roku 1555 pod názvem *Summa doctrinae christianae* a který se používal i mimo řád dlouho až do 19. století.

Jezuitští otcové museli plnit všechny úkoly plynoucí z kněžského úřadu podle zásad tridentského koncilu, mezi něž patřilo i udílení svátostí. Tridentský koncil potvrdil závazný počet sedmi svátostí a jejich podstatu definoval jako „*viditelná znamení, jimiž se uděluje nadpřirozená milost*“. Koncil proklamoval „objektivní účinnost svátostí“, tzn. že svátost je platná sama o sobě bez ohledu na osobnost kněze. Tím zároveň popíral aktuální protestantskou podmínku, známou již z husitství, že kněz udílející svátost musí být prost hříchu. V souvislosti s řádem Tovaryšstva Ježíšova je ale nutné si uvědomit, že v tomto společenství, tak přísném na své členy, by si s řádovým knězem – hříšníkem dozajista poradili jeho příslušní představení.

Tridentský koncil schválil těchto sedm svátostí: křest, biřmování, zpověď (svátost pokání), kněžské svěcení, svátost manželství a svátost posledního pomazání (zaopatření umírajících). „Výkazy“ o udílení svátostí náležejí mezi pravidelné rubriky různých dokumentů jezuitské provenience, ať už jsou to výroční zprávy, nebo kroniky kolejí a jiných řádových domů.

Důkladněji se musíme zastavit u zpovědi, především proto, že tato svátost výrazně odlišuje katolictví od protestantských směrů. Martin Luther po jistém váhání označil zpověď za pouhý obřad, akceptoval přitom jen generální zpověď, ne osobní, „ušní“ zpověď. Ale největším odpůrcem této katolické svátosti byl Jan Kalvín.

Zpověď a následné rozhřešení nevadily jen protestantům, ale staly se jedním z hlavních bodů vášnivých sporů mezi jansenisty (žáky ypernského biskupa Cornelia Jansena, 1585–1638) a jezuity. Jansenisté v otázkách pokání prosluli až přílišnou přísností (rigorismem), neboť vyžadovali, aby rozhřešení bylo uděleno až po vykonaném pokání. Naopak vyčítali Tovaryšstvu nadměrnou laxnost. Nelíbilo se jim, že jezuité udělují rozhřešení předem, jen v důvěře v příští pokání, které se ostatně mohlo odbyt jen odříkáním předepsaných modliteb. Věrní výše charakterizovanému učení sv. Ignáce, jenž se snažil pochopit lidského jedince se všemi

nectnostmi a slabostmi, přistupovali jezuité k rozhřešení, alespoň podle mínění svých kritiků, velmi povrchně.

Jezuité se zabývali problematikou hříchů a pokání v rámci morální teologie. Německý člen řádu Hermann Busenbaum vypracoval v roce 1650 instruktivní příručku *Medulla theologiae moralis*, která se stala zásadním kompendiem každého řádového zpovědníka. V Tovaryšstvu Ježíšově aplikovali posléze zpovědníci celou stupnici hříchů, třídící je od nejlehčích po nejtěžší způsobem odpovídajícím spíše školní výuce logiky (jezuitská kazuistika). „*Jezuitský probabilismus jako morální systém důvěřoval lidské podstatě a přál svobodě jednotlivce při jeho konfrontaci se zákonem či předpisy. Navíc zvyšoval podíl lidské vůle na vytváření osudů jednotlivce, zatímco pesimistický jansenismus spatřoval v nepostižitelné milosti Boží jedinou záchranu před nenapravitelnou zkažeností lidské přirozenosti po dědičném hříchu*“ (Rudolf Zuber).

Bylo pak už na každém z kněží, jak k těmto zásadám přistupoval. Je mi zcela zřejmé, že formální „škatulkování“ hříchů mohlo svádět k výstřelkům, které byly právem napadány. Lidské hříchy, rozdělené podle řádu ne nepodobného systematické botanice či zoologii, poskytly námět k četným satirickým výpadům. Jezuité platili za přísný řád, ale z toho, co už bylo řečeno, je zřejmé, že to byl řád přísnější k vlastním členům než k laickým kajícím. Vůči jinověrcům však shovívavý rozhodně nebyl. Za zpovědníky a duchovní rádce si jezuité vybírali zástupci předních panovnických rodů, šlechtici, měšťané, ale i příslušníci nižších vrstev společenského žebříčku. Můžeme si tedy přichylnost věřících k Tovaryšstvu vykládat jako důkaz jejich hluboké zbožnosti, či lze mnohým podsunout i méně bohublé úmysly, totiž dosažení snazšího rozhřešení a podrobení se nepřiliš trudnému pokání?



IV

Poutníkům na cestu – vnitřní uspořádání Tovaryšstva Ježíšova

Motto:

„...a ani provinciálem už nebude,
aby se na stará nemocná kolena
zase stěhoval a dělal znovu
nějakého rektora nebo prefekta
a chodil si pro rozkazy
k novému provinciálovi...

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, s. 92

Vnitřní uspořádání Tovaryšstva Ježíšova bývá nejčastěji přirovnáváno k pevné vojenské organizaci. Žádný div, vždyť sám Ignác z Loyoly byl nějaký čas vojákem. O tom, že podobná srovnání nejsou zcela lichá, svědčí i výrok Petra Fabera, jednoho z nejbližších Ignácových druhů: „*Vojín musí poslechnout ihned, s ochotnou vůlí, a podrobit vlastní rozum. Podobně jezuita.*“ (Přeložil J. Ovečka.) Ovšem Faber tu poukazuje především na disciplínu, povinnou ochotu a předepsanou odpovědnost a poslušnost členů řádu učinit neprodleně to, co určí nadřízený.

V samotné konstrukci Tovaryšstva, tak jak ji sv. Ignác projektoval, se promítl jeho smysl pro logiku a úspornou funkčnost, který známe z jeho „úřední“ činnosti, kdy se s pečlivým zaujetím věnoval všem, i těm nejdrobnějším problémům. Nepochybně hleděl zavést ve své duchovní společnosti lepší pořádek, než jaký poznal u vojska. Nesmíme zapomenout, že v první polovině 16. století se v celé Evropě teprve dotvářela pevná pravidla pro fungování žoldnéřských armád. Není pochyb o tom, že Loyolův řád byl organizován mnohem lépe než většina soudobých vojenských od-

dílů. Natolik dobře, že se jím inspirovali i jiní tvůrci nových církevních společenství, například Josef Kalasánský, zakladatel řádu zbožných škol – piaristů, řádu, který byl později (pro svou větší „pokrokovost“) stavěn přímo do protikladu k jezuitům.

Nelze také přehlédnout, že principy, na nichž stálo Tovaryšstvo, zvláště poslušnost v pojetí sv. Ignáce, byly vyššího druhu než pouhá vojenská subordínace. Závaznou normou organizace Tovaryšstva Ježíšova je řádová ústava – *Konstituce*. Ignác z Loyoly je sepsal původně španělsky, protože v tomto jazyce stylizoval nejsnadněji. Vždyť o svých znalostech latiny pochyboval ještě při příchodu do Paříže. Do latiny text poprvé přeložil řádový sekretář a Loyolův důvěrník Jan de Polanco a jeho převod vyšel v Římě roku 1558 pod názvem *Constitutiones et declarationes examinis generalis Societatis Iesu*. Posléze byl tento překlad znovu porovnáván se španělským originálem, a tak vznikl vlastně překlad nový, který se od Polancova textu na mnoha místech lišil. Jezuité v jejich touze po preciznosti nemohl takový stav uspokojovat. Ke zkoumání autenticity obou překladů ustanovil řádový generál František Borgia roku 1573 zvláštní komisi, jež nakonec přiznala větší hodnověrnost pozdějšímu přetlumočení. Tento novější latinský text také schválila čtvrtá generální kongregace Tovaryšstva Ježíšova.

Stručný výtah z Konstitucí, určený pro rychlou orientaci a běžnou denní potřebu, pořídil otec Laínez (*Summarium earum Constitutionum...*). Mezi základní pokyny pro práci Tovaryšstva patří ještě dvojí Pravidla sv. Ignáce: *Regulae communes* a *Regulae de modestia*, tedy *Všeobecná pravidla* a *Pravidla o skromnosti*. Výnosy dalších řádových generálů připojily k organizaci Tovaryšstva už jen dílčí drobnosti. Soubor veškerých důležitých předpisů se nazývá *Institutum Societatis Iesu*. Pro českou provincii bylo Institutum vydáno v klementinské tiskárně roku 1705 a v této podobě platilo až do roku 1773.

Když Ignác z Loyoly popisoval své úsilí při přípravě Konstitucí, vůbec se nezmínil o vlastní svědomité činnosti ani o vnitřní logice, která je v ústavě jasně patrna, pouze sdělil: „*Způsob a postup, kterým se řídil po dobu práce na Konstitucích, byl tento: denně sloužil mši svatou, předložil Bohu bod, který měl právě v práci, a modlil se s tímto zaměřením. Modlitba a mše byly vždy provázeny slzami.*“ (Přeložil C. de Dalmases.) Důkladnost a pre-

cizní propracování nemohli Ignácovi upřít ani jeho soudobí odpůrci.

Tovaryšstvo Ježíšovo se podle znění Konstitucí dělilo na tři základní skupiny – nejprve byli kněží (otcové, patres), dále scholastikové, tedy studující členové řádu, a pak tzv. coadiutores temporales (bratři koadjutoři, laici), jimž příslušela péče o bezprostřední chod řádových domů, tedy např. vrátní, řemeslníci, lékárníci, kuchaři, ale i malíři či jiní umělci. Nejvyšší třídou v kněžské skupině byli profesové, patres quattuor votorum, pak následovali duchovní pomocníci, coadiutores spirituales. Specifickým fenoménem byli nováčci – novicové.

Přijetí do řádu nebylo jednoduché ani automatické. Nestačilo jen prokázat vroucí touhu po účasti na životě tohoto duchovního společenství. Žadatel se musel podrobit posouzení a oprávněnost svého předsevzetí si musel ověřit především sám. K tomu sloužil dvouletý noviciát. Během těchto dvou let se uchazeči seznamovali podrobně s řádovými pravidly a mohli ještě bez potíží Tovaryšstvo opustit. Mohli ho opustit i později, ale už se to neobešlo bez zásahu představených. Stejně tak mohli být ti, kteří se svým chováním vymykali řádovým představám a předpisům, z Tovaryšstva vyloučení.

Ještě před přijetím do noviciátu podstoupil každý z adeptů úvodní pohovor (examen generale). Při něm se patres v příslušné koleji tázali na zdravotní stav, rodinné poměry a informovali jej o povinnostech závazných v Tovaryšstvu. Poté ho poslali do noviciátu, kde prvních deset dnů pobýval jen jako host a seznamoval se důkladně s poměry. Pokud se rozhodl zůstat, prošel krátkými exerciciemi a přistoupil ke generální zpovědi. Po zpovědi a přijímání směl obléknout řádový oděv.

Ke vstupu do řádu se většinou rozhodovali mládenci mladší dvaceti let, řidčeji pak mužové starší. Odhodlání ke vstupu do řádu bylo někdy motivováno „sua sponte“, jen z náklonnosti k Loyolovu společenství, které si zakrátko získalo velkou oblibu. Častěji se k tomuto činu rozhodli mládenci pod vlivem svých učitelů na školách spravovaných jezuity. Jezuitští učitelé měli značný vliv (to jistě svědčí o jejich pedagogických schopnostech), i když Ignác z Loyoly v jedné ze svých instrukcí nabádal, aby vyučující vůbec nenaléhali na mladíky a nenutili je ke vstupu do Tovaryšstva proti jejich vnitřnímu přesvědčení. „*A mnohem méně se smějí*

také studenti vybízet nebo ponoukat ke vstupu do našeho řádu..., ačkoliv je to věc sama o sobě dovolená a chvalitebná... přece se má za to, že pro větší službu Boží a obecné dobro, o něž my se, jak toho rozum vyžaduje, snažíme více o dobro jednotlivců. Toto není v našich školách vhodné – totiž vybízení a přemlouvání.“ (Přeložil J. Ovečka.)

I když sv. Ignác nedoporučoval přímé přemlouvání ke vstupu do řádu, nelze se domnívat, že k němu nedocházelo. Častěji než přímým nátlakem se tak dalo osobním příkladem a nenásilnou motivací. Loyola nechtěl, aby do Tovaryšstva vstupovali lidé obtížné povahy, nestálého ducha, zato silných nezvladatelných vášní. Po vstupu do řádu se adept vlastně odříkal své rodiny a novou „rodinou“ se mu stávala Societas. Jezuité si ale, na rozdíl od mnoha jiných řádů, ponechávali svá jména, křestní i rodová.

Po absolvování dvouletého noviciátu se nováček zařadil mezi plnoprávné členy řádu a pak už byl povinen bezvýhradně dodržovat všechny předpisy a zásady Tovaryšstva. „Slepá poslušnost“ znamenala nejen se řídit vyslovenými příkazy, ale respektovat i skrytá přání představených. V roce 1555 definoval Ignác z Loyoly tři stupně poslušnosti: příkázáním, nařízením nebo jen na znamení nadřízeného. Poslední způsob stavěl nejvýše, byl pro něj „nejdokonalejší“. *„Když míním nebo soudím, že mi představený nařizuje něco, co je proti mému svědomí nebo je to hřích, a představený má mínění opačné, musím mu, kde není důkazu pro opak, uvěřit.“* (Přeložil J. Ovečka.) Tato zásada, potlačující vlastní rozum, ba dokonce i svědomí, jistě připadne mnohým čtenářům až brutální. Přesto i sv. Ignác ponechával prostor k uplatnění průkazných argumentů odlišných od názorů nadřízených.

Nechci ani v nejmenším tvrdit, že by jezuitský řád přísná nařízení o poslušnosti neaplikoval. Na druhé straně je ale zapotřebí přihlédnout i k tomu, jak se v praxi uplatňovaly postoje představených. Ti přece měli oplývat „křesťanskou moudrostí a darem rozhodnosti“. „Daru rozhodnosti“ se lze naučit a pod pojem „křesťanská moudrost“ se vejde mnohé. Ovšem musíme uznat, že mnozí představení postupovali vskutku moudře, když bedlivě hodnotili individuální vlastnosti a schopnosti jednotlivých členů řádu a podle nich určovali zaměření jejich činnosti. Dbali na to, aby špatný učitel nepůsobil dlouho na školách, aby se kazatel, který

nebyl sdostatek výmluvný a duchaplný, věnoval jiné práci a nenadaný člen řádu se nezabýval vědeckou činností.

Obzvlášť pečlivě se zvažovaly tužby jezuitů po uplatnění v zámořských misiích. Tehdy představení zkoumali, zda žadatel nechce jen dosáhnout větší slávy působením v obtížných podmínkách, či neusiluje o nejvyšší pocty, netrpí mesianistickým komplexem a netouží jen po mučednické smrti bez ohledu na splnění apoštolského poslání. Jezuité byli dobrými psychology a věděli, že pouhý mesianistický komplex směřující až k vlastní tělesné záhubě není nejlepší cestou pro šíření víry. Proto se uchazeči o misie museli podrobovat mnoha zkouškám a o vyslání mezi „pohany“ žádali opakovaně a často i marně.

Ignác z Loyoly zavedl pro své společenství čtvero slibů. První, jednoduché, se skládaly po ukončení noviciátu a byly to doživotní řeholní závazky. Platily jak pro budoucí kněze, tak pro bratry laiky. Termín „učený jezuita“, tak často užívaný zejména v populární literatuře, je pleonasmus. Všichni jezuitští kněží museli být „učený“, alespoň v tom smyslu, že museli studovat. Filozofii a alespoň zčásti teologii. Zpravidla po třetím roce bohosloví se jim dostalo kněžského svěcení.

Třetí řádové sliby byly určitým definitivním prověřením způsobilosti jezuitských otců k příští činnosti. Předtím se museli intenzivně zamýšlet nad apoštolským posláním svého života. To se dělo v domech třetí probace (zkoušky) neboli terciátech. Tyto sliby byly vlastně předstupněm k metě nejvyšší. Jen ti, kteří neměli žádné předpoklady k vyšším studiím nebo neuměli kázat, zůstávali *professi trium votorum*. Nebývalo jich mnoho. Anna Fechtnerová jich u nás mezi lety 1556–1773 zjistila pouze jedenáct.

Čtvrté sliby opravňovaly jezuitu k nejvyšším řádovým hodnostem. Jen z jejich řad se rekrutovali vysocí představení Tovaryšstva. Tyto čtvrté sliby byly podle rozhodnutí sv. Ignáce závazkem neomezené poslušnosti papeži. *Patres professi quattuor votorum* neboli profesové tvořili vlastní jádro Tovaryšstva Ježíšova, „*corpus Societatis*“. Předtím než směli přistoupit ke složení těchto čtvrtých slibů, museli jezuité studovat sedm let – tři roky filozofii, čtyři teologii – a působit v řádu deset let. Jen z kruhu profesů byl vybírán nejvyšší představitel řádu – generál.

Termín „generál“ nemá žádnou souvislost s vojenským pro-

středím. Vznikl jen stažením z latinského označení „*praepositus generalis*“, tedy obecný (ve smyslu nejvyšší) představený. Ostatně i v čele františkánského řádu stál takový „generál“ Generál Tovaryšstva Ježíšova byl volen, a to doživotně, a představoval nejvyšší výkonnou moc v řádu. Chceme-li hledat ještě jeho „nadržené“, pak jimi byl v katolickém pojetí pouze papež, náměstek Boží na zemi, a samozřejmě Bůh, autorita nejvyšší. Prvním generálem Societatis Iesu se stal Ignác z Loyoly. I jeho nástupci museli být mužové takových vlastností a kvalit, aby se o nich nedalo pochybovat. Generálský úřad byl doživotní, i když teoreticky mohl být i generál odvolán. K tomu však za celou dobu působnosti „starého řádu“ nedošlo. Jen v polovině 17. století vykonával na sklonku generálského období za Goswina Nickela (*praepositus generalis* v letech 1652–1654) jeho funkci zástupce. Byla-li příčinou skutečně Nickelova neschopnost, nebo jen nemoci pokročilého věku, lze už těžko rozhodnout.

Generály Tovaryšstva volila generální kongregace. Jinak byla generální kongregace nejvyšším zákonodárným orgánem Tovaryšstva. Určitým poradním sborem byla kongregace prokurátorů; ta rovněž rozhodovala o svolávání generální kongregace a vedle generála, jeho asistentů a provinciálů se jí vždy účastnili ještě dva profesové delegovaní provinciálními kongregacemi.

Složení generální kongregace odráželo i teritoriální členění Tovaryšstva, jak se postupně vyvíjelo s růstem počtu řádových domů. Do roku 1773 se Societas Iesu dělila na šest asistencí (jejich představenými byli asistenti): italskou, španělskou, německou, francouzskou, anglickou a americkou. V každé asistencii se sdružovalo několik provincií, jejichž čelními představiteli byli otcové provinciálové (*praepositus provincialis*).

Vysoké řádové představené jmenoval generál zpravidla na tři roky. Každý vyšší řádový představený měl k ruce patera admonitora a jednoho nebo dva konzultory. Podstatné jméno admonitor je odvozeno od latinského slovesa *admoneo*, které znamená uvádět na paměť, napomínat, připomínat. Jezuitský admonitor měl upozorňovat a nabádat své představené, aby činili vše pro větší slávu Boží, a vést je k „rozvážnosti a mírnosti“. Vedle toho měl o jejich počínání podávat zprávy těm, kteří stáli výše. A tak měli a mohli admonitoři nabádat své představené k tomu nejlepšímu konání, ale také se mohli stát nepříjemnými dohlížiteli, podobně

jako Šotolův Šimon Hampl. I v Tovaryšstvu působili „jen“ lidé se všemi svými nectnostmi, které ani pobyt v řádu úplně nepotlačil.

Ale ve své podstatě byla úloha admonitora navýsost kladná. Je myslím mimo veškerou diskusi, že každý vysoce postavený činitel potřebuje kvalifikovanou oponenturu a korekci svých názorů, své „alter ego“. Konzultoři (consultores) pak byli tím, čemu bychom nyní řekli poradci. Ostatně latinské sloveso consulto se překládá jako radit, rozvažovat, uvažovat, starat se či tázat se na radu. I z jazykového hlediska tedy tato funkce vyznívá příznivěji než dozírací role admonitorů. V praxi ovšem jak admonitoři, tak konzultoři pomáhali radami a úsudky řádovým představeným. Podobné zaměření měl také „úřad“ sociů. Socius je podle jezuitských pravidel obecně nejbližší spolupracovník představených.

Mezi další vysoké řádové hodnosti patřil úřad agentů. Agens causarum byl v podstatě vyslancem u papežské kurie nebo na panovnických dvorech, vůbec ne nějaký „tajný agent“. Prokurátoři (procuratores) se měli starat o světské záležitosti řádu, zastupovali jeho zájmy před soudy atp. Nejvýše stáli generální prokurátoři, svého prokurátora pak měla každá provincie.

Důslednému hierarchickému členění podléhaly i řádové domy. V každé provincii byl zpravidla jen jeden profesní dům, a jak už sám název napovídá, byl určen především pro profesy, patres professi quattuor votorum. Tato zařízení měla zaručovat stabilitu a kontinuitu v řádovém organismu, byla i místem, odkud se vysílaly zámořské misie a kde se soustřeďovala evidence veškeré misijní činnosti. Profesní domy nesměly mít žádné světské statky a až na výjimky u nich nebyly školy.

Nižším, ale zato nejvíce rozšířeným typem jezuitských řádových domů byly koleje, jichž bývalo v každé provincii několik. Jejich pravzorem byla římská kolej, Collegium Romanum, založená v roce 1551. Koleje byly pravidelně obvěňovány svými fundátory a mecenáši nemovitým majetkem i finančními dotacemi, zde vyrůstal řádový „dorost“. Proto při kolejích vznikaly i školy, pedagogické ústavy, v nichž se vzdělávali jak jezuité (podle řádových pramenů „Naši“), tak i nejezuité – externisté. Zpravidla všude existovala studia inferiora, nižší školy, které jsme si zvykli, poplatní pozdějším tradicím přejatým především z protestantských institucí, nazývat gymnázii. Při řadě kolejí byla zakládána také studia superiora, školy vyšší, tzn. fakulty filozofické a teolo-

gické, jež mohly získat i práva obecných učení – univerzit. V čele kolejí stál pater rektor, jmenovaný na tři roky.

U kolejí také fungovaly speciální řádové ústavy, jednak pro výchovu nováčků – noviciáty, jednak tzv. domy třetí probace – terciáty, v nichž si jezuité prohlubovali a ozřejmovali své uvědomění o příštím poslání.

Další typ řádových domů nese pojmenování rezidence. Ty většinou podléhaly některé z kolejí, která do nich vysílala své příslušníky. U rezidencí existovaly mnohdy také školy, ale jen nejnižší třídy, tzv. elementárky, v nichž se vyučovalo základům čtení, psaní a počítání, ale hlavní náplní byla činnost pastorační. Představeným rezidencí byl pater superior.

Nejnižší v tomto systému stály misijní domy. Nemusely být vždy trvalými středisky, častěji byly zřizovány ad hoc, v případě naléhavé potřeby v určitém regionu, a jejich personální obsazení bývalo více než skromné. Pokud se ovšem misie osvědčila, mohla se posléze rozrůst i v rezidenci nebo kolej. Tyto nejnižší články jezuitské organizace se stávaly prvními záchytnými body, odkud vycházelo působení Tovaryšstva v nekatolických krajích, a hlavně zámořských „pohanských“ oblastech.

S činností řádových domů, zejména plně rozvinutých kolejí, se spojovala řada vnitrořádových funkcí, v nichž se jezuité na příkaz svých představených střídali. Nejenže se střídali ve funkcích v jednom řádovém domě, přitom každý člen zastával funkcí několik, ale hojně přecházeli z jedné lokality do druhé. Připomeňme znovu, že moudří nadřízení respektovali skutečné schopnosti a vlohy svých podřízených. Pomůckou jim byly přehledné tabulky, kde se zaznamenávala způsobilost každého z členů řádu k práci na školách, při kázání či zpovídání atp. Nikde nemohl chybět katechista (katecheta), zaměřený převážně na výuku základů víry, kazatel (concionator) a ani zpovědník (confessarius). Kazatelů bylo většinou několik a dělili se podle jazykové „specializace“. Tak například v našem prostředí působili kazatelé čeští, němečtí, italští a někteří kázali i latinsky. Zatímco česky, německy a italsky kázali jezuité laikům, latina zůstávala vyhrazena pro příslušníky řádu a studenty škol.

V noviciátech a terciátech působili instruktoři. Instructor (nebo i magister) novitiorum zvaný též novicmistr vedl výuku nováčků. Podobnou úlohu v terciátu zastával instructor (magister) patrum

tertia probationis. Exhortátor měl na starosti duchovní promluvy (exhorty), nejčastěji ke studujícím.

Jezuitský řád zavedl množství funkcí označovaných termínem prefekt. Tak studijní prefekt byl školským představeným v koleji, praefectus spiritualis byl poradcem řádových představených v ryze duchovních záležitostech. O hmotné stránky se starali správce kostela (praefectus ecclesiae), knihovny (praefectus bibliothecae), tiskárny (praefectus typographiae) a při výstavbě řádových domů a chrámů pečoval o náležitý chod prací správce stavby (praefectus fabricae). Další z prefektů pečoval o hudební život – byl jím praefectus musicae neboli regens chori.

Na hospodářské záležitosti dohlížel otec ministr a pak ještě jemu podřízený ekonom (oeconomus). V kolejích nechyběli ani knihovníci. Knihovník (bibliothecarius) nemusel být totožný se správcem knihovny. Tato funkce směřovala více k odborné činnosti knihoven. Podobně pak jednotlivé koleje měly i své archíváře (archivista). Řádových archivů a knihoven využívali pilně různí členové řádu, ať už vedeni bezprostřední praktickou potřebou, nebo svým vědeckým zájmem i povinností sepsat historii kolejí či celých provincií.

Všechny výše zmíněné funkce byly doménou jezuitských kněží. Ale i bratři laici měli své vymezené úkoly. Na rozdíl od duchovních Tovaryšstva setrvali zpravidla na svých místech delší čas a nemuseli se ani stěhovat z jednoho domu do druhého. Jim příslušel, častěji než kněžím, přímý dohled nad tiskárnami, dbali o žaludky strážníků jako kuchaři a pomocný personál v kuchyních, bývali vrátnými, fortnýři i jinými služebnými duchy. Většina kolejí se honosila dobře zřízenou lékárnou, kterou vedli zkušení lékárníci (apothecarius). Lékárníci obstarávali i hlavní zdravotnickou péči v řádových domech, pokud nebyl přizván k vážným případům externí lékař. O medicínské péči v řádových domech svědčí i interní jezuitské písemné dokumenty, které v případech úmrtí členů řádu uvádějí příčiny skonu kvalifikovaně, na úrovni tehdejší medicíny.

V každé koleji jeden z otců průběžně zaznamenával důležité události, sčítal zpovídané, pokřtěné, biřmované i konvertity, evidoval udělené svátosti manželství i posledního pomazání, popisoval průběh misí a výuky na školách. Tyto údaje spolu s přehledem personálního obsazení řádových domů pak sestavoval do

výročních zpráv (litterae annuae). V úřadě provinciála jednotlivé zprávy shromáždili, opsali a celý svazek poslali generálovi, další exempláře pak nechávali kolovat po provincii, aby se všichni dozvěděli, co dělají jejich řádoví druzi. Nejvyšší představitel Tovaryšstva si mohl utvořit obraz o počínání svých podřízených jen s nepatrným zpožděním. Rozhodně ne všechno se ale dostalo do oficiálních dokumentů. Důvěrnější informace obsahovaly listy, které jezuité adresovali jednak bezprostředním představeným, jednak se mohli obrátit přímo i na generála v Římě.

Na stránkách dopisů se jezuité svěřovali i pyšnili svými úspěchy, litovali chyb a omylů, ale také upozorňovali na chyby a nedostatky svých druhů. Zprávy o skutcích jiných příslušníků Tovaryšstva nemuseli podávat jen admonitoři. Představení vítali, když je někdo včas uvědomil o různých poklescích a přestupcích proti řádovým pravidlům, ale za zvlášť odsouzeníhodný prohřešek považovali, pokud některý ze zasvěcených vynesl obsah důvěrných sdělení mimo Tovaryšstvo.



V Academiae et studia inferiora – obraz řádového školství

Motto:

„Po roce mu představení oznámili
budeš studovat bohosloví, začal tedy
na staré štyrskohradecké univerzitě
studovat bohosloví a to bylo dobré
a on studoval ze všech sil,
brzy nato mu představení oznámili
půjdeš do Prahy a budeš
studovat bohosloví tam...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, s. 8

První česká kolej Tovaryšstva byla založena na Starém Městě pražském u Sv. Klimenta. Nepochybně všichni Pražané i návštěvníci hlavního města znají rozsáhlý komplex budov rozkládající se mezi Křižovnickou, Platnéřskou, Seminářskou a Karlovou ulicí, který se hlavním průčelím obrací do Mariánského náměstí – Klementinum. Výstavba celého areálu byla ovšem plně dokončena až nedlouho před zrušením Tovaryšstva roku 1773.

Počátky Klementina byly mnohem skromnější. Po vystěhování dominikánů koncem května 1556 potvrdil jezuitům držení starobylého, leč značně už zchátralého kláštera Ferdinand I. i papež. Panovník se postaral i o základní ekonomické zajištění, když roku 1562 svatoklimentské koleji přiřkl pravidelné roční úroky ve výši 2 500 kop míšeňských grošů, plynoucí z různých statků a zdrojů. Největší podíl na této částce, alespoň v teoretické rovině, měly důchody z bývalého lužického kláštera v Ojvině (Oybin). Výstav-

ba kolejních budov probíhala postupně, ale už na samém počátku, ještě ve velmi nedokonalých podmínkách, byly otevřeny školy a 7. července 1556 bylo zahájeno vyučování.

Klimentská kolej nezůstala dlouho osamocena. Zakrátko se k ní připojil také první řádový dům na Moravě – v Olomouci. Jestliže největší podíl na založení pražské koleje nesl panovník, pak na Moravě se o přizvání Tovaryšstva zasloužil hlavně biskup Vilém Prusinovský z Víckova. Nepochybně proto, že v markrabství měla katolická církev daleko větší vliv než v Čechách. Sám biskup Prusinovský mohl také uvažovat o mnohem ostřejším postupu vůči nekatolíkům, než si směl dovolit v Praze Antonín Brus z Mohelnice, první arcibiskup po obnovení metropolitního stolce.

Snahy o zřízení jezuitské koleje na Moravě jsou stejného data jako v Čechách. Už roku 1555 hodlal biskup Marcus Khuen vyčlenit pro Tovaryšstvo uprázdněný minoritský klášter v Olomouci. Jeho úsilí našlo podporu i ve Vídni, ale realizaci fundace prosadil až Khuenův nástupce Vilém Prusinovský dne 4. října 1566. V dubnu následujícího roku svolil papež Pius V., aby byl olomouckým jezuitům dán k užívání minoritský klášter u Sv. Františka z Assisi do té doby, než o něj minorité znovu požádají. Druhá důležitá fundační listina olomoucké koleje pochází z roku 1570 a jejím iniciátorem byl brněnský probošt Jan Grodecký, obzvláštní přítel řádu Tovaryšstva Ježíšova. Grodecký se také zasloužil o zvýšení původní finanční nadace.

V Olomouci, stejně jako v Praze a jako při jiných velkých kolejích, záhy vznikly školy, nižší i vyšší. V obou městech pak jezuité vybudovali filozofické a teologické fakulty, jimž byl přiznán statut obecného učení – *studia generale*. V Praze de facto vznikla jezuitská univerzita roku 1562, za definitivní datum jejího řádného stvrzení se pokládá 27. srpen 1616, kdy císař Matyáš výslovně povýšil zdejší akademii na univerzitu. Olomouc získala svou akademii roku 1573, a tak se i Morava zařadila mezi země honosící se vysokým učením. V českých zemích tak před koncem 16. století existovaly tři vrcholné vzdělávací ústavy – starodávná utrakvistická akademie Karlova a zmíněná dvě učiliště jezuitská. Není sporu o tom, že působení všech ústavů přispělo k šíření obecné vzdělanosti, byť konfesionálně rozrůzněné. Zřízení nových katolických vzdělávacích institucí, zejména pražské jezuitské Ferdinandy akademie, bylo pobídkou i pro utrakvistické mistry v Karo-

linu ke zkvalitnění výuky. Nastalo období učeného soupeření, jež pro „kacířské“ Karolinum skončilo nedlouho po Bílé hoře tragicky.

Již padla zmínka o tom, že školství bylo jedním z preferovaných oborů působení řádu Tovaryšstva Ježíšova. Jaké byly základy jezuitské pedagogiky, která především v prvních sto letech existence Societatis slavila značné úspěchy?

Jezuité nevytvořili zcela originální pedagogický systém, čerpali z osvědčených zdrojů, ale dokázali vtisknout svým učebním metodám i obsahu výuky pevný a sevřený řád. Při vědomí toho všeho, co už bylo řečeno o organizaci Tovaryšstva, nelze předpokládat, že by mohla existovat jiná alternativa. Ačkoliv byl definitivní Studijní řád schválen až v roce 1599, hlavní principy jezuitské pedagogiky se zformovaly už v době sv. Ignáce. Své představy o pedagogickém působení Societatis formuloval Ignác z Loyoly zejména ve čtvrté části Konstitucí.

Podobně jako v oblasti věroučné čerpal jezuitský řád i v pedagogice ze zdrojů, z nichž se sytil i tridentský koncil; akceptoval a přetvářel mnohé, co se běžně uplatňovalo v soudobé Evropě. Školský systém Tovaryšstva navazuje v mnohém na dílo římského filozofa a rétora Quintiliana, velmi oblíbeného v 16. století, a zejména na italské humanisty Sadoleta a Vittorina da Feltre. Stejně jako Vittorino spojovali jezuité studium věd „lidských“ i „božských“. Kromě toho se nezříkali ani inspirace z prací předních protestantských myslitelů. Podobně jako Melanchton propagovali zásadu „moudré a výmluvné zbožnosti“ a v jejich vzdělávací soustavě se objevují některé shodné rysy s pedagogickým dílem známého protestantského iniciátora škol nového typu Jana Sturma. Ostatně jak Ignác z Loyoly, tak Sturm studovali kdysi v Paříži.

Velkým dojmem zapůsobil přímo na Loyolu Juan Luis Vives, s nímž se kdysi osobně potkal v Bruggách. Vives je autorem vzdělávacího systému, který vycházel z ověřených antických vzorů, Aristotela, Plútarcha, Platóna a Cicerona, a dále z učení církevních Otců. V řadě praktických otázek se Ignác z Loyoly poučil z vlastních zkušeností při studiu na španělských univerzitách a především v Paříži. Je třeba zdůraznit, že jezuitská pedagogika nebyla eklektická, že převzaté zdroje, principy a myšlenky přetvářelo Tovaryšstvo tvůrčím způsobem k „obrazu svému“



Alegorie jezuitského vyučování,
olej na plátně,
The Art Museum of Princeton University



Katolické univerzity jako hlasatelky úcty Neposkvrněného početí Panny Marie,
mědiryt B. Kiliana podle obrazu J. Ch. Storera, 1663;
dole personifikace katolických univerzit a jezuitských univerzit, Salamanca,
Ingolstadt, Kolín nad Rýnem, Lovan, Paříž, Vídeň, Boloňa

Ideální principy jezuitské pedagogické soustavy historikové nezřídka charakterizují jako katolicko-humanistické. Klasické ct-nosti pokládalo Tovaryšstvo za obecně platné normy sloužící k výchově mladého jedince, sami pak kladli důraz na nezaměnitelný význam Kristova odkazu, jenž vede k pokoře, sebeobětování a poslušnosti. Základem výuky uplatňované na jezuitských školách bylo jazykové vzdělávání. Především v jazyce latinském, který svou logickou konstrukcí umožňuje další průnik k jiným naukám i pochopení pojmů.

Typickými rysy formální jazykové výuky byly výklady příslušné látky, které se bohužel často měnily jen v pouhé diktování učiva, a následné opakování, repetitio. Po každé přednášce následovala povinně ještě volná čtvrt hodinka vymezená pro dotazy studentů. Pobídkou pro dosahování co nejlepších studijních výsledků se stalo permanentní soutěžení, concertatio, a výsledky těchto duchovních soutěží byly předkládány veřejnosti. Mimoškolní ohlas si vydobýly i deklamace a zejména divadelní představení, neboť i divadlo bylo nedílnou součástí humanistické jezuitské výuky.

Přední jezuitský teoretik vzdělávání Antonio Possevino, jenž je dokonce považován za jednoho z nejvýznamnějších pedagogů druhé poloviny 16. věku, prosazoval, aby se učitelé snažili o vystižení individuálních vloh, využívali přirozené zájmy studující mládeže a vhodně je usměrňovali. V tomto ohledu jsou zmíněné požadavky hodně podobné zásadám, které měli představení Tovaryšstva uplatňovat vůči svým podřízeným při určování řadových úkolů! Possevino také navrhoval zadávání určitých testů ke zjišťování intelektuálních předpokladů žáka a učitele vybízel, aby důsledně rozlišovali mezi nadanými a méně schopnými žáky.

Na školách Tovaryšstva neměl být vzděláván pouze duch, ale i tělo, podle antického hesla „mens sana in corpore sano“. Důraz na dobré fyzické zdraví kladl už Ignác z Loyoly nepochybně proto, že sám trpěl různými neduhy. A tak se měly střídát hodiny učení a hodiny odpočinku, zaměřeného na tělesná cvičení. Jezuitští patres doporučovali svým studentům hojně procházky, ale i různé sportovní disciplíny, jako hru s míčem (na způsob tenisu), cvičení v jízdě na dřevěných koních, kuželky nebo střelbu do terče. Fakt, že žáci potom velmi dobře ovládali i jízdu na živých koních, šerm i střelbu z palných zbraní, je doložitelný z četných

studentských výtržností, jež provázely život na školách jak katolických, tak protestantských.

Poněkud překvapivě asi zapůsobí, že jezuité, tak přísní k sobě samým a tak nesmiřitelní vůči jinověrcům, byli ke svým žákům poměrně benevolentní. Nikoliv snad v přístupu ke studijním povinnostem, ale zato nechávali své studenty, zejména mladší, aby projevovali svou mladickou bujnost. Později to přiznával i Jan Jeník z Bratřic, proslulý „vlastenecký oficír“, který osm let, těsně před zrušením Tovaryšstva, navštěvoval svatoklimentské školy a pobýval ve svatováclavském semináři. V mužném věku při službě u vojska zahorel k jezuitům silnou nevraživostí, ale přece jen ve svých Pamětech napsal: *„Rozpustilost neb čtveráctví, když jen v sobě jakýsi vtíp neb směšné nápady obsahovalo, nebylo nikdy trestáno, ba ještě se takovýho čtveráčka talenty mnoho vychvalovaly.“*

Tato vzpomínka jezuitského odpůrce není ani zdaleka jediným dokladem o vstřícných postojích otců Tovaryšstva ke studentům. Jezuitští profesori se pravidelně zastávali studujících, kteří se provinili rušením veřejného pokoje při četných pouličních rvačkách, soubojích i větších vzbouřeních, tumultech. Pražské ulice byly v 17. a 18. století svědky mnohých výtržností, při nichž se studenti střetávali s vojáky místní posádky. Do sporu se většinou dostali v hospodě „při dobrém truňku“, od příkrých slov záhy přešli k činům – a tasili kordy. Studenti bývali lepší šermíři než vojáci, nebozí venkovští synkové, a tak často v půtkách vítězili. Nevázané chování bylo předmětem četných stížností vojenských velitelů i místodržitelství. Jezuité brali své žáky v ochranu, obratně poukazovali na to, že studenti nic zlého nedělají, zpravidla se pouze brání napadení a jejich jménem se jen zaštiťují různé nekalé živly. V podobném smyslu psal v roce 1667 tehdejší rektor pražské univerzity Václav Zimmermann, který tvrdil, že *„pražská posádka chová jakousi podivnou nenávisť vůči studentům“* a toto pohrdání *„bouří myslí mladých studentů a nutí je k odvetě, z čehož vzniká mnohé pohoršení“*

Jezuitské školství bylo už v době sv. Ignáce v zásadě trojstupňové. Na nižší studia, zpočátku trvající čtyři až pět let, navazovala artistická fakulta (posléze už důsledně nazývaná filozofickou), zabírající tři roky, a konečně tradičně nejvyšší čtyřletá fakulta teologická. Podle návrhů generála Láineze (1558) se školy podřa-

zovaly typu kolejí, od malé přes střední a větší k velké, v nichž od základních tří gramatikálních tříd při malé koleji bylo vrcholu vzdělání možno dosáhnout na koleji velké, která skýtala pět až šest let gramatických a humanitních škol i kursy filozofické a teologické.

Způsoby a metody vyučování se ověřovaly od doby založení Tovaryšstva do kodifikace *Studijního řádu* z roku 1599. Po Lai-nezových reformách byla roku 1584 ustavena zvláštní komise, jež vypracovala nový návrh studijního programu, který byl odeslán k připomínkám do všech provincií. Připomínky „zdola“ se v Římě pečlivě zkoumaly a teprve na jejich podkladě byl sestaven konečný projekt, o jehož dotvoření se zasloužil závažnou měrou generál Claudius Aquaviva. Návrh byl schválen 8. ledna 1599 generální kongregací a do dějin vstoupil pod názvem *Ratio studiorum atque Institutiones scholasticae Societatis Iesu*.

Předpisy Studijního řádu určovaly, že nižší studia (gymnázium) mají trvat pět let, předřazována byla běžně ještě elementárka neboli ABC – třída. Pak následovaly tři gramatické třídy a konečně dvě vyšší, poetika a rétorika. Vyšší studia začínala na filozofické fakultě, která měla tři ročníky – logiku, fyziku a metafyziku (názvy jsou tradičně převzaty z titulů Aristotelových děl). Teologická fakulta trvala čtyři léta. Do nejnižších tříd vstupovali chlapci šestiletí až osmiletí, gymnázium pak opouštěli ve třinácti či čtrnácti letech, na filozofii pobývali mládenci mezi čtrnáctým až šestnáctým rokem věku a pak nejméně sedmnáctiletí či osmnáctiletí mohli pokračovat na bohosloví. Uvedené věkové rozčlenění je ovšem spíše orientační, nevztahovaly se k němu žádné přesné instrukce, a hlavně – na teologii studovali často muži mnohem starší.

Učiteli a profesory na ryze řádových školách byli výhradně jezuité, ale žactvo přicházelo i zvenčí. Na jezuitských ústavech mohli zpočátku studovat i nekatolíci, u nás tomu tak bylo do roku 1618. Účastnili se plnoprávně celé výuky s výjimkou předepsané katolické katecheze. Jisté je, že přes veškeré proklamace o nepatřícnosti naléhání na studenty nebyly v těchto případech úmysly Tovaryšstva tak úplně altruistické. Dalo se předpokládat, že kvalitní školy může ovlivnit i příští náboženskou orientaci mládeže. Vždyť mladý stromek se snadněji ohýbá než starý peň. Jezuitské školství bylo bezplatné.

Řádoví profesori se na školách střídali, přecházeli mezi kolejemi (vesměs v rámci jedné provincie) a podobně střídali učiliště i jezuitští scholastikové. Nejčastěji se měnili učitelé na nižších studiích a na filozofii, kde obvykle přednášeli mladí členové Tovaryšstva. Na „gymnáziích“, hlavně v nižších třídách nebo když se nedostával patřičný počet učitelů, působili také jezuitští magistři – ti, kteří ještě neměli vystudovanou celou filozofii.

Na filozofickou fakultu přicházeli jako profesori převážně mladíci, zpravidla nedlouho poté, co ji sami absolvovali. Takový mladistvý profesor procházel společně se svými studenty od logiky přes fyziku k metafyzice, pak odcházel učit na jinou kolej, nebo sám pokračoval ve vzdělání na fakultě bohoslovecké. Jedinými vyhraněnými specialisty byli profesori matematiky, ti setrvali na jednom místě delší čas. Matematika náležela k oborům, v nichž jezuité později vynikli a vychovali řadu uznávaných znalců.

Na teologických fakultách se přednášela morální teologie, polemická (kontroverzní) teologie, velký akcent byl kladen na výklad Písma svatého, a na samém vrcholu stála spekulativní (dogmatická) teologie. Na bohosloví už přicházeli starší jezuité a jen ti, kteří byli k profesorskému působení skutečně povoláni. Mnozí, výhradně profesori dogmatické teologie, se honosili bohosloveckým doktorátem, tedy nejvyšší dosažitelnou učenou hodností. Nadaní lingvisté se specializovali na výuku hebrejštiny.

Je zajímavé, že na fakultních katedrách jezuité většinou nepůsobili doživotně, a to i když se velice osvědčili. Jakmile dosáhli pokročilého věku, odcházeli většinou do jakéhosi důchodu a stávali se regenty seminářů nebo konviktů, či zastávali jiné funkce, v nichž nemuseli podávat tak vysoké intelektuální výkony.

Na předchozích stránkách jsme se seznámili v hrubých obrysech s teoretickými základy jezuitského školství a pedagogiky. Čemu se tedy měli studenti na školách Tovaryšstva skutečně naučit? Na gymnáziu museli zvládnout především latinu, a to nejen gramatiku, ale i skladbu, aby byli schopni v tomto jazyce číst, psát i disputovat, případně také koncipovat rétorická cvičení. Četly se tu spisy Ciceronovy a různá historická pojednání (Caesarova, Sallustiova či Liviova), žáci se poučili i o básních Vergiliových, Ovidiových a Horatiových, ovšem „nemravné“ pasáže jim zůstaly utajeny. Důraz se kladl i na výuku řečtiny, ale zde bývaly znalosti žáků mnohem slabší než v latině.



V ozdobném rámci měl být vytištěn seznam studentů
připuštěných k magisterské zkoušce na neznámé jezuitské univerzitě,
mědiryt B. Kiliana

Filozofická studia tradičně vycházela zejména z Aristotela a jeho antických vykladačů, jako byl kupř. Porfyrios. Podle instrukcí Studijního řádu čerpali profesori pilně z Aristotela, s výjimkou těch míst, která byla v přímém rozporu s „pravou vírou“



Svatá Kateřina, patronka pražské filozofické fakulty,
 mědiryt podle obrazu K. Škréty, objednaného pro pražskou univerzitu polským
 králem Michalem Wiśniowieckým, bývalým studentem pražských jezuitů, 1658

Měli také následovat sv. Tomáše Akvinského, ale „*jeho mylná mínění neuvádět, neboť důsledné uctívání sv. Tomáše přísluší pouze ryzím tomistům*“ O přírodovědných problémech se studenti také dozvídali Aristotelovým prostřednictvím, konkrétně při výkladu jeho prací *Fyzika*, *O nebi*, *O vzniku a zániku*, *O meteorických jevech*. Při matematických přednáškách se studující vzdělávali v aritmetice, algebře i geometrii, ale u nás až do roku 1618 si většinou osvojovali jen aritmetické základy.

Teologie patřila ve své době všude k těm nejnáročnějším studiím. V kursu morální teologie se vykládal význam svátostí, Desatera, adepti bohosloví se učili rozeznávat smrtelné hříchy a profesori se museli zmínit i o čarodějnictví. V rámci polemické (kontroverzní) teologie se sledovala podrobně ta místa, jimiž se katolické náboženství různilo od jiných vyznání. Absolvování kursů „morálky“ a „polemiky“ bylo vlastně hlavní průpravou pro erudované budoucí faráře, katechety a misionáře, směřovalo k pastorační praxi.

Cílem výkladů Písma svatého bylo vysvětlení „knih daných od Boha“ v jejich „pravém a doslovném smyslu, jenž posiluje pravou víru v Boha a mravnost“. Současně s biblistickými přednáškami měli studenti získat také základní představy o topografii svatých míst. Nejvýše ceněným bohosloveckým oborem byla dogmatická (spekulativní) teologie. Jezuité se tu opírali především o *Summu* (teologickou) sv. Tomáše Akvinského, ale měli se přitom řídit stejnými zásadami jako při aplikaci Tomášových filozofických názorů. Vedle toho, podobně jako na středověkých univerzitách, čerpali studenti i u jezuitů poučení ze *Sentencí* Petra Lombarda.

Výuka hebrejštiny, posvátného jazyka, se u nás uplatnila v plném rozsahu až v pozdějším období. V časech před Bílou horou studenti velmi často získali jen přehled o hebrejské gramatice, k hlubším znalostem a k praktickému osvojení řeči se většinou nedopracovali.

Mnozí studenti se spokojili s tím, že fakultu pouze „absolvovali“ nebo nedokončili celý běh, tj. rezignovali na získání akademického gradu a nepodstoupili zkoušky nutné pro nabytí titulu, ať už nižšího, bakalářského, či vyššího, magisterského nebo doktorského. Přitom zejména teologický doktorát jako nejvíce ceněná učená hodnost byl udělován velice zřídka. Zato jeho nositelé už byli učenci par excellence a zdaleka jim nestačilo jen čtyřleté

studium bohosloví, ale trvalo mnohem déle, než se mohli podrobit přísným doktorským examenům. Získání titulu nebylo ani příliš zapotřebí. To až osvětská epocha požadovala na „úřednících“ když ne doktorát, tedy alespoň absolutorium vysokého učení. Pro kněžské poslání nebyl a není vyžadován teologický doktorát. To jen v obecném povědomí přetrvává mylná domněnka, že kněžské svěcení je podmíněno nutností zakončit bohoslovecká studia nejvyšším gradem.

Jezuitské školy byly všude organizovány na shodných principech. Stejně tomu bylo v Praze i v Olomouci. Předpisy a instrukce byly totožné, ale ne vždy se podařilo celá studia plně realizovat, většinou pro nedostatečné personální obsazení pedagogických ústavů. Tak v Praze před Bílou horou, i když si jezuitské učiliště vydobylo dobrou pověst a těšilo se přízni katolických dobrodinců, se nezřídka omezovala filozofie jen na dva roky a teologie byla až do roku 1616 ochuzena o dogmatiku. Ani olomoucká akademie neměla v počátcích lepší postavení. Často se čeští a moravští bohoslovci vydávali za dokončení studií do tehdy již proslulé školy ve Štýrském Hradci.

Nicméně hlavně nižší studia, gymnázia, prosperovala utěšeně. Dobře bylo postaráno také o studenty v seminářích a konviktech. Tyto instituce připomínaly koleje středověkých univerzit tím, že měly poskytovat svým chovancům přístřeší a materiální zabezpečení, ovšem na rozdíl od klasických kolejí probíhala výuka jinde, v akademických lektoriích. V Praze vznikl v roce 1559 v areálu Klementina seminář sv. Václava, první seminář pro chudé studenty, o jehož zřízení a ekonomické zajištění se zasadil ještě Petr Canisius. Ti movitější se shromažďovali v konviktu u Sv. Bartoloměje, mezi nynější Bartolomějskou a Konviktskou ulicí. Podobné ústavy měla i Olomouc, ale tam fungoval ještě zvláštní papežský seminář, zřízený podle usnesení tridentského koncilu a zaměřený na přípravu kněží pro protestantský sever. Toto olomoucké Collegium Nordicum si záhy získalo značnou proslulost.

V Praze a Olomouci existovaly od druhé poloviny 16. století školy na úrovni obecných učení. Honosily se významnými osobnostmi, i když tito vynikající mužové pocházeli zejména v prvních desetiletích z ciziny, a to i ze zemí vzdálenějších. V Praze i Olomouci působil Jiří Ware (Warus či Varus), rodák z anglického



P. Edmundus Campianus, et P. Alexander Briantus, Angli S.I. pro Fide suspensi et secti Londini in Anglia A. 1581. 1. Decembris;

C.S. a.

M.K. f.

Mučednická smrt jezuity E. Campiana v Anglii roku 1581,
rytina M. Küssela podle K. Škréty,
z knihy M. Tannera *Societas Jesu usque sanguinis et vitae...*
lat. 1675, něm. 1683

Rochesteru, jezuita, který ve svém spise *Historia foundationis collegii Pragensis* (Dějiny založení pražské koleje) oslavil uvedení Tovaryšstva do Čech. Z ostrovní říše přišel do Prahy také Edmund Campion, profesor filozofie, jenž se později vrátil do Anglie a při tamější misii našel mučednickou smrt (1581, beatifikován – blahoslaven byl roku 1886).

Ovšem už v tomto počátečním období působení řádu v zemích Koruny české nalezneme mezi významnými jezuity i Čechy původem. Jmenujme alespoň Baltazara Hostounského nebo Václava Šturma. Oba vstoupili v roce 1555 do Tovaryšstva v Římě, byli přijímáni ještě Ignácem z Loyoly, studovali v římské koleji a jejich následná činnost je spjata jak s Prahou, tak s Olomoucí. A v Praze po roce 1597 studoval a krátce i učil na gymnáziu Vojtěch Chanovský, Tannerův „muž apoštolský“, jeden z nejznámějších pobělohorských misionářů.

Jezuitské školy před rokem 1618 nezůstaly omezeny jen na ony dvě lokality, kde se naplňoval kompletní cyklus studií Tovaryšstva. Nižší školy, tedy gymnázia, existovaly také při kolejích v Brně, Českém Krumlově, Jindřichově Hradci, Chomutově a Kladsku. Netřeba příliš zdůrazňovat, že i tyto pedagogické ústavy přispívaly nejen k rozvoji vzdělanosti, ale především k šíření katolické víry.



VI. Cesta k bělohorské pláni

Motto:

„A my jim dáme víru.
Víru a zlepšení církve
v téhle nevděčné
a divné zemi.“

JIRÍ ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, s. 143

Na počátku druhé poloviny 16. věku se uvedením řádu Tovaryšstva Ježíšova a obnovením pražského arcibiskupství dostalo katolické straně u nás dvojí mocné vzpruhy. V obou případech přispěl k vylepšení postavení katolíků panovník – Ferdinand I. Na rozdíl od poměrů v Říši, kde právě v této době začal být uplatňován striktní příkaz z Augsburgu „čí země, toho náboženství“, jenž skýtal zemským vládcům volný prostor při ovlivňování, ba přímo oktrojování konfesionální orientace poddaných, v českých zemích se muselo úsilí zeměpána omezit především na činnost zakladatelskou.

Sílu augsburského rozkazu tedy habsburští panovníci v českých zemích postrádali. Ačkoliv měli katolíci vydatnou podporu z nejvyšších kruhů, museli počítat s tím, že většina obyvatelstva se hlásí k vyznáním nekatolickým. Proto mohlo dojít k dočasné koexistenci různých konfesí, což rozhodně nebylo na škodu věci. V konkurenčním boji o lidské duše byli všichni motivováni k vyšším výkonům. Rozložení sil vyžadovalo při řešení závažných otázek značnou dávku prozíravosti a alespoň do jisté míry shodných postojů uvnitř konfesionálně rozrůzněných táborů. Zmíněný požadavek tehdy lépe naplňovala katolická strana, která byla v té době vlastně v opozici vůči veřejnému mínění.

Jezuité přišli do Prahy roku 1556 jako cizorodý element, ale postupně si vydobyli podporu, zejména hmotnou, u katolické šlechty a měšťanstva. Po znovuzřízení arcibiskupství se jim dostalo i posily duchovní, především v osobě prvního metropolity, Antonína Bruse z Mohelnice. Brus viděl v nově přišlém řádu pomocníky, nikoli ještě konkurenty, jako někteří jeho nástupci na pražském stolci. Brus dobře věděl o nevalné úrovni velké části kněží, věděl o svévolném nakládání s patronátními právy, znal nedostatky ve školství a v přípravě na kněžské poslání.

Autor sklonku minulého století Tomáš V. Bílek, tvůrce spisů o dějinách Tovaryšstva, renomovaný znalec pramenů, ale zároveň bytostný odpůrce řádu, zdůraznil vřelé vyznání, které Brusovi z Mohelnice věnoval Kliment Borový: *„Bylt' nejen poslušným synem církve, ale i spravedlivým a lidským ke všem i dobrým vlastencem, nekatolíci čeští vážili při něm, že přál národnosti jejich. O šetrnosti jeho k jinověrcům svědčí zvláště slova, jimiž měl roku 1578 na otázku, co učiniti s kacířem, odvětit: za malou haeresi žádá zákon ztrátu ruky, za velkou chce upálení – ale kněz k tomu ničemu raditi nebude.“*

Pražští jezuité ovšem v období těsně po roce 1556 ještě „vlastenci“ nebyli. Ačkoliv jim řádová nařízení ukládala zvládnutí jazyka země, v níž působí, prvním otcům přišlým do centra království se to zpočátku nedařilo. Němčina jim vesměs potíže nečinila, ale česky se museli se svými ovečkami domlouvat prostřednictvím tlumočnicků, většinou vyhledávaných mezi žáky svatoklimentských škol. Zhruba po roce 1560 se už situace v tomto ohledu mění, nejenže přibýlo místních rodáků, ale i cizinci už natolik zvládli nesnadný jazyk, že byli schopni česky i zpovídat.

Otec Baltazar Hostounský přesto ještě v roce 1568 naříkal, že je češtině věnována malá pozornost, přitom *„česká řeč se od německé liší stejně jako od španělské“* a Češi a Němci *„po lidsku řečeno se mají rádi jako pes a kočka“*. Proto po jeho upozornění vydal řádový generál nařízení, aby se všichni novicové snažili důkladně zvládnout český jazyk a aby se v kostele sv. Klimenta kázalo také česky. Tento chrám pak byl v budoucnu dokonce vyhrazen českým kazatelům, zatímco později vystavěný kostel sv. Salvátora patřil kazatelům německým a ve Vlašské kapli se ozývala kázání v řeči italské.

Vedle pedagogické činnosti počalo u nás Tovaryšstvo ihned

vysílat i misie, jezuité navštěvovali nemocnice a věznice, zastávali se bědných a trpících. Dokonce natolik, že se snažili vymoci milost pro ty delikventy, kteří jejich přičiněním přijmou katolickou víru. K žádným násilným metodám nesahali a ani k nim neradili, tedy podobně jako arcibiskup Brus ve zmíněném citátu. Jezuité se hleděli předvést v tom nejlepším světle i ve strhujících kázáních, zejména takových, při nichž byla přítomna místní honorace, například místodržitel a syn panujícího krále arcikníže Ferdinand.

Ale také si stěžovali. Už pater Ursmar Goisson vyčítal pražským „husitským“ kněžím, že při svých promluvách Tovaryšstvo veřejně napadají a nazývají je rušiteli klidu a pořádku. Další stesky zaměřili jezuité na špatné podmínky, jež jim skýtalo jejich zchátralé sídlo opuštěné dominikány. Kostel sv. Klimenta podle zjištění řádového vizitátora otce de Victoria hrozil spadnutím, nadto byl nesprávně orientován (proto se mu říkalo „neřádný“), místnosti byly chladné, do dormitáře (ložnice) prý dokonce přšelo a sněžilo. Naléhavá potřeba nové budovy i prostředků k její výstavbě se jevila více než zřetelně. Stavba nejstarší koleje byla však ukončena až v roce 1577 a o rok později došlo k slavnostnímu položení základního kamene ke kostelu sv. Salvátora, jenž měl svou výstavností zastříti chatrnost svatoklimentského chrámu.

Ale ani nevyhovující prostory nezabránily jezuitům, aby se svými žáky nepořádali divadelní představení, neorganizovali podívané, jež by přilákaly co největší počet zájemců. Tak o Velikonočních 1559 vyzdobili v kostele sv. Klimenta skvostný Boží hrob po způsobu obvyklém v Itálii a při této příležitosti zpívali žalmy a litanie a vykládali katechismus podle Petra Canisia. Jedním z iniciátorů této slavnosti byl český jezuita Václav Šturm. O rok později inscenovali v Klementinu hru lovaňského františkána Livinia Brechta *Euripus*, v níž je ztvárněn truchlivý osud mládence, který upadl do tenat Amora a Venuše, zapomněl na pokání v pravý čas, ztratil nárok na život věčný a propadl peklu. Jezuité se tak snažili i uměním neustále vychovávat k pravé zbožnosti a přimět věřící, aby dbali na poslední věci člověka.

Misie zaznamenávaly první skromné úspěchy, jezuitské prameny hovoří o několika pokřtěných židech a obrácených heretických. Víme již, že školy nenavštěvovali jen katolíci, ale i mládenci z nekatolických rodin. Učitelé z řad Tovaryšstva se měli všem věnovat stejně a nesměli děti jiného vyznání nutit k náboženské-

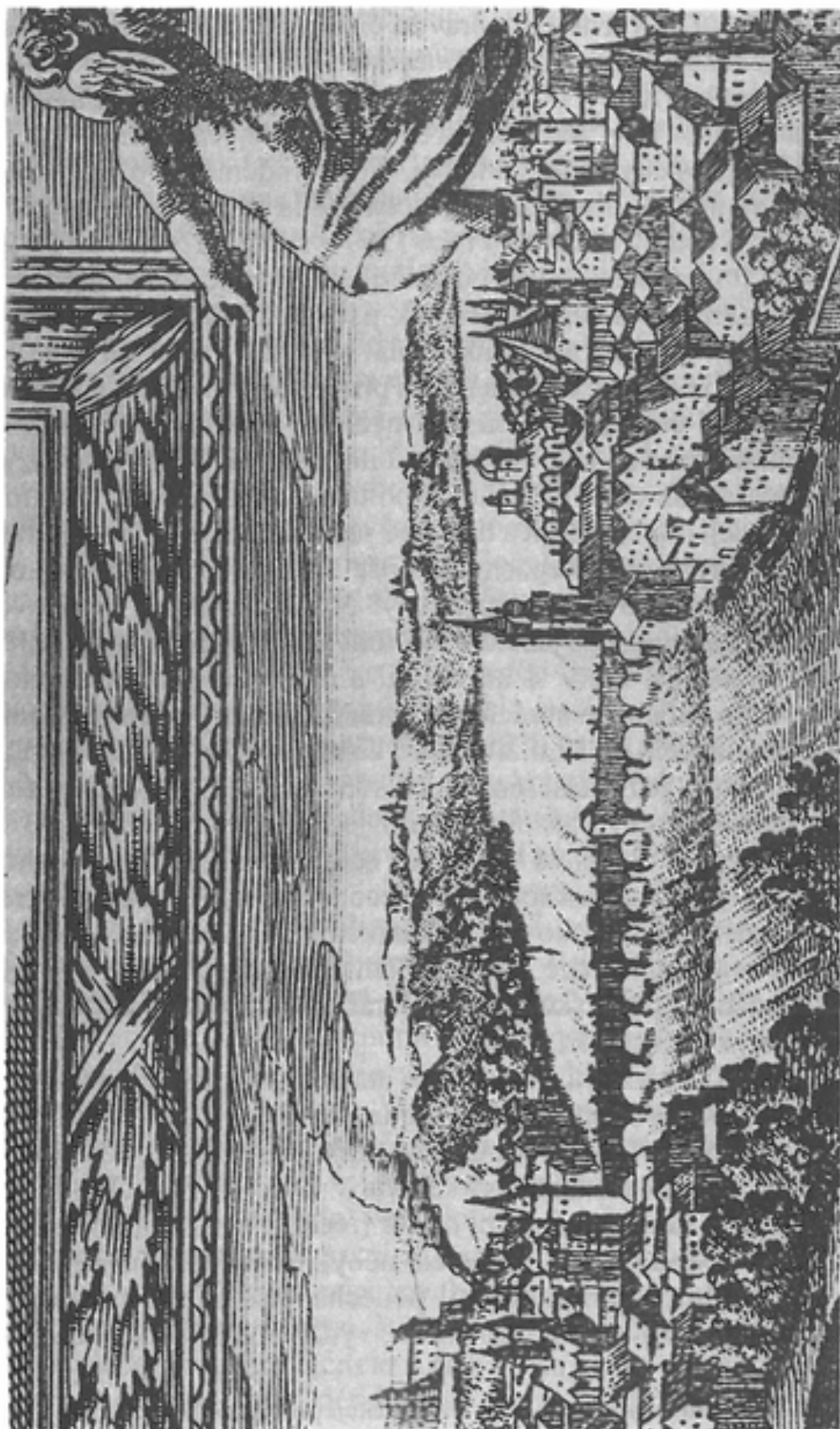
mu obratu. Dle všeho tak opravdu činili, a zvládali mnohé vlídným zacházením, „*měkkým pohlazením ruky*“ (Josef Pešek) spíše než tělesnými tresty. Ačkoliv i ty nebyly tak úplně neobvyklé, pohlavky nebo rány nerozdávali ovšem jezuité, jen školní dozorcí. Pozdější prameny však dokládají, že se studenti teologie museli navzájem trestat „disciplinou“ (bičem). Zdá se, že zejména vlídný přístup byl účinný, neboť už v roce 1560 si stěžovali rodiče utrakvistických studentů, že jezuité odvádějí jejich ratolesti od víry otců.

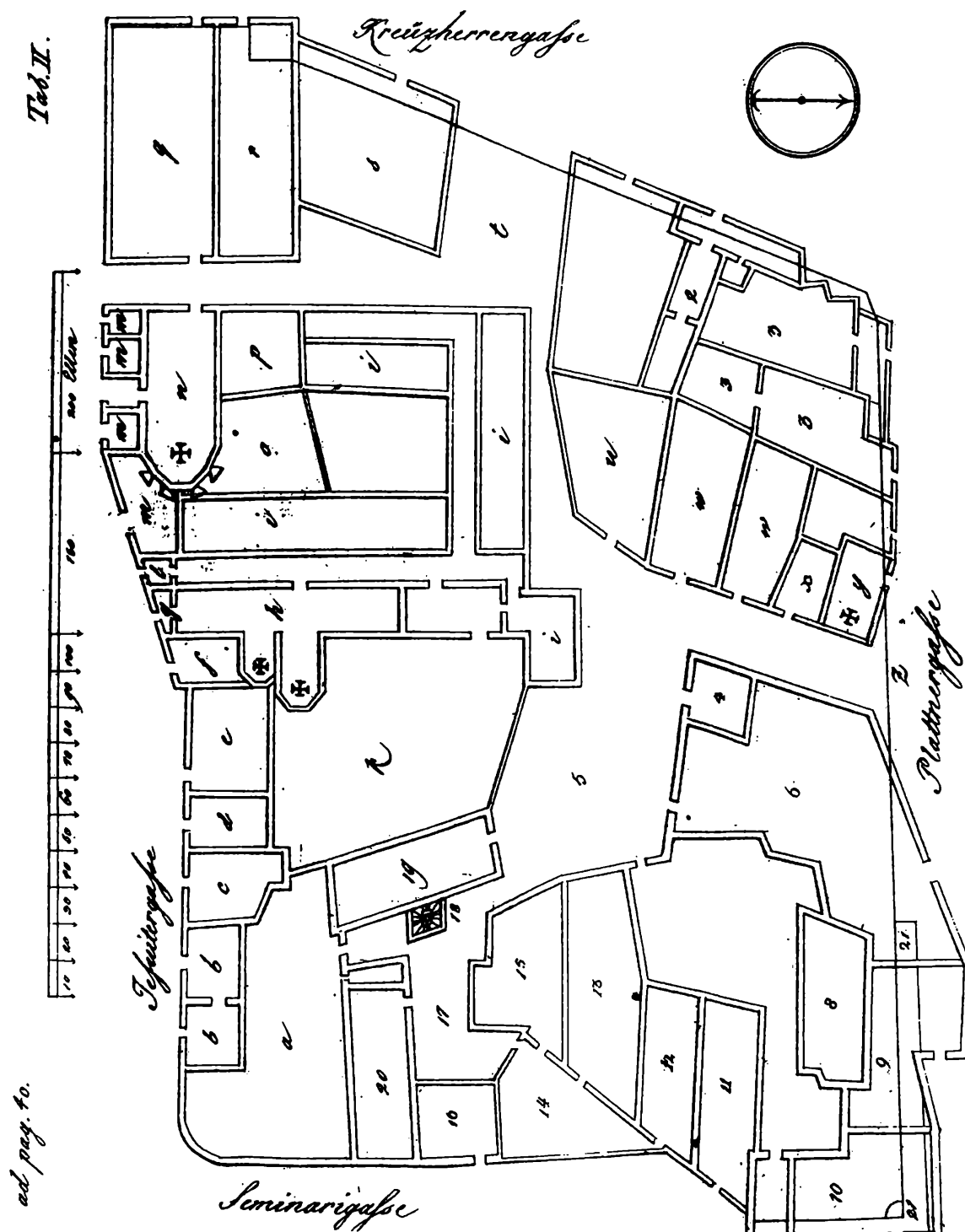
Petr Canisius dojemně líčí, jak jistý jezuitský žák Zikmund Domináček z Písnice natolik zaplátl pro katolickou víru, že se rozhodl ke konverzi, což mu matka přísně zakázala. Pražští jezuité, kteří museli ctít vůli rodičů, mu nechtěli povolit přijímání pod jednou, takže mladík uprchl do katolické Plzně. Odtud psal vzrušené dopisy jak svým učitelům a spolužákům, tak matce, až se mu podařilo její odpor zlomit a nakonec sám vstoupil do Tovaryšstva. Jezuitské propagandě nepochybně přišel tento příběh náramně vhod.

Přitom nejde o příběh smyšlený! Mladý Zikmund účinkoval v dramatu Euripus, do jezuitského konviktu byl přijat na přímlovu otce Blysemia, který si ho oblíbil a držel nad ním ochrannou ruku. Jako nadaného studenta ho pražští patres poslali na studia do Říma. Z jeho dalšího životního běhu zjistíme, že měl svéhlavou povahu a že nedělal starosti jen své matce, ale později i jezuitům samotným. Přecházel nuceně z jedné koleje do druhé, tu se ocitl v Trnavě, tu učil ve Vídni, pak se odebral do Olomouce, kde měl být vysvěcen na kněze, ale svěcení nedosáhl. Jezuitské prameny o něm hovoří jako o skvělém řečníkovi, ale duchu nepokorném. Proto se asi v roce 1569 s řádem rozloučil, byl zbaven slibů, „odevzdán světu“ a skončil jako farář na statcích pánů z Hradce a později i Rožmberka. *)

Kněží Tovaryšstva se v Praze museli přizpůsobit poměrům i velmi závažným způsobem – podávali totiž svátost oltární pod obojí způsobou. Důvod, proč k této praxi přistoupili, byl nasnadě. Jednání o povolení laického kalicha v českých zemích vedl na tridentském koncilu oficiální orátor (řečník) Ferdinanda I. Antonín Brus z Mohelnice a odpůrcem nebyl nikdo menší než generál Societatis Iesu Laínez. Koncil ponechal rozhodnutí na papeži, jenž Čechům kalich povolil v breve vydaném 23. července 1564.

*) Za podrobnosti o Zikmundově životě děkuji paní Anně Fechtnerové.





Plán Klementina z knihy J. Schallera,
Beschreibung der k. k. Residenz-Stadt Prag III, Praha 1796

Na protější straně:
Pohled na staroměstskou stranu pražského mostu s jezuitskou kolejí – Klementinem,
detail z rytiny podle K. Škréty z roku 1658

Pius IV tu ustoupil tlaku Ferdinanda I. a ve své listině umožnil přijímání podobojí pod podmínkou, *aby „přijímající kromě předcházející zpovědi vyznali, že Kristus je přítomen celý pod každou způsobou a že církev nezabloudila ustanovivši přijímání pod jednou pro laiky a necelebující kněze“* (Jaroslav Kadlec).

V Praze pak podával sub utraque (pod obojí způsobou) i sám arcibiskup, jenž o rok později, už za vlády nábožensky vlažného a k protestantismu inklinujícího Maxmiliána II., vysvětil i dvanáct utrakvistických kněží. Ani jezuité se nemohli vzpírat znění papežského breve. S nechutí uposlechli, ale podobojí podávali jen u postranních oltářů a jen když se jim kající předtím vyzpovídal. Protože však právě ušní zpověď byla zejména pro protestanty nepřekročitelnou překážkou, je zřejmé, že se k jezuitům davy zájemců nehrnuly. I když nemáme přesné doklady, lze soudit, že k otcům tehdy přicházeli hlavně staroutrakvisté.

Jakkoliv bylo povolení kalicha bojovným katolíkům proti mysli, nemělo žádoucí ohlas ani mezi příslušníky nekatolických vyznání, což se prokázalo i při složitých jednáních směřujících k tzv. České konfesi z roku 1575. Nakonec se mezi sebou dohodli luteráni, novoutrakvisté a čeští bratři, převážně na podkladě politického konsensu, na novém vyznání víry, tedy České konfesi, kterou předložili Maxmiliánovi jako podmínku sněmu pro uznání jeho syna Rudolfa jako příštího českého krále. Maxmilián se tak ocitl v nelehké situaci, pro souhlas k Rudolfovu nástupnictví potřeboval hlasy obou táborů.

Žádost evangelíků přijal s patřičnou vlídností, ale Českou konfesi předložil na radu arcibiskupa jezuitům Václavu Šturmovi a Baltazaru Hostounskému k posouzení. Tímto arcibiskupem byl stále Antonín Brus z Mohelnice, jehož jsme poznali jako horlivého zastánce kalicha! Ovšem, ale jen v mezích papežského breve, zatímco Česká konfese nárokovala mnohem více! Nikoho jistě neudiví, že jezuitská odpověď byla zásadně zamítavá. Jak známo, Maxmilián II. Českou konfesi nikdy písemně nepotvrdil, dal k ní jen ústní slib. Rudolf pak sice mohl na trůn nastoupit, ale Maxmiliánovo řešení opět nikoho neuspokojilo. Nekatolíkům se oprávněně zdál ústní příslib málo a zastáncům římské církve připadal jako přespríliš velký ústupek. Maxmilián zanechal svému synovi nesnadné dědictví.

Rudolf II. se ujal trůnu už rok poté. Jestliže se v laxním Max-

miliánovi katolická strana zklamala, o to více upírala své touhy k Rudolfovi, vychovaném v bigotním ovzduší španělského dvora Filipa II. Tyto naděje posilovala i skutečnost, že Rudolf přenesl roku 1583 své sídlo z Vídně do Prahy, která se tak naposled stala panovnickou rezidencí.

Rudolfínská doba a rudolfínská Praha jsou fenoménem sui generis. Vládu podivínského, psychicky ne zcela zdravého vladaře obestírá háv tajemnosti a záhad. Jeho dvůr se stal kulturním střediskem Evropy, dveře si tu podávali významní učenci a umělci se šarlatány a podvodníky. Praha byla svědkem přílivu cizinců, kteří se v jejích zdech usazovali, zabydlovali a přinášeli bezprostřední podněty a vzruch do života města, odsouzeného po roce 1526 k úloze periferní lokality. Žádný div, že se tato epocha stala předmětem zájmu pozdějších historiků i beletristů. Právě hlavně díky těm posledně jmenovaným se rudolfínská Praha přelomu 16. a 17. století jeví jako město tajuplné, magické, v němž se mísila středoevropská kultura s jihoevropskými a židovskými vlivy. Touto Prahou hýbou neuchopitelné a nepochopitelné síly, jejími ulicemi obchází homunkulus Golem stvořený židovským géniem rabbi Löwem.

Nepochybuji o tom, že Rudolfův dvůr byl v našich poměrech něčím vsutku nebyvalým, že jeho odezvy lze hledat i v „podhradí“, ale společností hýbaly zejména jiné síly než záhadné siločáry, mající původ mimo pozemský svět. U panovnického dvora nepobývali jen hvězdáři, alchymisté, malíři a sochaři, ale velká role zde náležela také agilním papežským nunciům. A rovněž četní umělci se svými průvodci přicházeli často z vyhraněně katolických oblastí jižní Evropy, zvláště z italských regionů, a dávali najevo evangelicky uměřené Praze svou okázalou temperamentní zbožnost. Svůj temperament však vybíjeli často daleko přízemnějším způsobem – pletkami se ženami, souboji a rvačkami. Právě italští umělci navštěvovali s oblibou Vlašskou kapli v Klementinu, kde jim duchovní posilu poskytovali italští kazatelé a zpovědníci. Naproti tomu mnozí nově přibylí řemeslníci a kupci se hlásili k nesmiřitelnému kalvínství.

Rudolfínskou éru vidí pak historik převážně jako období narůstajícího napětí mezi jednotlivými konfesemi, dobu zvýšeného úsilí stavů po zajištění a upevnění vlastních práv, zaměřeného proti panovníkovým pokusům o uchopení většího dílu moci, dobu, kdy

stupňující se turecká expanze hrozila středoevropskému křesťanstvu, a to bez rozdílu vyznání. Podobný výklad je jistě méně barvitý než meditace o tajemném vlivu podivínského vládce, ale více se blíží historické skutečnosti, pokud ji chceme a můžeme poznávat na podkladě autentických svědectví.

„Poevropštění Prahy v posledních dvou desetiletích 16. století znamenalo i zpolitizování jejího vnitřního života a také na této proměně měla hlavní zásluhu přítomnost císařského dvora... Praha se už v devadesátých letech stala nebezpečným městem, a to nejen svým překotným rozběhem k velkoměstskému životnímu stylu, ale hlavně nesmírnou citlivostí na změny v evropských politických poměrech“ (Josef Janáček). Kritické vnitřní poměry i dopady zostrující se mezinárodní situace mohl stěží zvládnout i mnohem schopnější a rozhodnější panovník, než jakým byl Rudolf II. Nekatolíky neuspokojoval ani v nejmenším a katolická strana měla pocit, že Rudolf nenaplnuje naděje, které se k němu upínaly.

A tak i horlivý papežský nuncius Bonhomini, který v Čechách pobýval v letech 1582–1584, poznal, že císaře nepřiměje k různějším krokům. O to oddanější spojence našel mezi katolickou šlechtou. Tyto zkušenosti sdíleli i jeho nástupci. Jedním z protagonistů katolického tábora byl Jiří Popel z Lobkovic, žák jezuitských škol a pozdější obzvláštní příznivec řádu Tovaryšstva Ježíšova. Jeho rekatolizační plány byly ambiciózní a rozsáhlé. Na svém severočeském panství, obydleném převážně luterány, měl skutečně co napravovat. Lobkovic se obrátil osobním listem přímo do Říma na generála Aquavivu s žádostí o zřízení řádového domu na svých statcích. Generál mu vyhověl, a tak se roku 1590 objevili v Chomutově první patres. Lobkovic jim ihned poskytl výhodný stavební prostor na místě šesti zbořených domů a přiřkl slušný základní kapitál 12 000 zlatých. Jiří Popel dokonce usiloval o to, aby v jeho městě vznikla velká kolej s nižšími a vyššími školami, podobná pražské, ale nakonec zde mohl zřídit jenom gymnázium.

Na doporučení generála Tovaryšstva Ježíšova se rektor koleje u Sv. Ignáce také ujal patronátních práv celkem třiceti devíti far na panství chomutovském, libochovickém a ličkovickém. V roce 1591 vydal Lobkovic přísné nařízení, jímž zakazoval zvonění a zpěv při nekatolických pohřbech, čímž hluboce pobouřil už beztak neklidné mysli svých poddaných. Vzchopili se k ráznému

odporu a kromě jiného vyhnali jezuity z Chomutova. Ti uprchli do Libochovic. K potrestání vzpoury si Lobkovic vymohl zřízení císařské komise a následný trest těžce dopadl na chomutovské měšťany: dva byli odsouzeni k trestu smrti a město muselo vydat veškeré zbraně. A co bylo ještě závažnější, rozhořčený Jiří Popel zrušil i městská privilegia. Jezuité se pak v přímém pánově doprovodu vrátili zpátky.

Osobní ambice Jiřího Popela z Lobkovic byly nemalé. S péčí o blaho katolické víry sledoval vždy i vlastní prospěch a mezi svými současníky nepožíval právě nejlepší pověsti. Četné nepřátele měl i u dvora a v době, kdy jeho nároky přerostly únosnou míru (chtěl totiž ve svých rukou soustředit úřad nejvyššího purkrabího, předsednictví císařské tajné rady, ba i pražské arcibiskupství, a dožadoval se kardinálského klobouku), byl přičiněním papežského nuncia Speziana z veřejného života odstraněn. Pozbyl všech statků a sám byl uvězněn nejprve v Kladsku, pak na Lokti a jeho panství přešlo na čas do správy české komory. Jiří Popel z Lobkovic zemřel ve vězení na následky mrtvice, ale záhy se vyrojily pověsti, že byl otráven na příkaz samotného císaře Rudolfa. Ovšem chomutovská jezuitská fundace pád svého dobrodince přežila, a ačkoliv musela neustále zápolit s luteránským prostředím, přetrvala veškerou nepřízeň.

Mnohem příznivější byly soudy současníků o jiné význačné osobnosti katolické strany – Vilémovi z Rožmberka, s jehož jménem je spojeno jezuitské založení v Krumlově (1584), které chronologicky dokonce chomutovské fundaci předcházelo. Vilém byl sice věrný katolík, ale na rozdíl od arrivisticky založeného Jiřího Popela z Lobkovic nehodlal sám vyvíjet nějakou přílišnou aktivitu. Nezdráhal se sice podporovat římskou církev, ale na svém vlastním panství dlouho nic pro její dobro neučinil. Nezáviděníhodné postavení katolických kněží na rožmberských panstvích kritizoval ve svém dramaticky laděném dopise proboštovi svatovítské kapituly Jindřichu Scriboniovi krumlovský arciděkan.

Vilém z Rožmberka se více zajímal o postavení katolické církve až pod vlivem své manželky Anny Marie Bádenské, s níž se oženil roku 1578. Paní zemřela pět let po svatbě, roku 1583, a už o rok později pozval Vilém do Českého Krumlova jezuity. V souvislosti s líčením pohřbu Marie Anny nás rožmberský kronikář Václav Březan informuje o starém známém exjezuitovi Zikmun-

du Domináčkovi: „*Zigmund Domináček, učený kněz. Mezi jinými karminy a epitafy sepsal orací obšírný kněz Zigmund Domináček z Písnice, farář tehdejší velešínský o dokonání běhu života též kněžny Anny Marie. A ač dobře pil, však dosti vznešený orátor byl.*“

Vilém z Rožmberka dostal k založení koleje u Sv. Víta svolení od generála Aquavivy. Postaral se o její budoucí ekonomické zajištění, přičemž počítal s vystavěním budovy vhodné k ubytování dvaceti členů řádu a se zřízením alespoň nižších škol. Slavnost u příležitosti založení řádového domu se konala v březnu 1585, což neopomněl zachytit důvěryhodný zpravodaj Václav Březan: „*19. martii, to jest devatenáctého dne měsíce března, krumlovská kolej jest založena a gruntfešt začal v hodinu devátú, při přítomnosti ctihodných kněží, kněze Václava Šturma, doktora, a kněze Pavla a kněze Lukáše Vitae Jesu, též kněze Urbana Suchodema, faráře krumlovskýho, a kněze Šebestiána, kazatele německýho... A jest ten gruntfešt toho času posvěcen se vši uctivostí a poctivostí k tomu nařízenými ceremoniemi. Též collegium kterak pan vladař opatřil, ve dskách se najde. Vystavěl tůž kolej mistr Baltazar May, (tj. Maggio) baumistr Jeho Milosti páně.*“

Prvním rektorem krumlovské koleje se stal Václav Šturm. Jezuité příliš neutrpěli ani po smrti pana Viléma, kdy se vladařem rožmberského domu stal jeho bratr Petr Vok. Tehdy sice došlo na zdejších jihočeských statcích k rozšíření nekatolického vlivu, přímo v Krumlově přispěl Vok ke zřízení luteránské kaple, jež byla otcům jezuitům solí v očích. Po jejím zrušení a vypovězení kazatele, o což se měli zasadit především jezuité, reagoval Petr Vok podrážděně a odňal jejich koleji roční důchod ve výši 500 kop grošů. Zároveň však Petr Vok pečoval i o blaho domu Tovaryšstva a daroval v roce 1602 jeho knihovně množství knih. Jezuité se šíření „kacířství“ nezalekli a při svých misiích postupovali ještě horlivěji, takže mohli každoročně vykazovat několik desítek obrácených luteránů a utrakvistů. K roku 1615 si dokonce poznamenali 265 luteránů, kteří konvertovali k římskému náboženství.

Na jihočeském rožmberském dominiu nedocházelo k takovým neprozíravě násilným akcím, jaké zvolil Jiří Popel z Lobkovic. Ostatně i rozložení sil zde bylo jiné. Rožmberské panství náleželo k převážně katolickým oblastem, ačkoliv i zde reformace postoupila. Katolictví se odřekl i Petr Vok, jenž přes luteránskou epizo-

du přešel, podnícen svou manželkou Kateřinou z Ludanic, k Jednotě bratrské, ale jak vidět, nevnucoval bezohledně víru svým poddaným. A jeho věrný kronikář Březan projevil i zvláštní pochopení pro katolickou víru bývalého vladaře Viléma z Rožmberka, jenž „*však evangelíků netupil*“ „*I to výmluvna ho činilo, že podobojí nepřijímal, poněvadž byl abstemius (abstinent), totiž od přirození vína pítí nemohl...*“

Jak se blížil konec 16. století, tolerance ubývalo. Čím více rostly řady příslušníků evangelických církví, tím více se snažili početně slabší katolíci o odvetná opatření. Podíl katolického obyvatelstva na sklonku 16. věku se odhaduje na 10 %, maximálně 15 %, ale procentuální zastoupení stoupá směrem vzhůru k vyšším společenským vrstvám. A mezi šlechtou nebyli katolíci tak slabým článkem, jak se mělo zakrátko projevit. Nestačilo totiž zvát na své statky jen jezuitské misionáře, zakládat nové řádové domy, podporovat další moderní řády, jako byli například kapucíni, bylo třeba uchopit politickou moc.

K tomu skutečně došlo při katolickém poklidném převratu v letech 1598–1599, kdy se nejvyšších úřadů jak v Čechách, tak na Moravě pevně chopili rázní příslušníci římského vyznání: českým kancléřem se stal Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic a moravským hejtmanem Jáchym Haugvic z Biskupic. Odvěta nekatolíků byla pak bezprostředním důsledkem tohoto obratu. Čeští nekatolíčtí stavové využili nevraživosti mezi Rudolfem a jeho bratrem arciknížetem Matyášem, který s velkou nelibostí pozoroval, jak Rudolf svou nerozhodností a zavrženíhodným způsobem vlády ničí jeho příští dědictví. Stavovská opozice se přiklonila k Matyášovi, zaštitěnému i uherskými a rakouskými stavy, a tento široce založený odboj donutil Rudolfa, aby se vzdal vyhraněně katolické linie. Císař pak musel ustoupit v míře vskutku nebývalé.

Dne 9. července 1609 vydal Rudolf Majestát na náboženskou svobodu, jenž byl vlastně řádným stvrzením České konfese. Podle znění tohoto dokumentu nesměl být nikdo, ani šlechtic, ani měšťan, ani poddaný nucen ke změně vyznání. Podobnou listinu si krátce nato vydobyli i ve Slezsku, kde bylo luterství zrovnoprávněno s katolictvím. Praktickým výsledkem Majestátu však byla preference nekatolické strany. Při jednáních o povolení náboženských svobod došlo na jaře 1609 v Praze k výtržnostem proti sídlu jezuitů a jejich kapli sv. Michala v zahradě pod Pražským hra-

dem. Lidé pohlíželi na Tovaryšstvo jako na strůjce a hlavní podněcovatele všeho katolického intrikování.

Rudolf II. se nátlaku zdánlivě podrobil, ale osobně se cítil hluboce uražen. Vlastní ponížení chtěl smýt činem, který měl nevěrnou zemi zastrašit. Proto povolal vojenské oddíly svého příbuzného, pasovského biskupa Leopolda. Vpád Pasovských roku 1611 a vyslovená zvěrstva, jichž se žoldnéři dopouštěli zejména při rabování Malé Strany, vyvolaly spontánní odpor. Proti tak krutému postupu se rázně ohradil arcikníže Matyáš, podněcovaný českou stavovskou opozicí, ale cizí intervenci nelibě nesli i mnozí katolíci. Nešťastný panovník, pronásledovaný stále se zhoršující duševní chorobou (manio-depresivní psychózou), byl přinucen k abdikaci ve prospěch svého nenáviděného bratra, který, jak se později mělo ukázat, rovněž neoplýval žádnými význačnými státnickými schopnostmi.

Za pasovského vpádu se dostali do centra pozornosti opět jezuité. Kdo jiný mohl podporovat vstup katolické armády než právě oni? A tak se rozšířily pověsti, že Tovaryšstvo poskytlo ve své klimentské koleji azyl množství ozbrojených nepřátel. Jezuitské sídlo oblehli, podobně jako na jaře roku 1609, pobouření ozbrojení Pražané a jeho obyvatele spasil až zásah jezdeckva. Hněv Pražanů se obrátil i proti dalším katolickým oporám a zvláště špatně přitom dopadli augustiniáni na Karlově. Vpád Pasovských však potvrdil politickou neúnosnost násilné akce a pasovský biskup musel svá vojska stáhnout.

Třebaže čeští nekatoličtí stavové sami vydatně přispěli k Matyášovu nastolení, s jeho následnými postoji pak nebyli vůbec spokojeni. Svou nevůli projevili nejvíce na sněmu v roce 1617, když císař předložil kandidaturu Ferdinanda Štýrského na český trůn. Onoho oddaně katolického Ferdinanda, který se v očích evangelíků tak neblaze proslavil soustředěným útokem proti nekatolíkům ve svém alpském knížectví. Vzдор veškeré nelibosti pak sněm Ferdinanda za budoucího krále přijal, ale nezvolil. Po vzrušených diskusích pak souhlasili, až na čtyři výjimky, všichni – včetně nejvášnivějšího oponenta Jáchyma Ondřeje Šlika.

Minulé chyby se pak předáci stavovské opozice snažili napravit opožděnými radikálními činy. Radí se k nim defenestrace místo-držících Viléma Slavaty a Jaroslava Martinice z 23. května 1618.



Rudolf II., římský císař, český a uherský král (1576–1611),
rytina v Theatrum Europaeum

Po demonstrativním rozchodu s habsburskou mocí se vlády ujalo třicet direktorů a jedním z jejich prvních opatření bylo vypovězení Tovaryšstva Ježíšova ze země dekretem z 1. června 1618. Tato písemnost líčí jezuity jako přestupníky proti „řádů, právu i svobodám zemským“ a kárá je za to, že „oni i všechna jejich škola *jesuitská Království českému k znamenité škodě byli*“

A co k tomu dodává zpravodaj spolehlivý, byť silně antikato-lický a antijezuitsky zaměřený, Pavel Skála ze Zhoře?

„A když termín jejich docházel, vol neb nevol, vandrovali všichni z Prahy i odjinud, kdež obydlé svá měli v Království českém, k Vídni. Co bylo přednějších osob, ty také nejdříve vyjely z Prahy se čtyřma vozy naládanými, a to 8. dne měsíce června po třetí hodině na noc. Potom ostatní a mladší šli s černým křížem, co s nějakou procesí skrze Staré a Nové Město pražské. A následovali touž cestou otce své tím vším způsobem, jakž na onen čas v létu Páně 1555, měsíce července (!), za císaře Ferdinanda se do Prahy dostali.“

Doba vznícených náboženských kontroverzí nebyla jen časem rázných skutků, ale i časem vzrušených písemných polemik, hovoří se i o „válce pamfletů“ A tak v roce 1618 vzniklo několik veršovaných skladeb líčících Tovaryšstvo v tom nejhorším světle. Jedna z nich, nazvaná *Volání a prosba jezuitův k svatému Václavovi a Krystoforovi*, vkládá do úst sv. Václavovi tato slova:

*„I kterak bych proti svému
dědictví svému milému,
měl za vás orodovati,
za vás, kteříž byste rádi
jako diblíkové mladí
věrné Čechy vyhladili
zemi českou osadili,
Španiely ukrutnými,
národy nemilosrdnými,
kteřížto války třepete
a věrné kaceřujete
proti zákonu božskému,
proti zřízení zemskému...“*

Na tyto výpady i na sám fakt vypuzení ze země odpovídali jak příznivci Tovaryšstva, tak jezuité sami v obsáhlých apologiích (obranách). Příslušníci řádu Societatis Iesu se obracejí (dle svého mínění) proti zcela protiprávnímu skutku vzbouřených stavů a vysvětlují, že jezuité nikdy nechtěli škodit zemi a jejímu národu, jen ze všech sil, tak jak je jejich povinností, hodlali hájit pravou víru, jejímiž zhoupci naopak byli ti, kdo je nyní vyhánějí. A pročpak si zasloužili tak prvořadou pozornost, když jiní řeholníci, kteří se stejně usilovně snažili podpořit a povznést katolickou církev, jsou

hněvu stavů ušetření? K položené otázce hned nabízejí vysvětlení: stali se předmětem závisti a nevraživosti, protože vychovávali mládež a dosáhli v tom jistých úspěchů.

Mimořádně zajímavé jsou historické argumenty, které sami členové Tovaryšstva nabízejí pánům stavům k úvaze. Což kdyby se oni sami, místo aby jiným vyčítali vyvolávání rozbrojů, ohlédli do dob dávno minulých a zamysleli se nad tím, kdo způsobil rozdvojení země za časů Jana Žižky, kdo radil k tomu, aby byli pražští konšelé v roce 1419 svrženi z oken, a kdo vyzýval, aby byli katolíci „mordováni jako vzteklí psi“ Kdo je na vině a kdo dal podnět, aby se Čechové kdysi spikli proti Zikmundovi a zavrhli tak „svého pravého a přirozeného“ krále! Uvedené doklady velmi pěkně dosvědčují, jak jezuité znali dějiny země, kterou už považovali za svou stejně jako jejich odpůrci, a jak dokázali aplikovat dávné reminiscence na aktuální situaci.

Nicméně členové Tovaryšstva Ježíšova museli svá působiště, kde prodlévali již více než šedesát let, opustit. I když se snažili tak vehementně bránit, nebylo pro ně pronásledování a vyhánění ničím novým. S perzekucemi a postihy se setkávali i v katolických oblastech Říše. Nikdy však neztráceli důvěru v reálnou možnost návratu. A ta se jim měla v Českém království naplnit už po dvou letech...



VII. Rekatolizace, emigrace a jezuité

Motto:

„...tak tedy Praha,
už ne moře hereze
a město dětí Husových a Lutrových,
Praha naše, katolická...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 44

Táhlé návrší nad Prahou za Břevnovem, zvané Bílá hora, bylo dne 8. listopadu 1620 svědkem nevelké vojenské šarvátky, která se stala v českých dějinách posléze traumatickým a traumatizujícím pojmem. Zcela záměrně užívám zlehčujícího výrazu šarvátka, neboť v onom listopadovém dni vsutku nedošlo k veliké bitvě, i když shromážděné armády, stavovské oddíly a proti nim stojící šiky císařské a ligistické, představovaly značnou vojenskou sílu. Třicetiletá válka pak zaznamenala celou řadu masových střetnutí, v nichž zahynulo více lidí, kde vojska utrpěla daleko citelnější porážku než stavové na Bílé hoře. Ale význam a důsledek bitev se nepoměřuje jen počtem padlých a raněných. Zmar lidského života je neodčinitelný, ale historie hodnotí tyto události i podle jiných měřítek, kde výsledné množství zničených životů není zdaleka určující.

Takový byl i osud bělohorské bitvy. Navzdory tomu, že Prahu ihned zbaběle opustil stavy zvolený král Bedřich Falcký, se situace českých nekatolíků nejevila jako zcela ztracená. Teprve následný vývoj dotvrdil fatální význam střetnutí. A zpětný pohled evangelíků a pak i obrozenců ověnil Bílou horu vysloveně tragickou aureolou... Hlavně v pozdních reflexích se zdála tato válečná epizoda jako osudový moment dějinného zvratu, příznačný

„konec samostatnosti české“ (Ernest Denis), či alespoň vzbuzovala truchlivě jímavé asociace, jak je například na přelomu 19. a 20. věku vyjádřil básník Viktor Dyk:

*„a zvláštním smutkem dnes má duše chora,
francouzsky Mont Blanc, česky Bílá hora...”*

Bělohorská bitva a další neúspěšné zásahy stavovských vojsk, stejně jako nevyslyšené prosby evangelické šlechty o přimluvu u bělohorského vítěze Maxmiliána Bavorského měly ovšem bezprostřední vliv na postavení nekatolíků v zemi. Obnovení vlády dříve sněmem přijatého panovníka Ferdinanda II. neskýtalo nekatolíkům valné perspektivy. Ferdinand II. byl člověk bigotně zbožný, muž, jenž byl neochvějně přesvědčen, že je k panovnickému úřadu povolán z Boží milosti a nejlepší, co může pro své národy učinit, je přivést obyvatelstvo zpět do lůna římské církve. V tomto přesvědčení nerozhodovala „národnost“ jeho poddaných. Představitelé českého stavovského odboje nebyli trestáni v důsledku nacionální zášti, ale jako přední osobnosti „ohavné rebelie“, vzbouřenci proti zákonitému vládci. Jejich vzpoura byla tedy kvalifikována jako zločin politický, přičemž Ferdinand pokládal za hlavní příčinu rebelie „herezi“, tj. nekatolické vyznání.

Pro Ferdinanda, který zasvětil své dědičné země Panně Marii a jako výraz díků za bělohorské vítězství obdaroval zázračný mariánský obraz v Maria Zell (Magna Mater Austriae) zlatou korunou, neexistovalo jiné náboženství než katolické. V tom ho utvrzoval i jeho zpovědník a duchovní rádce jezuita Vilém Lamormain, který kdysi studoval na pražské klementinské akademii. Otec Vilém, původem z Flander, patřil k předním císařovým důvěrníkům a ve své funkci se přesně řídil instrukcí generála Aquavivy z roku 1608 *De confessariis principum* (O zpovědnících knížat), kde se praví, že zpovědník se musí starat také o vnitřní i vnější politické záležitosti státu.

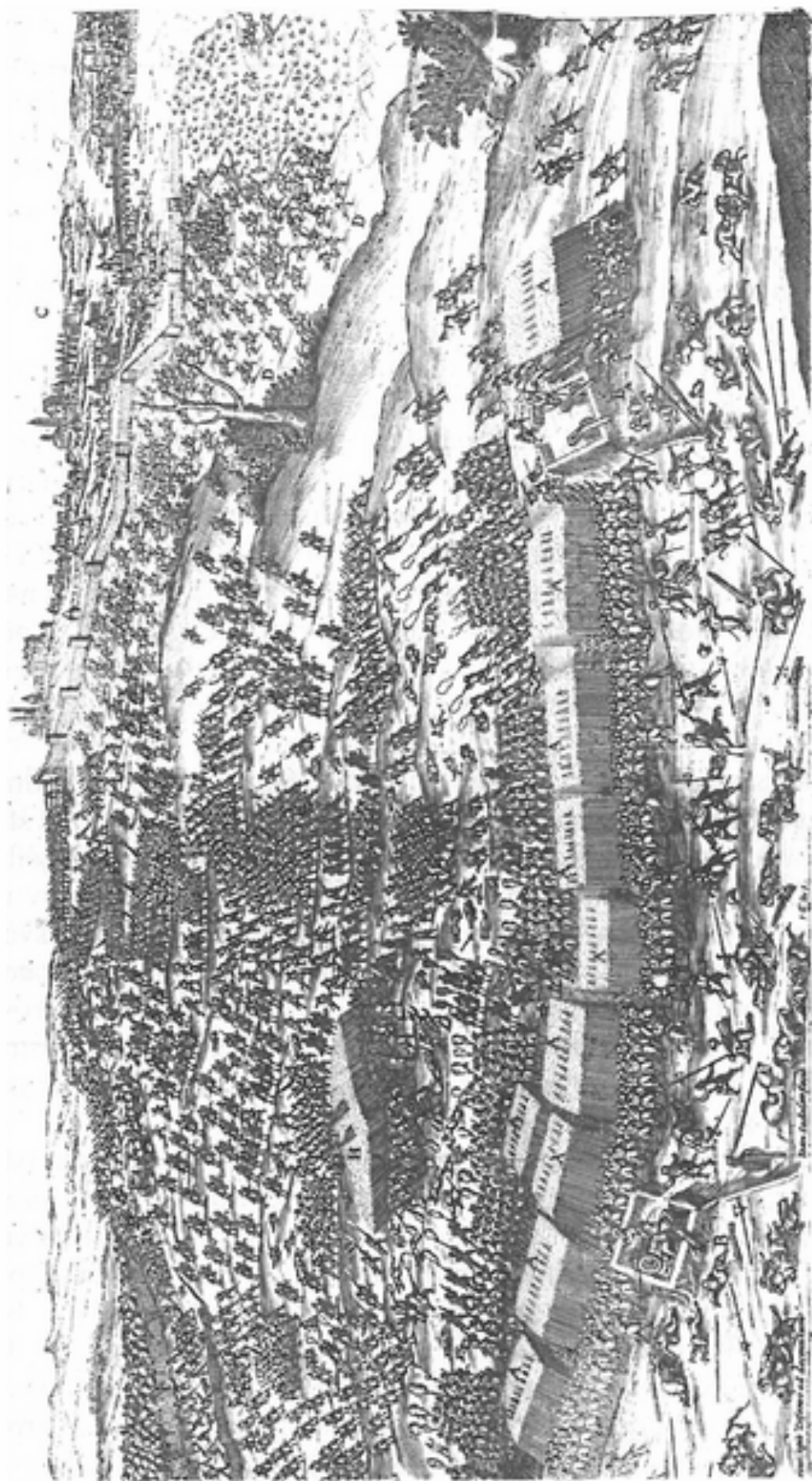
Lamormain, jehož novodobý americký historik Robert Bireley (sám člen jezuitského řádu) líčí jako člověka energického, netolerantního až agresivního, se o ně usilovně staral. Vypracoval plány na postup rekatolizace v Říši a je i autorem jedné z koncepcí rekatolizace v Čechách. Z tohoto projektu je zřetelně patrné, že náboženské poměry v českých zemích důvěrně znal. Jednak je po-

znal už v době svých pražských studií (1587–1589), jednak měl jistě spolehlivé reference z českých a moravských řádových domů. Hledal takové cesty k nápravě konfesionálních poměrů, které by prospěly nejen obecné církvi, ale i jeho Tovaryšstvu Ježíšovu. A tak kladl důraz především na misie a katecheze, jež mohly přinést plody mezi dospělým obyvatelstvem, a na pedagogické působení mezi mládeží, tedy na vybudování promyšlené sítě věrně katolických škol.

Nedlouho po bělohorské bitvě dostali jezuité možnost alespoň obnovit své vlastní školy při kolejích, které v létě roku 1618 museli opustit. Klementinští jezuité se do Prahy vrátili 22. listopadu 1620. Z Vídně se vydali oklikou přes Bavorsko, kde navštívili vévodu Maxmiliána, který je vybavil doporučujícím listem pro knížete Karla z Lichtenštejna. Do pražských měst si ještě netroufali vstoupit v řádových oděvech, oblékli si civilní šat a ubytovali se v malostranském domě Pavla Michny z Vacínova. Do koleje u Sv. Klimenta byli úředně uvedeni 29. listopadu. P. Valentin Coronius si poznamenal, že tu bylo „vše poničeno“, ale alespoň o zdejší knihovnu se dobře starali karolinští mistři, za což jim jezuité vzdali díky při jejím převzetí v roce 1621. Zprávy o poničení jsou jistě zveličené, neboť už 13. prosince 1620 se Tovaryšstvo v koleji plně zabydlelo, otcové pilně zpovídali „davy“ kajících a na Boží hod vánoční sloužili slavné bohoslužby za účasti generála Tillyho.

Pavel Skála ze Zhoře uvádí podle tištěného svědectví neznámého katolíka, že někteří cizí jezuité vstoupili do Prahy hned s vítězným vojskem: „*Před jezuvity, jichžto nemalý počet nalézal se ve vojště našem, jak je jen spatřili, spínali ruce radostí velikou všickni katolíci, vinšující jim štěstí, kacíři, pouštějíce své pláště po větru, snímali také klobouky před nimi a podávali jim rukou dle onoho starého přísloví: časové se mění a lidé v nich, a žádný nechtěl býti jmín za nepřitele jejich.*“ Dle všeho tu Skála, píšící svou *Historii církevní* s desetiletým odstupem, chtěl zdůraznit zradu těch evangelíků, kteří se obrátili a zachovali se utilitárně podle hesla: kam vítr, tam plášť.

V českém historickém povědomí byl – a někdy je doposud – proces vedoucí ke změně víry po Bílé hoře problematizován nacionálním hlediskem. Velmi zjednodušeně řečeno: zatímco v Říši činili ústrky a konfesionální násilí „jen Němci Němcům“, u nás



Čtvrtá fáze bitvy na Bílé hoře, mědirytina J. Sadelera z knihy Ober und nider Enserich wie auch Böheimisch Journal, Mnichov 1621

došlo k náboženskému zvratu pod egidou „cizácké“ panovnické dynastie. A proto se všechna příkoří zdála motivována snahami po odnárodnění a potlačení českého, kdysi tak prosperujícího živlu. K těmto úvahám se připojují i meditace o tom, které z vyznání přispělo více k novověké duchovní a hlavně hospodářské prosperitě. Přednost se pak přiznává církvím evangelickým, které měly údajně skýtat větší prostor pro rozvoj svobodného podnikání a činnost silných individualit. Jednostranný příklon ke katolicismu se naproti tomu jeví jako prvek výrazně retardační.

V této souvislosti se odkrývá volné pole pro ahistorické stesky nad tím, oč lepší pozice by mohly české země mít, kdyby nebylo Bílé hory... Ba co víc, na pobělohorskou rekatolizaci je vžitým zvykem pohlížet jako na osudový moment zlomení „charakteru“ národa, jenž se z tohoto násilného skutku nikdy nevzpamatoval, a proto byl i v časech pozdějších náchylný k snadným a povrchním ideovým obrátům. Právě tyto názory běžně přijímá i část naší současné společnosti. Za odstrašující, ale ne zcela okrajový příklad uvádím soud jednoho z našich předních psychologů, který se domnívá, že i nynější rozvrat rodin je důsledkem pobělohorského pokoření a následných tří set let poroby!

Konfesionální zvrat v 17. století samozřejmě nebyl ani snadný, ani neprobíhal bez problémů. K jeho úspěchu přispělo především obrovské posílení ústřední panovnické moci na úkor někdejšího dualismu, takže panovníkovy absolutistické tendence nebyly už korigovány zemským sněmem a stavovskou opozicí. A právě světská moc, centrální vláda a od ní odvozené úřady mohly obyvatelstvo přinutit ke změně vyznání. Církev sama měla na starosti duchovní stránky rekatolizace, mocenské prostředky však postrádala, byť byla hnacím motorem všeho snažení směřujícího k dosažení náboženského obratu.

Pro mnohé skupiny obyvatel a četné jedince byla pobělohorská rekatolizace skutečnou tragédií. Změna víry v době, kdy se veškeré bytí člověka vztahovalo k Bohu, se především u myslivých a duchovně zaměřených lidí rovnala ztrátě osobní identity. Způsob uctívání nejvyšší autority, tedy i příklon k té které církvi, byl založen na rodinných tradicích i vlastním přesvědčení a jakýkoliv zásah do zažitých zvyklostí se mohl rovnat úderu blesku. Šlo pak i o to, předložit lidem novou věrohodnou plnohodnotnou alternativu. Tento účel měly splňovat různé rekatolizační plány, které

samozřejmě vycházely z důvěrné znalosti problému, ale nikdy nemohly otevřeně přisoudit „bludařským“ konfesím byt' jen náznak kvality.

Cíle rekatolizace nebyly lehké, ale také se nezdály nedosažitelné. Přitom zde nemám na mysli ten nejsnazší prostředek vedoucí k úspěchu, i když ne vždy trvalému, totiž použití hrubé síly. Nejméně problémů měli působit staroutraktisté, kteří s výjimkou laického kalicha a lpění na husitské tradici měli k římské církvi po celá léta nejbliž. Nadto katolická církev vábila, na rozdíl od strohých a rigidních církví protestantských, barvitou velkolepostí svých slavností a dalo se předpokládat, že slabší osobnost se dá zlákat vnějškovou okázalostí k niternému obratu. Přitom z dobového pohledu nelze chápat tyto vnější přitažlivé stránky jen jako pouhé bezobsažné vábničky.

Katolické pravověří vycházelo v duchu tridentských zásad vstříc mentalitě nejširších vrstev. V uznání oprávněnosti uctívání obrazů a přímluv světců, v poukazu na důležitost procesí a poutí jako očištných a kajících aktů, jakož i v přiznání náležitosti skvostných forem vyjadřujících vnitřní hluboký smysl umožňovalo věřícím snazší, ne však pohodlnější přístup k Bohu než přísné příkazy protestantských církví zavrhuje světskou nádheru. Rovněž porozumění lidským slabostem a víra v možnost nápravy poklesků pod chápavým duchovním dohledem, jak ji měli uplatňovat například jezuité, mohly vést k přitažlivosti katolické víry.

To vše byly výchozí body, s nimiž mohli tvůrci rekatolizačních koncepcí počítat, ale žádný z nich nezaručoval definitivní úspěch. Na teritoriu zemí Koruny české nežili jen dědicové husitské víry, ale i vášniví a nesmiřitelní čeští bratři, kalvíni a luteráni. Právě posledně jmenovaní měli mocnou oporu v protestantských oblastech Říše a uměli jí obratně využívat.

V dobách, kdy ústřední světská moc neměla možnost náležitě preferovat katolickou církev, mohly se souboje o duše věřících odehrávat na poli důstojného soupeření. Ve chvíli, kdy světská moc začíná svými zásahy vše korigovat, dostává veškeré dění jiný spád. A právě taková situace nastala v českých zemích po Bílé hoře. Nechtějme přitom hodnotit, zda se naši předkové měli chovat „statečněji“, zda si měli počínat jinak, či zda mrzce zradili své původní přesvědčení.

Mnozí z nich se jistě podobnými výčitkami trápili, někteří, je-



Exulanti opouštějí svou vlast, litografie C. Steyrera z knihy
Illustrierte Chronik von Böhmen, Praha 1852

jichž víra nebyla tak silná, dospěli ke konverzi bez větších zábran, často i proto, aby zachránili pozemské statky. Jen ti nejpevnější, kteří se nechtěli snížit ke zradě svého Boha a vlastního já, byli nuceni opustit vlast i majetek a odejít do exilu. Mnozí ale byli k odchodu ze země jen strženi příkladem svého okolí. Několik emigračních vln, ta první bezprostředně po Bílé hoře, pak po vydání patentů proti nekatolíkům a Obnoveného zřízení zemského (1627–1628), i po smrti Albrechta z Valdštejna (1634), ochudilo naše země zhruba o 30 až 35 tisíc obyvatel. Pokud si exulanti vydobyli v cizině alespoň trochu slušné postavení, ztráceli v dalších generacích povědomí sounáležitosti se starou vlastí. Část méně úspěšných se po smutných zkušenostech vracela zpět, podrobila se novým zákonům a přijala katolickou víru...

Za největší neštěstí pobělohorského vývoje se oprávněně pokládá ztráta starých elit, především z řad šlechty a měšťanstva, které patřilo k oporám předbělohorské inteligence. Zato zesílil příliv cizinců, i když ti přicházeli do Českého království už v ča-

sech předchozích, zejména v rudolfínské éře. Pobělohorští imigranti však získávali své statky a pozice na úkor postižených a vyvržených. Vynucené otevření se domácí společnosti bylo ovšem vymezeno konfesionálně: noví příchozí byli pouze katolíci! Ovšem mnozí z nich už v dalších generacích splynuli s domácím prostředím a posléze cítili alespoň sounáležitost k zemi, když ne k českému jazyku. Reflektované barokní vlastenectví se však s řečí, „jazykem sv. Václava“, do značné míry identifikovalo.

I když byl Ferdinand II. nesmiřitelným odpůrcem všeho, co odporovalo záměrům obecné církve, nemohl si ani on, ani vídeňská vláda dovolit bezprostředně po Bílé hoře rychlý a tvrdý zásah, který by postihl široké vrstvy obyvatelstva. O tom podává svědectví celá řada vleklých světských jednání a návrhů, jak naložit se zpronevěřilým královstvím, o tom vypovídají i četné rekatolizační projekty, stylizované duchovními osobami. Přitom už vzpomenutý Lamormainův návrh nehrál zdaleka prvořadou roli, jak by se dalo očekávat u díla vytvořeného mužem tak blízkým císaři. První náměty na úpravu náboženských poměrů v českých zemích pocházejí z pera arcibiskupa Jana Lohelia a jsou datovány 1. prosince 1620, tedy nedlouho poté, co se sám metropolita vrátil do Prahy.

Lohelius se shodoval s jezuitou Lamormainem v tom, že musí být zajištěno řádné katolické školství, a dokonce předpokládal předání utrakvistické Karlovy univerzity Tovaryšstvu. Zároveň vystihl základní rekatolizační ideu, totiž zbavit obyvatele duchovní opory a zamezit evangelickým kněžím přístup k faram. Navrhoval způsob vcelku jednoduchý a účinný (alespoň v teorii): odebrat patronátní práva (tj. práva obsazovat fary podle vlastního uvážení) a přenést tyto důležité pravomoci výhradně na arcibiskupa. O něco podobného se vlastně před lety pokusil Jiří Popel z Lobkovic, když svěřil patronátní práva rektorovi zdejší nově založené jezuitské koleje, ale se zlou se potázel.

Postupně vznikaly i další rekatolizační plány. Žádný z nich sice nebyl oficiálně uznán za jedině směrodatný, přesto však předlohy významných představitelů vysokého duchovenstva ovlivnily postup náboženské proměny v příštích letech. Rekatolizační práce řídil ovšem panovník a jeho nejbližší důvěrníci, takže jejich střediskem se stala Vídeň.

Právě proto, že iniciativa přicházela zpočátku výhradně z Víde-



Světové působení jezuitského řádu,
 mědiryt B. Kiliana podle obrazu J. Ch. Storera,
 poprvé použitý na univerzitní tezi roku 1664



Pražský mariánský sloup jako duchovní střed katolické Evropy,
 mědirytina M. Küssela podle obrazu K. Škréty,
 z pražské univerzitní teze pozdějšího arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna

ně, stavěl se striktním císařovým rekatolizačním instrukcím na odpor i Karel z Lichtenštejna. Tento šlechtic, který se záhy po Bílé hoře stal faktickým vykonavatelem státní moci nejdříve jako „Jeho Milosti Císařské plnomocenstvím nařízený komisař“, později jako místodržící, naléhal na uplatnění exemplárních trestů, tedy poprav dvaceti sedmi vůdčích osobností stavovského odboje na Staroměstském rynku 21. června 1621. V českém prostředí se mu za to dostalo množství nelichotivých jmen, z nichž kat či krvavý kníže náležejí k těm slabším. V jeho nechuti k císařským nařízením nemůžeme ani v nejmenším hledat zásadní odpor proti rekatolizaci, jen sebevědomí šlechtice, který pamětliv starých stavovských práv zkoušel oponovat absolutní panovnické moci. Omezování moci šlechty nelibě nesl i Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic, rovněž výrazná opora katolické strany.

Karel z Lichtenštejna, stejně jako i mnozí jiní, také neslyšel rád úvahy o restituci církevního majetku, k níž ostatně po Bílé hoře v českých zemích ve větší míře nedošlo. On a jemu podobní usilovali o rozšíření vlastních pozemských statků a k ústupkům církvi ho nepřimělo ani tolik zdůrazňované věrně katolické přesvědčení.

Úvodní fáze rekatolizace za třicetileté války probíhala v několika etapách. Na začátku postihla především evangelické kněze. K prvnímu zabírání nekatolických chrámů došlo v Praze. V roce 1621 musely být postoupeny kostely sv. Mikuláše na Starém Městě, sv. Jiljí a sv. Jindřicha, záhy se dostalo i na bratrské modlitebny. Jen luteráni budili větší respekt, neboť jejich ochráncem byl tehdejší habsburský spojenec saský kurfiřt. Velké obtíže vznikly v kostele Panny Marie před Týnem, kde na zásah Pavla Michny z Vacínova bylo ještě povoleno podávání svátosti oltářní podobojí a o Velikonocích roku 1622 zde přijímalo více než tisíc lidí. Arcibiskup Lohelius však zdejšímu faráři Locikovi podávání z kalicha přísně zakázal, a když neuposlechl, byl uvězněn, exkomunikován z církve a nedlouho poté zemřel v internaci v oseckém klášteře.

V roce 1622 vydal místodržitel Karel z Lichtenštejna mandát proti všem nekatolickým duchovním. Dne 26. května na svátek Božího těla se konala v pražských městech při katolických farářích slavná procesí, ale jezuitům veřejné uctívání Božího těla, jak o tom alespoň zpravuje papežský nuncius Carlo Caraffa, nedopo-

ručil sám Lichtenštejn, „*aby tím nekatolický lid nebyl podrážděn*“ (Václav Líba). S o to větší pompou pak Tovaryšstvo oslavilo 19. července kanonizaci řádových světců sv. Ignáce z Loyoly a sv. Františka Xaverského. Procesí se tehdy účastnili nejen jezuité a zbožná bratrstva, ale i dominikáni, augustiniáni, minorité, františkáni, milosrdní bratři a světský klérus za vedení kanovníka Platejse. Ve skvostných průvodech byly vidět obrazy obou nových světců, vyzdobené alegorické vozy vyjadřovaly sílu katolického náboženství. Vší té podívané prý přihlížel značný počet diváků. V červenci 1622 bylo zapovězeno slavení svátku Mistra Jana Husa, které se ještě v předchozím létě odbyvalo bez překážek.

V listopadu roku 1622 byla jezuitům na panovníkův rozkaz předána staroslavná Karlova akademie. Rozhodnutí o tom padlo už v únoru na zasedání tajné císařské rady v Šoproni. Karolinští profesori (v koleji zůstali pouze čtyři) se snažili bránit, prosili o přimluvu i Lichtenštejna, ale vše marno. O tom, že nejstarší středoevropské obecné učení bude napříště katolické, nemohlo už být pochyb.

Jen jediný z bývalých karolinských mistrů se odhodlal ke konverzi, Jan Kampanus Vodňanský. Zemřel však krátce poté, co přestoupil ke katolictví. Snad nebude na škodu věci, dáme-li na tomto místě slovo Zikmundu Wintrovi a jeho románu Mistr Kampanus. Ačkoliv se tento autor jako beletrista nyní už netěší velké popularitě, byl to historik a znalec soudobých pramenů par excellence. Proto i jeho úvaha o příčině Kampanovy konverze nás může věrohodně oslovit: „*On miloval akademii vášnivě a na protivnících mu zcela nezáleželo. Vždy navrchu bylo vroucí přání, aby mohl až do konce svých dní trvati dále v tom staroslavném domě, v kterém učival, v kterém prožíval nejkrásnější léta mužného věku svého.*“ V tom „staroslavném domě“ pak skutečně setrval „až do konce svých dní“, tedy do prosince 1622. Otcové jezuité se mu pak odvděčili a vypravili mu slavný pohřeb.

Než se mohla rozběhnout další rekatolizační vlna, bylo třeba zrušit Rudolfův *Majestát na náboženskou svobodu*. Majestát byl spolu s dalšími písemnostmi předán bělohorskému vítězi Maxmiliánu Bavorskému a ten ho odvezl do Vídně. Podle dobových zvyklostí nebyl dokument zcela zničen, nebylo třeba ani vystavit novou listinu, jež by znění Majestátu negovala, k právnímu zne-

hodnocení stačily nůžky a ruka, která by je vedla. Podle nedoložené tradice patřila tato ruka samotnému císaři Ferdinandovi II. Dodnes je rozstřížený Majestát součástí českého Korunního archivu.

Dne 9. dubna 1624 vyšel císařský patent, který výslovně povoloval pouze katolické náboženství, a vzápětí následovala další nařízení namířená proti městskému stavu. Královská města nesměla přijímat evangelické měšťany a starousedlým nekatolíkům bylo zakázáno vykonávání živností, a co víc, měli být zbaveni městských práv. Pro praktické prosazování dubnového patentu byly zřízeny tzv. reformační komise, složené vždy ze zástupců světských a duchovních. Komise měly nejen zmapovat náboženské rozvrstvení v jednotlivých krajích, ale přímo už zjednávat nápravu. Moc světská měla být garantem právoplatnosti postupu, zároveň disponovala patřičnými nátlakovými prostředky, tedy vojskem. Osoby duchovní zaručovaly patřičnou „odbornou“ úroveň.

Mezi duchovními komisaři jezuitu nenalezneme. Zato jsou tam zastoupeni dominikáni, minorité i kapitulní kanovníci, tzn. opory arcibiskupa Harracha, který neměl otce jezuitu právě v oblibě. Jezuitům zůstala vyhrazena činnost misijní a školská, a protože přetrvával zoufalý nedostatek světských kněží, často vykonávali duchovní správu i ve farnostech. K neagilnějším světským komisařům patřili Španělé Baltazar Marradas a Martin Hoeff Huerta, jejichž naprosto bezohledný přístup budil všude vášnivý odpor.

Nicméně v paměti národa zakotvili jezuité jako nejvýraznější činitelé protireformace. Jak napsal ve své *Reformaci katolické* Tomáš V Bílek: „*Že za takových poměrů přece první reformace katolická v království Českém aspoň poněkud se dařila, zásluhu toho přičítati dlužno zvláště Jesuitům, kteříž vynikající horlivostí náboženskou, jakož i mravným životem, na ten čas neobyčejným při kněžstvu ostatním, svědomitě pečovali o nápravu lidu nekatolického missiemi svými, kteréž ovšem skoro veskrz vojenskou mocí byly podporovány.*“ Bílek tu poněkud křivdí „kněžstvu ostatnímu“, především řádovému, jehož misie nebyly o nic méně horlivé než jezuitské. Vysvětlení můžeme hledat v tom, že početní stavy členů Tovaryšstva byly vyšší než v jiných řádech a že například kapucíni, nejprísnější observance františkánského řádu, se nemohli, věrni svým regulím, dosaženými úspěchy pyšnit ani v interních análech!



FERDINANDUS, II. D. G. ROM. IMP. SEMP. AUG. GERM.
 HUNG. BOH. DAL. CR. SCL. *etc.* REX, ARCHID. AUST.
 DUX BURG. ST. CAR. CARN. WIR. SUP. ET INF. SILES.
 MARCH. MOR. ET SUP. ET INF. LUS. COHARS. TYR. ET GÖRTZ

Ferdinand II.,
 římský císař, uherský a český král etc.,
 rytina M. Roty

Misionáři vesměs naráželi zprvu na skupinový odpor, a pokud se jej podařilo prolomit, konverze se šířily lavinovitě. Pocit „skupinového bezpečí“, setrvání a sdílení stejného osudu se „sousedů“ byl pro nekatolíky zjevnou oporou a vzpruhou proti hrubému nátlaku z vnějšku. Stačilo pak najít jediný slabý článek a vzdor byl zlomen. Proto se dokázaly déle hájit menší lokality, kde bylo silnější vědomí sounáležitosti, než větší aglomerace. Příkladem za jiné je jistě pražské souměstí, kde nekatolíci konvertovali takovou měrou, že to udivovalo samotné rekatolizátory. Přitom ve víře předků bývaly často nejpevnější ženy, někdy nepomáhalo ani bití (pochopitelně od vlastních manželů!). Muži, otcové a živitelé rodin, spíše volili změnu víry, než by své drahé uvrhli do bídy či nejisté perspektivy emigrace.

Francouzský protestantsky orientovaný historik Ernest Denis, který se zabýval českými dějinami a jehož práce se u nás těšily v prvních desetiletích 20. století značné oblibě, uvádí ve svých *Čechách po Bílé hoře* následující příběh. Jistá „kacířská žena“, která usilovně vzdorovala všem pokusům o obrácení na pravou víru (neuspělo ani naléhání jejího muže), podlehla až po přemlouvání jednoho jezuitského misionáře. Obratný jezuita totiž na závěr svého přesvědčování pravil: „*Jestliže víra, ke které vás chci obrátit, vede k věčnému zatracení, svoluji, abych zde a hned byl svržen do pekla.*“ Paní se hned ke konverzi neodhodlala, ale učinila tak nedlouho poté, kdy těžce onemocněla a přivolaný řeholník, jenž jí poskytoval duchovní útěchu, potvrdil, že jezuitova slova jsou zcela pravdivá.

Denis, který tu parafrázuje úryvek z jezuitské zprávy o úspěších rekatolizace, má dokonce pro jezuitovo počínání jisté pochoopení, což je u tak vyhraněného odpůrce jezuitského „fanatismu“ až zarážející. Chápavý Denisův přístup však skrývá sarkastický osten: „*Podivuhodný opravdu rys, v němž září upřímnost misionářova a jeho milosrdenství. Jak smutný však pohled poskytují podobná sebeobětování na mravní pojetí řádu a jakým temným zábleskem osvětlují jeho politiku smlouvání a prosté zvrácenosti!*“

Rekatolizace v časech třicetileté války se běžně označuje jako rekatolizace násilná. K násilí skutečně docházelo, a hrozba ztráty živnosti, majetku a veškerých městských práv byla krutá neméně než hrozba vojenské síly. Vojáci zasahovali přímo proti ozbrojeným vzpourám, jako tomu bylo roku 1627 na Čáslavsku či o rok

později na Královéhradecku, ale častěji měli napomáhat k úspěšné konverzi už svou pouhou přítomností. Rozmístění vojenských kvartýrů v domech měšťanů patřilo k nejoblíbenějšímu způsobu nátlaku na nekatolické obyvatele. Nelze se divit, že takovému vydírání mnozí podlehli a raději se poddali, než by ve svých domech snášeli a živili nezvané hosty.

O Velikonocích roku 1625 přišli do Litoměřic dva jezuitští misionáři, otcové Molitor a Slanina, ale dosáhli jen skromných úspěchů. Protože odcházeli s nepořízenou, reformační komise vydala nařízení, že v domech třiceti nejzatvrzelejších měšťanů budou ubytováni vojáci Breunerova pluku, dokud se zatvrzelci neobrátnou na pravou víru. Někteří z nich zvolili útěk, ale přípis místodržitelství je v únoru následujícího roku varoval, že pokud se nevrátí, bude jim zabaven majetek. A již v dubnu téhož léta skýtal další místodržitelský reskript tvrdošíjným měšťanům jen dvě možnosti: buďto konvertovat, nebo se vystěhovat za hranice. A tak dvacet usedlých měšťanů včetně známého historika Pavla Stránského raději zvolilo emigraci, než by zradili víru otců.

Litoměřickou kolej císař obvěnil bývalým majetkem emigrantů. Podobné to bylo i v jiných městech, jen pokud císař už neměl k dispozici přímo nemovitosti, daroval řádu příslušnou sumu v penězích. Ferdinand II. tak litoměřickým jezuitům „*pro jejich jak pohodlí, tak i lepší vyživení*“ věnoval mj. „*spolusousedu Pavla Stránského a manželky jeho zanechaný dvory ve vsi Mlikovidech spolu i se zahradou za dlouhou branou...*“ Litoměřický dům Tovaryšstva v prvních letech příliš neprosperoval. Příčinou nebyly jen válečné nesnáze, ale i malá vstřícnost místních měšťanů, kteří ještě v roce 1654 chovali k jezuitům nedůvěru. Ještě v roce 1668 se měšťan Václav Klatovský zle obořil na jednoho z otců (originál je německy): „*Copak chceš v mém domě?...Mohu tě z domu vyhodit!*“ Patres si stěžovali na radnici a vzpurný měšťan byl uvržen do šatlavy. Omluvil se až na nátlak městské rady po několikadenním pobytu ve vězení, když mu hrozila i ztráta majetku.

Do Kutné Hory povolal nejvyšší mincmistr pán z Vřesovic vojsko už v roce 1623, ale když „horníci“ hromadně utíkali, byla rekatolizace na čas zastavena. V roce 1625 císař dokonce svolil, s ohledem na ekonomické zájmy země, která si nemohla dovolit devastaci stále ještě důležité těžby stříbra, aby si místní měšťané směli za úplatu po příštích deset let zachovat svou víru. O rok



Pater D. Stigel (Stiegel), rodák z Pomořan, bojuje s herezí,
 kresba J. J. Heinsche



P. Balthasar Wegelin S.I. Germanus, per annos
30. Collegij Procurator, uniusq. Operarius, & animarum
inductus venator, lauream mortem, ex chari-
tate pestiferis exhibita, præter 21. per Germaniam
socios obtinuit Constantia 70. Oct. A. 1635. æt. 65.

Pater B. Wegelin, rodem z Říše, pečuje o nemocné morem,
kresba J. J. Heinsche

později byla ve městě na žádost mincmistra Viléma Ilburka z Vřesovic založena jezuitská kolej, jejíž ekonomické zázemí bylo vázáno na výnos z konfiskací nekatolických statků, a tak není divu, že mincmistr musel jezuity při vstupu do města dát doprovodit vojenským oddílem.

Mikuláš Dačický z Heslova vzpomíná ve svých Pamětech, jak jezuité dali, nedlouho po svém uvedení ke Sv. Barboře, „vybořiti hrob kamenný pěkně vytesaný, kdež před lety byl pohřben Filipus, biskup sidonský, jenž se tu byl na Hory Kutny dostal a svátost večeře Krista Pána pod obojí způsobem lidu obecnímu podával“ *)

V Klatovech setrval don Baltazar Marradas se svými vojáky od roku 1624 jeden a půl roku, než se všichni měšťané obrátili. Samozřejmě že po celou dobu museli ve svých domech soldatesku živit. V nedalekých Domažlicích zase Martin Hoeff Huerta usadil v domech nekatolíků deset až dvacet mužů, jejichž pobyt byl všem natolik nepříjemný, že zvolili cestu menšího odporu a konvertovali. Právě tito dva světští komisaři a současně vojenští velitelé nařizovali při svých dragonádách, aby vojáci pátrali po heretických knihách. Stejně si měli počínat i královští rychtáři v pražských městech.

Působení misionářů i královských komisařů na venkově záleželo hlavně na postoji vrchnosti. Tak na východočeských panstvích narazily komise na nepochopení panstva především na statcích Trčků z Lípy, kde vrchnost nejenže odmítala vyhnat evangelické duchovní, ale vzpouzela se i pouhé vizitaci. Zato na statku Markvartice nedaleko Děčína byl zdejší pán Jindřich Ota z Vartenberka mnohem vstřícnější, než se dalo očekávat. Tento jeden z posledních výhonků slavného českého rodu, sám nedávný konvertita, jenž neslavně proslul snahou po uchvácení bohatého dědictví Smiřických, přezdívaný „kulhavá šelma“, hodlal předejít opatřením „shora“ a sám nařídil svým poddaným konverzi. Ti pokorně prosili o odklad, aby pán alespoň vyčkal, jak se zachovají měšťané sousedních královských měst. Když byl Vartenberk neoblomný, vypuklo povstání, při němž byl Jindřich Ota ubit i se svou manželkou. Pak přitáhli vojáci a zjednali rychlou „nápravu“ Tento Jindřich Ota nedlouho předtím, v roce 1617, když ještě byl horlivým

*) Filip de Villa Nuova, působil v Čechách na poč. 16. století.

utrakvistou, prosil snažně mistry pražské univerzity, aby umožnili jeho zesnulému synovi věčné spočinutí ve slavné Betlémské kapli.

Rekatolizační zásahy proti královským městům se odbyvaly ve sféře bezprostředního královského panství a jejich postup upravovala sktriktní nařízení, která sledovala dubnový patent z roku 1624. V roce 1625 byly zakázány svatby nekatolíků se sirotky a vdovami, rok poté bylo evangelíkům zapovězeno uzavírání sňatků vůbec. Všechna tato opatření připravovala půdu nové zemské „ústavě“. Ta byla vydána 10. května 1627 (pro Moravu 1628) pod názvem *Obnovené zřízení zemské dědičného našeho Království českého*. Výslovně povolovala pouze katolické vyznání a duchovní stav získal v hierarchické posloupnosti první místo na zemském sněmu. Pouhé znění zákona však nemohlo poměry okamžitě napravit. Důležité je, že se nařízení obracelo shodně ke všem vrstvám obyvatelstva, tedy nejen k přímému královskému panství, ale i ke šlechtě a poddaným. Povinnost katolického vyznání pro šlechtu výslovně stanovil mandát z 31. června 1627. Opět byly zřízeny nové reformační komise, které už neměly jen mapovat a „vizitovat“, ale více a s větším důrazem působit na obyvatelstvo a zasazovat se o naplnění náboženských paragrafů Obnoveného zřízení zemského.

A tak začaly opouštět vlast další rodiny. Jim i starším exulantům svitla naděje roku 1631 při saském vpádu do Čech a řada exulantů se skutečně vrátila. Vratkost nově nabytých katolických pozic dokládá skutečnost, že se podařilo obnovit nekatolickou církevní správu a konzistoř podobojí. Řízení pražského vysokého učení se ujal známý kazatel Samuel Martinius z Dražova jako nově zvolený probošt Karlovy koleje. A jezuité museli Čechy opustit. Znovu směřovaly jejich kroky do Vídně, ale i do Olomouce, neboť Moravu saský vpád nepostihl. Ovšem už v květnu 1632 obsadila Prahu císařská vojska Albrechta z Valdštejna a Sasové byli přinuceni k ústupu.

Ještě na počátku třicátých let se řada nových konvertitů bez váhání odvrátila od vnucovaného katolictví a vítala predikanty, byť přišli zaštítní cizí armádou. O desetiletí později zůstaly průtahy švédských protestantských vojáků bez větší odezvy. Navzdory válečným peripetiím rekatolizační práce pokračovaly. Do života nastupovala další pobělohorská generace, vychovaná již v katolic-

kých školách, a kromě toho lidé právem viděli v armádách, lhostejno zda císařských či cizích, jen loupeživé hordy, které jim ničí majetek a ohrožují je na životě. Je jistě symbolické, že obrana Prahy proti Švédům, přesněji řečeno žoldnéřským oddílům pod švédským velením, získala v roce 1648 široce zaměřenou okamžitou podporu, a dokonce zůstala v pozitivním smyslu zapsána i v našich národních dějinách.

V roce 1648 vytvořili v Praze studenti vysokých škol akademickou legii, jejímž duchovním vůdcem se stal klementinský jezuita otec Jiří Plachý. Ale P. Jiří Plachý nebyl jediným, kdo se mezi staroměstskými jezuity zasloužil o obranu svého města. V zápiscích klementinské koleje, pořizovaných v době obležení Prahy od července do poloviny listopadu 1648, se téměř den po dni píše i o jiných členech řádu, kteří se tehdy vyznamenali, hovoří se o značném nebezpečí, jemuž byla kolej, stojící na exponovaném místě u paty mostu, vystavena. V Klementinu poškozeném ostřelováním švédskými děly byli ošetřováni ranění jezuité, studenti i vojáci, Tovaryšstvo tu hostilo císařské vojenské velitele. A otcové Tovaryšstva mysleli i na duchovní pomoc, proto pořádali páteční kající průvody, jejichž účastníci se intenzivně bičovali, aby tímto okázalým pokáním smyli své hříchy, a vzývali Pána Ježíše a svaté patrony, aby přispěli k záchraně města.

Po uzavření vestfálského míru a švédské kapitulaci zase navštívili kolej přední švédští vojevůdci, aby tu nejen poobědvali, ale vzdali i povinnou čest statečným obráncům. Na věčnou paměť slavné obrany Prahy, již ubránili především její obyvatelé, neboť vojenské síly císařské armády byly chatrné, dal Ferdinand III. vystavět na Staroměstském náměstí pověstný mariánský sloup. Vzorem byl vídeňský mariánský památník, vystavěný na náměstí Am Hof rovněž na památku odražení švédských útoků v roce 1647. Pražský sloup byl posvěcen 13. července 1652 za účasti Ferdinanda III. a jeho nejstaršího syna. Při svátcích Neposkvrněného početí P. Marie se zdejších procesí účastnili studenti z Klementina, kteří se slavnostní úctou nesli v průvodu rukavice a přílbu patera Jiřího Plachého.

VIII. Provincia Bohemiae Societatis Iesu

Motto:

„Societas Jesu a kardinál
hrabě z Harrachu byly dvě mocnosti
ryze a přísně katolické, přísně střežící
čistotu dogmatu i nerozdílnost
vůle a cílů církevních,
nicméně byly to dvě mocnosti
rozličného mínění.“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠTVO JEŽÍŠOVO, 45

Léta následující po Bílé hoře znamenala nejen rozmach jezuitského řádu pod ochranou státní moci, ale znamenala také důležitý posun ve správní organizaci Tovaryšstva Ježíšova v českých zemích. Zvyšování počtu členů řádu po návratu z exilu i slibné perspektivy pod záštitou bělohorských vítězů umožnily v roce 1623 vznik samostatné české provincie. Nová provincie, jež se odštěpila od provincie rakouské (ta fungovala od roku 1563, předtím byly české i rakouské země součástí provincie hornoněmecké), zahrnovala pod svou působnost Čechy, Moravu a do roku 1755 i celé Slezsko.

Prvním českým provinciálem se stal pater Rumer a za sídlo provincialátu byla vyvolena Praha, přesněji staroměstská kolej u Sv. Klimenta. Centrum království, kde se jezuité mohli nyní opírat i o nově získané intelektuální středisko, rekonstruovanou čtyřfakultní univerzitu. Zde sice od roku 1622 na právnické a lékařské fakultě přednášeli světští profesori, ale správní uspořádání školy bylo tehdy plně ponecháno na vůli jezuitů. Do Tovaryšstva přibývali novicové ze zemí Koruny české, avšak nová provincie

získala i vydatné posily ze zahraničí. Na výzvu řádového generála, jenž chtěl podpořit pozice Tovaryšstva v „kacířských“ oblastech, přicestovali do Prahy cizí jezuité, kteří neměli pouze rozmnožit počty příslušníků Tovaryšstva, ale především povznést jeho odbornou úroveň v nové provincii. Tehdy přibyl do Prahy i mladý Španěl Roderigo Arriaga, který v Čechách zůstal již natrvalo a později se stal jako uznávaný filozof a teolog přední ozdobou pražské univerzity.

Jiní talentovaní mládenci, kteří napříště spojili své osudy s českou provincií, pocházeli z oblastí Španělského Nizozemí. Mezi nimi vynikl zejména Arriagův žák a blízký spolupracovník Karel de Grobendonecque. I v budoucích letech, kdy už v české provincii výrazně převažovali rodáci z Čech, Moravy a Slezska, se na tyto rané svazky nezapomnělo a „Belgičané“ tvořili v řadách našich jezuitů výraznou skupinu.

V těžkých letech třicetileté války se katolické vrchnosti přímo předháněly v zakládání dalších a dalších řádových domů. V dějinách Tovaryšstva Ježíšova představuje období let 1621–1650 etapu skutečné expanze. Vždyť zhruba do poloviny 17. věku vznikla většina našich jezuitských kolejí a rezidencí. Jen jejich pouhý výčet je impozantní: Jičín (1623), Praha – Malá Strana (1625), Kutná Hora (1626), Praha – Nové Město (1628), Hradec Králové (1629), Litoměřice (1630), Klatovy (1630), Cheb (1650), Březnice (1650), Jihlava (1624), Znojmo (1624), Kroměříž (1636, 1644 kolej přenesena do Uherského Hradiště), Telč (1651), Nisa (1622), Opava (1625–1629), Hlohov (1625–1633), Zahán (1628, 1652), Svídnice (1630), Vratislav (1638).

S největšími obtížemi se setkávalo pronikání jezuitů do luteránského Slezska. I když zde dobývala Societas nové a nové pozice, docházelo tu téměř neustále ke kolizím a jezuité byli často vyháněni ze svých nedlouho předtím nabytých sídel. Ani v Čechách se v luteránských pohraničních teritoriích nevedlo Tovaryšstvu lépe. Rekatolizace málokde postupovala podle vysněných představ. Například do Jáchymova, který byl v dosahu chomutovské koleje, mělo být v roce 1629 vysláno vojsko. Vojsko však tehdy nedorazilo a následujícího léta přišli jen dva jezuitští misionáři, ale ti se zatvrzelými protestanty nic nepořídili. Teprve vojenská asistence v roce 1630 přiměla měšťany, aby se alespoň účastnili kázání členů Tovaryšstva. Ani tyto donucovací metody nezaznamenaly

patříčný efekt, i když byl dokonce jeden z měšťanů zastřelen a městu uloženo vysoké „výpalné“ v částce 100 000 tolarů. V roce 1636 potrdil panovník Jáchymovu všechna privilegia pod podmínkou, že měšťané buď přijmou římskou víru, nebo se vystěhují. Výsledky byly opět nevalné, takže v roce 1637 doporučil nejvyšší mincmistr jen mírné rekatolizační prostředky. Luteránské jáchymovské měšťany stále ještě chránila panovníkova obava z devastace stříbrnosného naleziště.

V odporu setrvala také jiná města, dokonce i poddaní na venkově. Ještě na sklonku sedmdesátých let 17. století měl jezuitský misionář Kašpar Dirig spoustu práce se „zatvrzelými“ luterány na Jilemnicku. Bezprostřední blízkost Slezska skýtala navzdory všem zemským zákonům značný prostor pro působení predikantů, kteří posilovali místní obyvatele ve staré víře. Dirig získal svolení ke své misijní činnosti od zdejší vrchnosti, Anny Františky, ovdovělé Harantové, provdané hraběnky ze Schönfeldu, a vykazoval značné počty konvertitů. Za rok 1680 jich mělo dokonce být 1 700! Ti všichni byli seznámeni se základy katolického pravověří, měla jim být blízká úcta k Panně Marii, kterou museli oslavovat zvláště na svátek Nanebevzetí. Přes všechno, co otec Dirig vykonal, neměl úspěch. Většina poddaných nedlouho poté zběhla za hranice a zpět se vrátili, až když si trpce uvědomili, že ve Slezsku nenaleznou slušnou obživu. Hraběnka je přijala bez větších sankcí, nemohla dopustit vyhladovění svých statků, a až potom si mohl otec Dirig zaznamenat konečný úspěch svého působení...

Postavení nových řádových domů většinou záviselo na politické a hospodářské síle zakladatelů. Tak tomu bylo například v Jičíně, kde se o zřízení jezuitské koleje postaral Albrecht z Valdštejna. Vyslání členů Tovaryšstva konzultoval v Praze přímo s rektorem Klementina P. Valentinem Coroniem. Ten vyšel Valdštejnovi vstříc, a to do té míry, že se po skončení svého pražského rektorského úřadu v roce 1623 sám odebral do východočeského města. Vedle Jičína byl Valdštejn fundátorem koleje ve slezské Zaháni (1628), ale tam narazil na obvyklé obtíže, takže založení se opalovalo až dlouho po jeho smrti – v roce 1652.

Albrecht z Valdštejna obdaroval své jičínské jezuity i patřičnými statky, a to i přes to, že se zpočátku právě v otázce hmotného zajištění patres Societatis se svým mecenášem střetli. Pro postup

rekatolizace mělo velký význam založení nižších studií při koleji, kde se učili žáci z města a okolí i jiných Valdštejnových panství. A opět tu ve dvacátých letech 17. věku slyšíme stesky a stížnosti nekatolických měšťanů, že jejich synkové se v jezuitských školách odklánějí od víry otců. Jičínská kolej pak prosperovala nejen za života Albrechta z Valdštejna, ale přežila i jeho pád a tragickou smrt v únoru 1634.

Valdštejn spolu s Karlem z Lichtenštejna stáli také u zrodu velmi významné jezuitské instituce, profesního domu v Praze na Malé Straně. Z jejich iniciativy vydal císař Ferdinand II. nařízení, aby kostel sv. Mikuláše s farou, školou a záduším byl od července 1625 předán Tovaryšstvu. Malostranský profesní dům, sídlo elity Tovaryšstva (patres quattuor votorum), byl pak střediskem, odkud byli vysíláni jezuité do zámořských misií, a získal i výjimku, aby tu mohlo fungovat gymnázium. Nebylo sice zvykem zřizovat při profesních domech školy, ale situace v Praze to vyžadovala.

Když pak o tři léta později přibyla péčí panovníka na Novém Městě pražském jezuitská kolej u Sv. Ignáce, zprvu budovaná jako klementinská „filiálka“, stalo se pražské souměstí skutečnou baštou Tovaryšstva v zemích Koruny české. Zatímco nové řádové domy začínaly stavět své areály od skromných počátků, kdy se jezuité museli spokojit se staršími kostely a hledět především na výstavbu vlastních obydlí a škol, v nejstarší koleji u Sv. Klimenta na Starém Městě pražském se už mohlo přikročit k přestavbám a zvelebování. A tak dostal chrám sv. Salvátora, založený roku 1578, svou barokní podobu díky vynikajícímu italskému staviteli Carlu Luragovi (1638–1648). Invence architektova tu však byla ještě svázána tehdy povinným jezuitským kánonem, kdy všechny kostely Tovaryšstva napodobovaly římskou svatyni Il Gesù.

Po Bílé hoře dosáhli jezuité vlastně i ocenění svých předchůzců zasluh. Byli řádem, jehož síla se upevnila nejen uvnitř českých zemí hlavně zásluhou panovníka i jiných dobrodinců, ale Tovaryšstvo se mohlo opírat o vskutku internacionální zázemí. Ať jezuité působili kdekoli, všude patřilo k jejich prvořadým povinnostem šíření a prohlubování pravé víry nebo, chceme-li, boj proti nekatolíkům, ale v Českém království museli, a to nedlouho po bělohorské srážce, podstoupit i zápas se svými pravověrnými druhy. A nebyl to zápas jednoduchý.

Jejich protivníkem se stal mladý pražský arcibiskup, pozdější

kardinál, Arnošt Vojtěch Harrach, který kolem sebe shromáždil jezuitské odpůrce z řad světského kléru i jiných církevních řádů. Jednak tzv. starých, které existovaly už více než sto let a k nimž se počítali dominikáni, františkáni, minorité či cisterciáci, a jednak noví, mezi nimiž hráli prim kapucíni. Jejich bojovný představený Valerián Magni, tvůrce jednoho z rekatolizačních projektů, neslyňul zrovna pravou kapucínskou pokorou a své antipatie vůči jezuitům projevoval zcela otevřeně.

Oč příslušníkům jiných církevních řádů šlo? Předně o zvýraznění vlastní existence a přiznání patřičného podílu na rekatolizačních pracích, dále pak o umožnění silnějšího zastoupení ve veřejném školství, hlavně tom nejvyšším. A právě správa pražského vysokého učení byla oním jablkem sváru mezi arcibiskupem a jezuity.

Když jezuité v listopadu 1622 převzali klíče od Karolina, začali intenzivně připravovat koncepci vysokého učení, kde měly být obnoveny všechny čtyři fakulty. Klementinskou filozofii a teologii ponechali jezuité téměř beze změn a započala rekonstrukce světských fakult – lékařské a právnické. Podle návrhu tak řečené zlaté buly pražské univerzity měla být vytvořena typická řádová akademie, kde všichni hodnostáři a profesori podléhali v nejvyšší instanci generálu Tovaryšstva v Římě. U příslušníků řádu Societatis Iesu byl tento vztah zcela přirozený, a profesory světských fakult měl napříště jmenovat jezuitský rektor univerzity.

Plány Harrachovy se poněkud lišily. Arcibiskup nechtěl, aby jezuité měli monopol na vyšší vzdělávání, a proto hodlal uplatnit na univerzitních katedrách i zástupce jiných řádů tak, jak se praví v prohlášení dominikánů z roku 1623: „*bez myšlenkové soutěže nelze dosáhnout pokroku ve studiích*“ Proto by se na teologii měla přednášet nejen jezuitská scholastika, ale i teologie tomistická (v pojetí dominikánů) a scotistická, jak ji tradovali františkáni a minorité. A Arnošt Vojtěch Harrach se začal především hlásit o svá stará kancléřská práva na pražském vysokém učení.

Tato práva přidělil pražským metropolitům už Karel IV. a ani po Bílé hoře nebyla dávná privilegia z roku 1348 nikdy zrušena. Arcibiskupovy požadavky byly tedy z historického pohledu zcela oprávněné. I na jezuitském učilišti existovala hodnost kancléře, ale ten nebyl nejvyšším představitelem vysokého učení, pouze podržným a pomocníkem řádového rektora. Takováto funkce byla pochopitelně pro Harracha zcela nepřijatelná.

O pražskou univerzitu se rozhořel prudký boj, kde se proti sobě postavily dva tábory, oba věrně katolické, jimž byla rekatolizační akce údělem i posláním. Na jedné straně jezuité zaštitěni císařem, na druhé kardinál Harrach, podporovaný kapitulou, starými řády, papežskou kurií i zvláštní římskou institucí zvanou *Congregatio de propaganda fide* (Kongregace pro šíření a rozvoj katolické víry). Kromě touhy po ovládnutí pražského vysokého učení chtěl arcibiskup dosáhnout i dohledu nad veškerým nižším školstvím a mít výhradní cenzuru náboženské literatury.

Rozeprě pilně zaměstnávaly vídeňskou vládu i Řím a vlekly se s tuhou úporností, jak svědčí stovky a stovky popsaných stránek polemicky vyhrocených dokumentů. Přitom poměry v centru Českého království nebyly úplně výjimečné. Na území Říše plál v té době tzv. klášterní spor, v němž si jezuité nárokovali vlastnictví domů starých řádů, které se po úspěšných vojenských taženích znovu ocitly v katolických rukou. Tyto až přespříliš ambiciózní plány však nakonec vyzněly po odmítnutí tzv. restitučního ediktu prosazovaného Ferdinandem II. naprázdno.

Pražské rozbroje nezůstaly jen záležitostmi diplomatických aktivit a rozhorlených traktátů, ale odrazily se i v pouličních událostech. V roce 1636 došlo v jedné hospůdce ke rvačce klerika arcibiskupského semináře Hermanna Heiligenbacha se studentem právnické fakulty Leopoldem Maiorem. Studentské půtky přitom nebyly ničím neobvyklým ani v této době, ani v pozdějších časech. Ale právě tehdy arcibiskup nechtěl z prestižních důvodů připustit, aby se jeho studentovi dělo jakékoli příkoří. Po tahanicích mezi univerzitním a arcibiskupským soudem nakonec Harrach vyloučil právníka z církve. Nato se odehrály veřejné výtržnosti, univerzitní studenti strhávali exkomunikační buly ze vrat kostelů a napadli poblíž pražského mostu i Harrachův kočár. Násilnosti přiměly římskou Congregacio de propaganda fide, aby exkomunikaci Leopolda Maiora potvrdila, a arcibiskup pak proti Tovaryšstvu vystoupil otevřeně a zakázal jezuitům kázat v pražských kostelích s výjimkou vlastních řádových.

O rok později podepsali představitelé některých významných řádů – premonstrátů, cisterciáků, dominikánů, františkánů, minoritů, augustiniánů-poustevníků, karmelitánů a černých benediktinů montserratských – kolektivní naléhavou žádost, podnícenou hlavně kapucínem Valeriánem Magnim, aby jim byl umožněn přístup na

univerzitní katedry. I když panovník žádosti nevyhověl, otce jezuity velice popudila. Pro potřeby patera Lamormaina sestavili, dle všeho hlavně Roderigo Arriaga a Ondřej Schambogen, přehlednou tabulku, v níž doložili „kádrový profil“ každého ze zastoupených řeholníků. Velkou pozornost přitom věnovali údajům, jak dlouho je ten který signatář v Čechách, jaké jazyky ovládá, a hlavně umí-li česky. Prostě hledali argumenty, které by jejich protivníky diskreditovaly, a právě neschopnost komunikování v domácí řeči k nim nepochybně náležela.

Všechny vnitřní neshody uvnitř katolických sil rozhodně nevytvářely navenek pozitivní obraz. Přinejmenším v Praze, když uvážíme, že ozvuky událostí z centra doléhaly na venkov se zpožděním nebo vůbec ne. Vyhrocení rozbrojů se nelíbilo ani panovníkovi, a tak Ferdinand III., jenž už nebyl tolik závislý na jezuitském vlivu jako jeho otec, musel podniknout rázné kroky. Nejprve Tovaryšstvu odňal Karolinum a na čas ho osamostatnil, ovšem pod svým přímým dohledem, a po dalších protahovaných jednáních upravil nadlouho poměry v pražském vysokém školství v univerzitní unii. Nové spojení Karolina a Klementina z roku 1654 Tovaryšstvo v obrovském rozmachu zbrzdilo. Kancléřem takto vzniklé Universitatis Carolo-Ferdinandae (Karlo-Ferdinandovy univerzity) se stal arcibiskup a vysoké učení se honosilo značnou dávkou autonomie.

Ovšem duchovní fakulty se staly výsadní doménou jezuitského řádu a vysokým učením jiných řádů i arcibiskupskému semináři bylo vyhrazeno pouze postavení škol soukromých. Pro obecně platné učené grady (tituly) se všichni museli obracet na Karlo-Ferdinandovu univerzitu, přitom ale někteří tak ani učinit nemohli, jako třeba dominikáni, kteří odmítali přísahat na Neposkvrněné početí Panny Marie. Tuto přísahu panovník nařídil pro všechny profesory a promované podle vzoru vídeňské univerzity už v roce 1651. Ve Vídni však císař dominikány této přísahy zprostil.

Ani po uzavření univerzitní unie spory mezi jezuity a jinými řády neutichly. Kardinál Harrach stále hledal cesty, jež by umožnily přístup na univerzitu jiným řádům, ale marně. Jezuité na rozepře s arcibiskupem sice nezapomněli, ale podřídili se panovníkovu rozhodnutí. Při úmrtí Arnošta Vojtěcha Harracha pak sloužili slavné zádušní mše a zásluhy svého bývalého „soupeře“ patřičně oslavili.

Zmíněné rozepře nebyly jediné, které stavěly jezuity proti jiným věrně katolickým představitelům. Tovaryšstvo Ježíšovo získalo velmi vážné nové konkurenty v piaristickém řádu, založeném sv. Josefem Kalasánským v roce 1597. Základním posláním tohoto řádu byla výchova a vzdělávání mládeže ve „zbožných chudých školách“, a to na všech stupních. Josef Kalasánský se inspiroval při tvorbě řádových regulí prací Ignáce z Loyoly, jeho následovníci pak vyučovali na gymnáziích, ale i na vlastních filozofických a teologických studiích. A tu všude naráželi na pevnou jezuitskou hráz.

Nejinak tomu bylo i v českých zemích. Na Moravu přivolał piaristy v roce 1631 biskup František z Dietrichštejna do Mikulova, v Čechách se mohli nejprve usídlit v Litomyšli (1640), pak ve Slaném. Mezi jejich přední české příznivce patřili bratři Benno a Bernard Ignác Bořitové z Martinic. Bernard Ignác náležel zároveň i k jezuitským dobrodincům a po léta zastával významné místo v klementinské mariánské družině, nejen jako podporovatel Tovaryšstva, ale i jako vysoký úředník – nejvyšší purkrabí. A přesto na něm později otec Bohuslav Balbín nenalezl nic dobrého.

V době, kdy piaristé přišli na Moravu a do Čech, jezuité zde aktivně působili více než sedmdesát let. Je tedy zřejmé, že nový řád, nadto podobného zaměření, své pozice dobýval velice obtížně. Nadto v první polovině 17. století byli téměř všichni piaristé u nás rodem cizinci (vesměs Italové) a jezuité jim právem mohli vyčítat neznalost domácího prostředí i jazyka. Lepšího postavení se domohli až v 18. století, kdy získávali více přívrženců, mimo jiné i proto, že se ve svých školách nevyhýbali přímé výuce živých jazyků a přírodních věd. Přesto monopol Tovaryšstva na vyšší vzdělávání nikdy nerozrušili. Jak velké úsilí vynaložili otcové jezuité ještě v padesátých letech 18. století, aby piaristům zabránili v plánech na povýšení jejich filozofických studií v Litomyšli! Nic nepomohly ani opakované intervence majitele zdejšího panství hraběte Františka Václava Eusebia z Trauttmannsdorfu u dvora. A v Praze se piaristům podařilo zakotvit až po roce 1773.

V tomto kontextu znějí velmi výstižně věty, které Jiří Šotola vkládá do úst svému románovému litomyšlskému piaristovi pateru Alexandrovi v rozhovoru s otcem Vojtěchem Hadem: „*Abyste věděl, já si vážím Tovaryšstva Ježíšova. My všichni si ho vážíme. Asi bychom dnes nechodili takhle volně po Čechách, nebýt vás.*

Proč nás tu nemůžete snést? A otce kapucíny nemůžete snést, a otce premonstráty nemůžete snést, a otce hyberny nemůžete snést, a světské duchovenstvo těžko snášíte... Zasvětili jsme my snad život jinému Bohu? Nevejdeme se vedle sebe na ten smutný svět? “

Všichni se však velmi dobře vešli na tento nejen smutný svět. I když dílčí nevraživost byla stále patrná a nadto obapolná. Řevnivost a mnohdy i skutečné intriky jezuitů oplácely jiné řády vcelku zdatně, případně samy iniciovaly stížnosti na Tovaryšstvo. Ostatně i v předchozích staletích upozorňovali kritikové středověké společnosti na „mnišskou hašteřivost“. Nicméně pobělohorské „hašteření“ nelze bagatelizovat, rozpory tu byly a zůstávaly, ovšem zůstávala a přetrvávala i jednotící idea: důsledná rekatalizace a následné upevňování obyvatelstva všech sociálních vrstev ve víře. A této ústřední myšlence měli a museli sloužit všichni katoličtí duchovní, i když je rozdělovaly vnitřní třenice, které jim nesloužily příliš ke cti.



IX.

Ecclesia triumphans

– jezuitské misie a misionáři

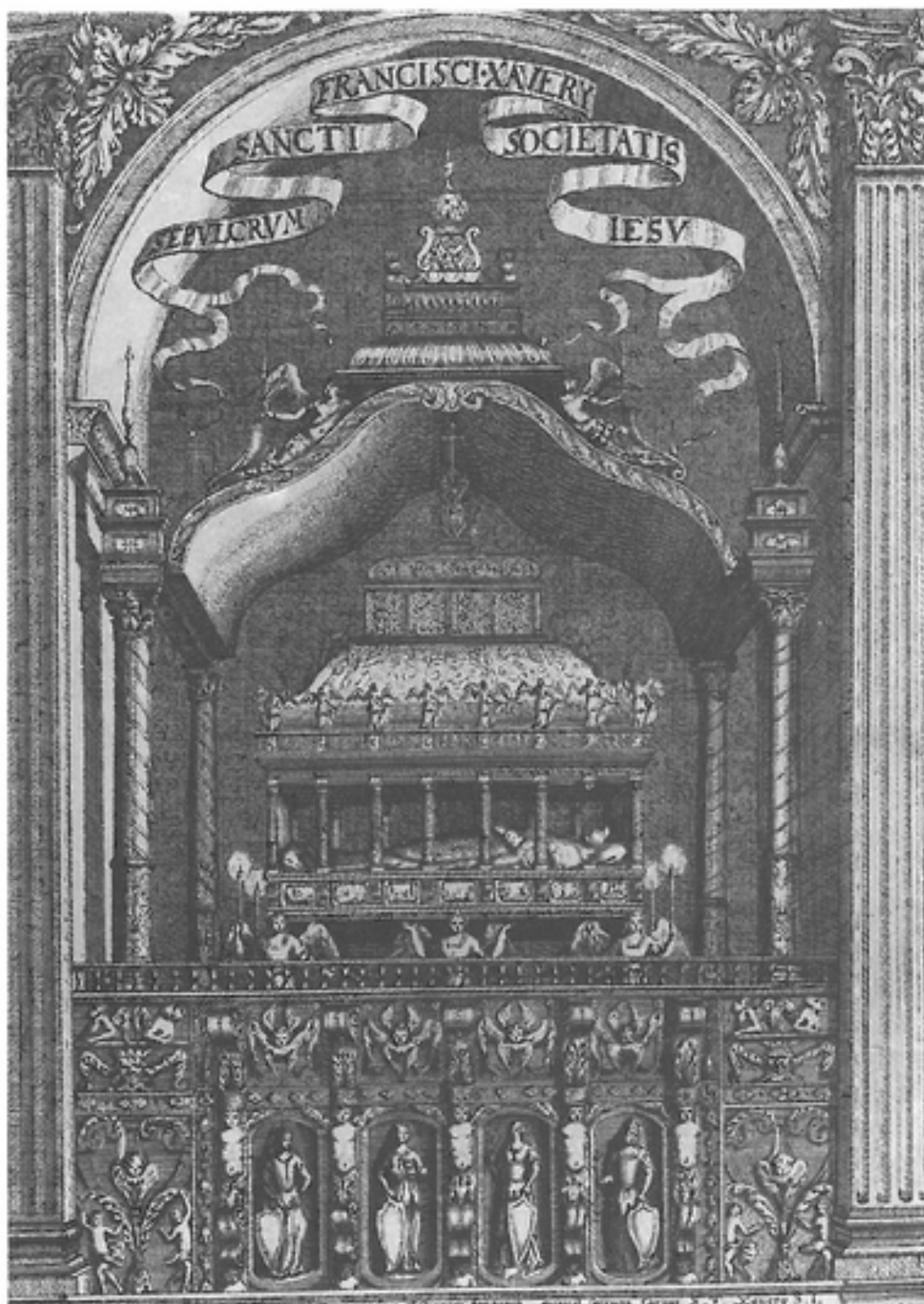
Motto:

...misie není hra,
misie je bitva
s hořícím mečem
pravdy v ruce.“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 28

V Konstitucích Tovaryšstva Ježíšova se praví: „*Zaměření a cíl, k němuž tato Societas směřuje, je chodit po různých krajích světa a hlásat slovo Boží, zpovídat a duchovně pomáhat lidem milostí Boží a všemi dostupnými prostředky a činit vše v poslušnosti vůči nejvyššímu náměstkovi Krista, Pána našeho* (tj. papeži), *anebo představenému Societatis.*“ Řádová pravidla pro misionáře pak určují, že každý, kdo je vyslán na misie, se musí vzdát jakéhokoliv svobodného rozhodování a podříditi svou vůli představenému, který ho pošle tam, kde je toho nejvíce zapotřebí, a určí mu „pravé místo Kristovo“. Obecně vzato navazovaly katolické misie na práci apoštolů, kteří byli vlastně prvními misionáři.

V zásadě lze rozlišit dva základní druhy misií: vnitřní a vnější. Misie vnitřní se pohybovaly v okruhu provincie a jejich úkolem bylo předně přimět nekatolické obyvatelstvo ke konverzi a poté průběžně, cyklicky se opakujícím působením mezi katolíky ozřejmovat, upevňovat a posilovat pravou víru. Vnější misie, ony daleké „cesty ve znamení kříže“ (Zdeněk Kalista), se ubíraly do zámoří, do Ameriky, Asie i Afriky, nebo i do pravoslavných regionů východní Evropy či protestantských zemí Skandinávie.



Hrob sv. Františka Xaverského,
anonym, nedatováno



Nanebevzetí sv. Františka Xaverského a oslava jeho misijní činnosti,
 mědiryt B. Kiliana podle J. Umbacha st.
 na univerzitní tezi z roku 1670

Vnitřní misie, zejména ty pozdější, tzn. pravidelné poučování o víře, náležely k běžným povinnostem každého způsobilého kněze Societatis Iesu. Vyslání na vnější misie bylo mnohem složitější záležitostí, zdaleka ne každý žadatel dostal prostor pro uskutečnění svých tužeb. A tak mnozí opakovaně prosili představené, aby jim umožnili prokázat připravenost položit život pro Krista v nebezpečných a neznámých krajích mezi pohanskými národy. Položit život ve službě Bohu, rozhodně ne v liché touze po mučednické smrti, pokud by se dala vykládat jako bažení po světské slávě a nesměřovala by jenom k větší slávě Boží.

Podobně se svěřoval v roce 1691 František Antonín Boryně ze Lhoty generálu Tovaryšstva Gonzálesovi: „*A také jen z toho důvodu jsem dychtivě objal institut Tovaryšstva a ne jiný, abych skrze apoštolské poty a námahy, i skrze kříže a úzkosti, přece jen jednou směl sáhnout po oné vznešené koruně mučednictví. Snad se tyto důvody zdají smělé a vyvěrající z přílišné domýšlivosti. Vůbec ne! Zním svou slabost. Mám však svou naději zakotvenou v Bohu. On dodá slabosti sílu, osladí hořké věci, tvrdé změkčí, rozožhne a Duch žhoucí lásky, na něhož spoléhám, mi dá neohroženě bojovat proti pohanským mocnostem.*“ (Přeložil Josef Koláček.)

Pro zámořské misie byl v jezuitském řádu skutečným vzorem a příkladem hodným následování „apoštol Indie“, sv. František Xaverský. A z jeho odkazu pochopitelně čerpali i misionáři, kteří působili mezi domorodým obyvatelstvem. Také z českých zemí se mnozí otcové Tovaryšstva dostali do vzdálených krajů, ale jejich hlavním úkolem byla rekatolizační práce na domácí půdě. Zejména v letech bezprostředně následujících po Bílé hoře byla tato činnost téměř stejně nebezpečná jako pobyt mezi pohany. Čteme-li v řádových pramenech, že některý z otců zemřel na následky pokousání psy, nelze se domnívat, že by se neodborně věnoval kynologii, ale že podlehl zraněním utrženým na misijní cestě.

Nepochybně nejznámějším českým domácím misionářem 17. věku se stal otec Albert (resp. Albrecht i Vojtěch) Chanovský, který inspiroval i Jiřího Šotolu při ztvárnění románového otce Křížulky. Chanovského obraz je zcela průzračný. Byl to muž, jenž obětoval misijní práci valnou část života, jezuita, jenž spoléhal na své poslání dané od Boha a sílu slova, takže vždy důrazně odmítal vojenskou pomoc i vškeré násilné prostředky. Tak jej líčí i jeho životopisec, řádový druh Jan Tanner, v díle vydaném v roce 1680,

tricet sedm let po smrti „apoštola Čech“ i „prošťáčka Božího“, kněze Alberta Chanovského.

Tannerova orientace na otce Alberta nebyla rozhodně náhodná. Kromě jeho biografie zveřejnil tiskem i vlastní Chanovského práce, aby rozšířil povědomí o příkladném jezuitském misionáři. Jednak jako skutečný vzor hodný následování v rámci samotné Societatis, jednak jako obranu proti stížnostem, že jezuité užívají či užívali při obracení obyvatel násilných prostředků. V tomto smyslu si na ně v Římě stěžoval Harrachův spolupracovník kapucín Valerián Magni, a to i přes to, že další z agilních přívrženců arcibiskupa Arnošta Vojtěcha Harracha, černý benediktin montserratský Jan Caramuel z Lobkovic, mistr v oboru formální logiky, zcela bezpředsudečně obhajoval právě i užívání násilí při rekatolizační práci. Takto cílený nátlak schvaloval podle rozboru současných teologů totiž už sv. Augustin.

Nicméně za misionáři, nejen jezuitskými, zpravidla kráčely – zejména v časech třicetileté války – neslitovné vojenské oddíly. Proto bylo nadmíru žádoucí předložit veřejnosti v druhé polovině 17. věku vzor mírného a účinného postupu vůči nekatolíkům. Takového, o jaký se vždy snažil otec Chanovský.

Albert Chanovský se narodil v roce 1581 ve Svěradicích u Horažďovic v rodině rytířů Chanovských z Dlouhé Vsi. Jeho matka, rodem Valovská z Úsuší (jejího dávného předka zabili v roce 1421 husitští adamité), se hlásila ke katolickému vyznání, ale „s dovolením svaté katolické církve, a podlé učiněné smlouvy sněmu basilejského s královstvím českým a markrabstvím moravským, velebnou Oltářní Svátost pod obojí přijímávala, jakož té doby v Čechách, proti obyčeji jiných katolických krajín, obyčejně téměř všickni přijímali... První tedy věc, kterou Albrecht doma v otcovském domu v skutek uvésti usiloval, aby svou paní matku co nejlahodnějšími slovy na to namluvil, aby velebné Svátosti pod způsobou vína (jakkolvěk od katolických kněží) přijímati přestala a na samé způsobě chleba, jako jiní v jiných katolických zemích lidé, přestávala.“ Albert studoval v Praze (spolu s bratrem Bohuslavem) a Českém Krumlově, do Tovaryšstva vstoupil roku 1601, pak se věnoval teologii ve Štýrském Hradci. V Praze a Olomouci vyučoval matematiku, hebrejštinu a vykládal Písmo svaté. V letech 1621 až 1622 byl rektorem koleje v Českém Krumlově. Zdejšího úřadu byl zproštěn po stížnosti, s níž se obrátila na generála

Tovaryšstva paní Polyxena z Lobkovic. Paní Polyxena, dřívější manželka Viléma z Rožmberka, se měla ohradit proti tomu, že Chanovský při přestavbě kostela sv. Víta v Krumlově poškodil památku Petra Voka z Rožmberka. Od té doby už otec Albert nezastával žádné důležité řádové hodnosti, intenzivně se věnoval misijním pracím v západních a jihozápadních Čechách a svým vlivem se zasloužil v roce 1636 o vznik řádové koleje v Klatovech. V tomto řádovém domě zemřel v roce 1643 (buďto 14. dubna, nebo 14. května).

Albert Chanovský byl skutečným vzorem barokního misiónáře, který ani v nejmenším nedbá o vlastní tělesnou schránku a veškeré konání podřizuje velebení Boha. Přesně v duchu typických barokních protikladů, kdy bída a ubohost pozemského bytí kontrastuje s nedostižnou vznešeností Boží. Jiný jezuita, Bedřich Bridel, tento kontrast později vyjádřil v proslulé básni *Co Bůh? Člověk?*

*„Já nad oteklé vředy,
i nad hnůj jsem ohavnější,
všecken zapuchlý, bledý,
nad jed i mor ohyzdnější.
Já jsem samý pouhý vřed,
umrlčina zpráchnivělá,
puch, hnůj, jízlivý jed
pro svrab oplzlého těla.*

Co v poetické skladbě Bridelově oslovuje jako básnická metafora, aplikoval Chanovský sám na sobě. Nezapomínejme přitom, že metafora byla pro baroko podstatou samotného bytí, metafora byla i schopností dospělého jedince reflektovat skutečnost o sobě. Zde se jeví barokní duch realistický i iracionální zároveň.

Albert Chanovský, alespoň podle svědectví Tannerova, žil tak, jak zpodobňuje pozemskou lidskou existenci básník Bridel. Nic nedbal na nepříjemné neduhy (podagru), nesnáze, prach a bláto cest. Veškeré svízele, nemoci, příkoří, špatné počasí bral jen jako zkoušku pevnosti ve víře. Dokonce i trápení obtížným hmyzem nehleděl omezovat: *„Aby pak ho nenutili jeho přátelé vši a blech vybírat, divně se jim vymlouval, prose jich, aby nechali, aby se ten hmyz jeho hříšným tělem pásl, a tento jeho osel (tak obyčejně přezdíval svému vlastnímu tělu) od vši a blech štípán byl. A říkal, že to jest jeho dobytek a stádo.“*

Jako se tento misionář neohlížel na vlastní otevřené rány a hnisající vředy, stejně neochvějně krácel vstříc životu věčnému. Dnešnímu čtenáři, vědomému si důležitosti vlastní existence, je bezpochyby bližší renesanční akcent na lidskou individualitu a jedinečnost nezaměnitelného pozemského bytí a podobné barokní výjevy se mu nutně jeví jako něco zcela nepatřičného, možná i zvrhlého, přinejmenším směšného a nepochopitelného. Zdůrazňování nedostatku péče o vlastní hygienu, hledání veškeré špatnosti na zemi v kontrastu k nedostižné kráse života věčného, lze většině dnešních lidí těžko vysvětlit. Přitom je jen nutné chápat mentalitu barokního člověka a jeho zálibu v kontrapozicích a paradoxech. Nelze ovšem předpokládat, že by výše zmíněný „životní styl“ byl běžný a rozšířený. Naopak, právě proto zdůrazňuje tyto zřetele, blízké blahoslavení či svatořečení, i bytostný intelektuál, jímž byl Jan Tanner.

Chanovský, ač je nazýván také „prosťáčkem Božím“, rozhodně nebyl nevzdělaný člověk. O jeho teologických studiích i učitelském působení na vysokoškolských katedrách už byla řeč. Přesto se dokázal až neobvyklou měrou přizpůsobit vnímavosti prostých lidí. Při svých misiích vcházel do vesnic za zvuku zvonečku, „*když byl již u humen, začal zpívat nějakou českou pobožnou písničku*“ Zhusta k sobě nejdříve přivábil děti, kterým rozdával svaté obrázky. Vlídne se snažil rozprávět i s dospělými a snažil se, „*aby s ním do kostela šli, kdež by se jim křesťanské učení volněji a pilněji vyložiti mohlo*“

Důraz na zbožný zpěv byl patrný u mnoha misionářů. Jak píše i Jan Tanner u vědomí historických konsekvencí: „*Sotva který národ tak miluje pobožné zpěvy, jako Čechové, jichž za starodávna také při bitvách užívali, jak tehdáž, dokud ještě v katolickém náboženství trvali, tak také potom, když do husitského kacírstva upadli, a pod vůdcem Janem Žižkou proti katolickým ukrutný boj vedli.*“

Otec Chanovský opovrhoval násilnými prostředky při provádění rekatolizace, s výjimkou jediného, totiž zabavování, resp. pálení nekatolických knih. Otec Albert se zasloužil o obnovení katolické víry (je ovšem otázka, nakolik tomu bylo pouze jeho přičiněním) ve starých krajích – Prácheňském, Bechyňském, Plzeňském a Podbrdském. Přitom však „*kacířské knihy téměř nezčíslné, nic nedbaje na žalost a hněv žádného člověka, popálil,*



Adamus Krawarsky Soc: Iesu, Silesius; multis ad
 versitatibus in Virum Apostolicum formatus; multa ha
 eticorum millia per Boëmiam ad Catholicæ Ecclesiæ Ovi
 : reduxit; Concionator & Operarius inter varia vita
 is discrimina pro Fide tolerata indefess9. Obijt Pragæ in Do

Misionář pater A. Kravařský,
 kresba J. J. Heinsche

a jakkoliv jich v tmavých sklepích a skrejších schováno bylo: však on je chytře nacházel a k hranici na světlo vytahoval“

Albert Chanovský je sice nejznámějším českým domácím misionářem, ale zdaleka ne jediným z těch nejvíce horlivých. Stejně jako Jan Tanner velebí Chanovského, Bohuslav Balbín vynáší přednosti Adama Kravařského, kterého poznal už v mládí a v jehož misijních stopách se později sám ubíral. Ani Kravařský si neliboval v nějakém nátlaku. Proto jej také Balbín vyzdvihuje a připomíná, že získával církvi oddané ovečky, aniž užíval jakéhokoliv násilí nebo hrozeb. Zdůrazňování mírného postupu míří vždy i vůči invektivám Valeriána Magniho, jenž byl údajně autorem výroku: *„Dejte mně vojsko, jaké mají při svých misiích jezuité, a já vám obrátím celý svět. Vždyť to vše je jen násilí, a nikoliv z dobré vůle.“* Dlužno poznamenat, že kapucíni měli stejné podmínky pro šíření rekatolizačních idejí jako Tovaryšstvo Ježíšovo, a právě Valerián Magni nebyl rozhodně nezaujatou osobností, spíše naopak. Jeho sočení vůči Tovaryšstvu nevyplývalo jen z konkurenčního boje mezi oběma řády, ale bylo zjevně dáno jeho povahou, kterou kapucínský dějepisec otec Vavřinec Rabas nazývá *„prudkou, ba až sptící“*

K nadmíru oddaným jezuitským misionářům patřil také otec Matěj Burnatius (Burnatý), působící v severních a severovýchodních Čechách. Tento kněz přišel do jičínské koleje v roce 1624 z Českého Krumlova, kde zastával úřad prefekta semináře a vynikal misijní přičinlivostí. Misionářskou činnost poté vykonával na Litomyšlsku, v Mnichově Hradišti měl dokonce zažehnat hrozící povstání. Úspěchů dosáhl v Mšeném a Kuřích Vodách, v Bělé pod Bezdězem naopak narazil na prudký odpor (1629), a tak raději ustoupil, prý veden obavami, aby nebylo povoláno vojsko. Nato dorazil do Doks, tehdy ovšem už provázen třiceti vojáky, načež se hned na dvě stě padesát obyvatel odhodlalo ke konverzi. Do nepříliš vzdálené Stráže pod Ralskem (Vartenberka) přišel bez vojáků, ale mezi místním luteránským obyvatelstvem se ocitl v přímém ohrožení života.

Mučednické smrti však stejně neunikl. V Turnově vzbudilo jeho misijní poslání v roce 1629 tak tvrdošíjný vzdor, že nepomohlo ani přesvědčování, ani přítomnost ozbrojených sil. Otec Burnatius se musel uchýlit nejdříve do Újezdu pod Troskami, kde byl dříve nějaký čas duchovním správcem, poté našel azyl v Li-

buni, kde se skryl na faře, která rovněž byla kdysi jeho hájemstvím. Tam ho vyhledali vzbouření sedláci, kteří mu, snad neoprávněně, vyčítali, že poslal do Rovenska pod Troskami vojáky. Jakmile Burnatius opustil budovu fary, ubili ho i s jeho žákem a spolupracovníkem Rokytou ozbrojení sedláci. Lokální bouři zdolalo až z Turnova přivolané vojsko, na čtyřicet rebelů zaplatilo vzpouru životem, další byli zajati a uvězněni. V roce 1689 dal v Libuni patron jičínské koleje Arnošt Josef z Valdštejna postavit Matěji Burnatiovi nevelký památníček.

Mnohem větší pozornosti než vnitřní misie se u pozdějších dějepisců těšily misie zámořské: „*Daleký obzor – tot' vábení vsutku osudotvorného významu pro barokního člověka*“ (Zdeněk Kalista). Zatímco při hodnocení domácích misií se vždy znovu objevovaly oprávněné poukazy na nepatřičnost užívání hrozeb a vojenské „pomoci“, naopak u dalekých misionářských cest se vyzdvihoval zájem misionářů o putování do vzdálených krajín a jejich úsilí šířit křesťanství po celém světě. Přesto věčný skeptik a kritik Tovaryšstva Ježíšova Tomáš V. Bílek napsal: „*Hledíme-li ke konečnému výsledku misionářské činnosti jezuitů mezi pohany a nekatolíky zemí mimoevropských, shledáme zajisté, že tento výsledek byl poměrně velmi nepatrný. Mnohem většího a trvanlivějšího úspěchu docílili jezuité bojovným vystupováním svým proti nekatolíkům (kacířům) v zemích evropských.*“

Podobně jako vnitřní misie nebyly jen dílem Tovaryšstva Ježíšova, ani do neznámých zámořských končin se nevydávali pouze jezuitští misionáři. Františkáni pronikali hlavně do severní Afriky, pak i na východ asijského kontinentu, do Japonska a na Filipíny, uzavřen jim nezůstal ani Nový svět. Ve stejných oblastech rozvíjeli své úsilí dominikáni, kteří kromě toho hlásali víru Kristovu i ve střední Africe a v Arménii se snažili o dosažení unie zdejších starodávných katolíků s římskou církví. Kapucíny nalezneme v Přední Asii, Kongu, Guineji i v Tibetu a augustiniáni zanechali stopy své působnosti ve Střední Americe.

Pokud nebyly výsledky zámořských misií nakonec zcela definitivní a nezvratné, nestalo se tak kvůli selhání misionářů či idejí jimi šířených. Do hry vstupovaly konkrétní vnitropolitické poměry, ale i komplikované vztahy evropských velmocí, stejně jako nařízení papežské kurie, zavazující všechny misionáře k jednotnému, nejvyšší církevní autoritou posvěcenému postupu při šíření pravé víry.



P. Mathias Burnatius Silesius Rosenbergensis occisus ab Hæreticis Ruricius in Boëmia prope Rowenskum .9 Augusti A. 1629.

C. Sireta, del.

Melch. Küssil f

Mučednická smrt patera M. Burnatia (Burnatého) roku 1629,
mědiryt M. Küssela podle K. Škréty z knihy M. Tannera,
Societas Jesu usque sanguinis et vitae..., lat. 1675, něm. 1683

Jakkoliv bylo Tovaryšstvo Ježíšovo neústupné v postojích vůči heretikům v rámci křesťanských církví, vůči „pohanům“ dokázalo projevovat až nebyvalou benevolenci a snad i toleranci. Misiónáři hleděli především na to, aby odvrátili obyvatele od primitivního náboženství, víry v zoomorfní a antropomorfní božstva, zpochybnili podstatu buddhismu, konfuciánství či jiných východních kultů. Snažili se ozřejmit jen nejnutnější základy katolické víry v Nejsvětější Trojici, Pannu Marii a svaté. Přitom se dokázali přizpůsobovat místním zvyklostem (včetně odložení černého řádového roucha), pokud bylo jen trochu možné vtěsnat je do široce pojímaného rámce katolického pravověří.

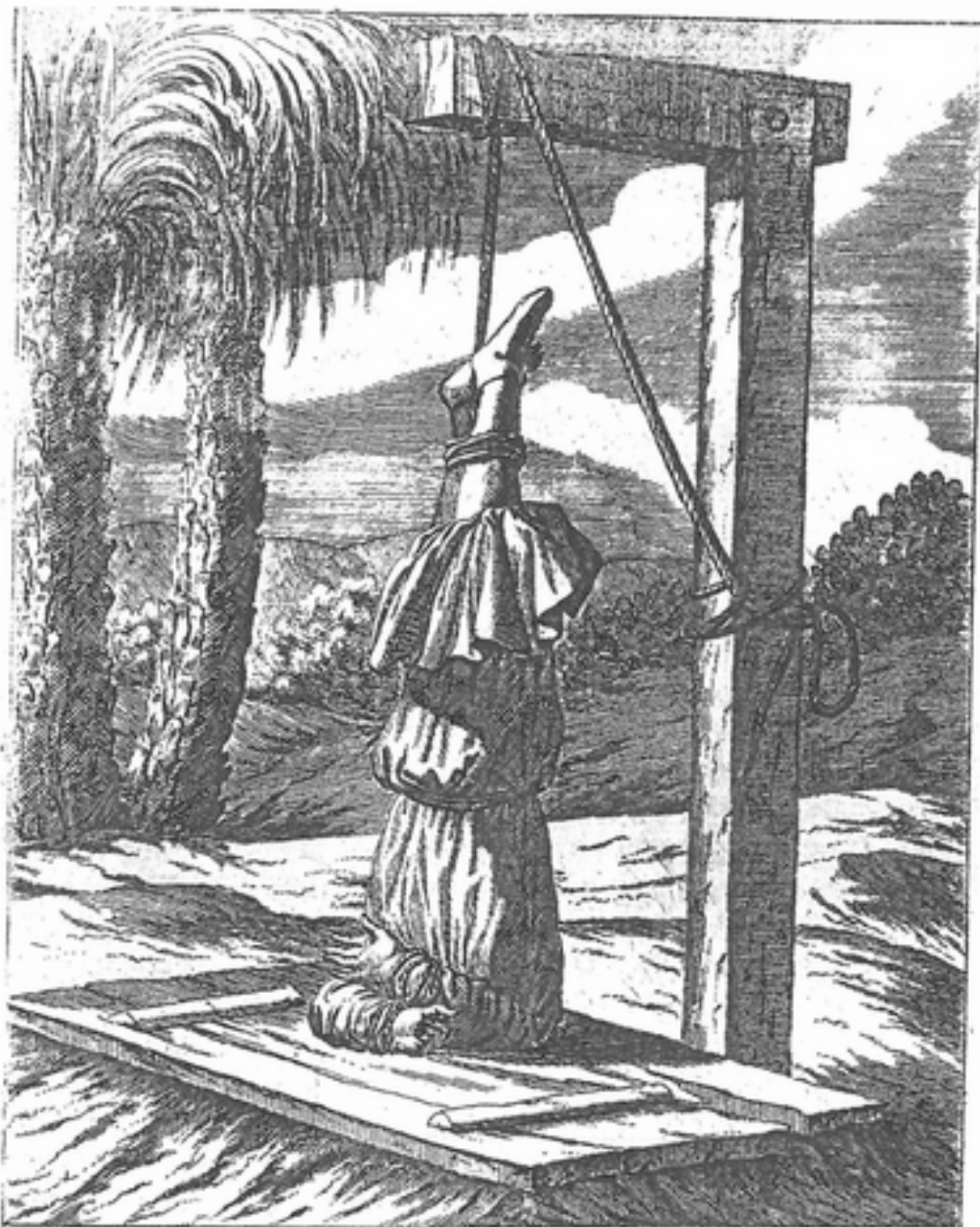
Princip přizpůsobování se je nazýván akomodací. Z hlediska teologického jde o akomodaci formální ve sféře morální, která „se týká způsobu, jímž hlasatel své náhledy předkládá“, přitom přihlíží k potřebám a znalostem těch, k nimž se obrací, a vykládá jim jen to, co jsou schopni pochopit. Například v Číně se jezuité smířili s tím, že noví křesťané zachovávali starodávnou úctu ke Konfuciovi, protože ji pokládali za občanské, nikoli náboženské obyčeje. I když se tu otcové Tovaryšstva střetli s nepřiznivci dominikánů, zprvu jejich postoje potvrdila i svatá stolice, ale posléze, zvláště po roce 1693, se rozhořel zvláště prudký spor, zda je vůbec přípustné pojmenovat Boha v čínštině jako Pán nebes či Nejvyšší císař.

Velmi slibně se rozvíjející čínské misie, které podporovali i mnozí místní císaři, zbrzdila, ba zcela znemožnila roku 1742 bula papeže Benedikta XIV. *Ex quo singulari* (Z nichž jednotliví), striktně zakazující uznání „čínských obyčejů“ a vyzývající všechny misionáře k jejich důslednému potírání. V odvetu na papežskou bulu se čínští císaři, kteří do té doby křesťanské misionáře vítali a chválili jejich učenost, stali nesmiřitelnými pronásledovateli všech katolíků, ať už vlastních, nebo příšlých z Evropy. Podobně necitlivý přístup zvolili papežové i vůči indickým zvyklostem. Šlo tu především o tzv. „malabarské zvyky“, kdy se dávala dětem při křtu pohanská jména, zachovávaly se místní pověry při svatbách a páriím se odpíralo udělování svátostí. Na nepřípustnost těchto obyčejů poukazovali hlavně kapucíni. Zde přikázal misionářům zachovávání přísně katolických zásad týž papež Benedikt XIV. bulou *Omnium sollicitudinum* (Všech starostí) z roku 1744.

V Japonsku zabránily původně velmi slibnému šíření katolického křesťanství především razantní zásahy místních vládců. Výraznou měrou se na pronásledování misionářů a nových japonských křesťanů podepsaly spory Španělů a Portugalců s protestantsky orientovanými Holanďany a Brity. Oběma stranám přitom šlo i o získání co největších výhod při obchodování na slibných trzích hustě osídlených japonských ostrovů. Skutečnou pohromou pro katolíky se stalo vítězství šógunů rodu Tokugawa, kteří při sjednocování země potlačili moc na katolictví obrácených knížat.

Už v letech 1587 a 1597 vydal šógun Hideoši přísná opatření proti misionářské propagandě. Ještě tvrdší postup zvolil jeho nástupce Iejasu, který alespoň uznával diplomatické a obchodní styky s Evropou. Třetí šógun z rodu Tokugawa, Iemicu, zakázal ve třicátých letech 17. století pod trestem smrti všem cizincům vstoupit na japonské území. Po konečné porážce katolicky zaměřené opozice v povstání proti Tokugawům na ostrově Kjúšú (ještě za pomoci Holanďanů), nastala světskou mocí organizovaná buddhistická reformace. Každý z obyvatel musel povinně příslušet do okrsku příslušného buddhistického chrámu, kde se vedly podrobné registrační knihy. Křesťané byli pronásledováni a mnozí z nich, včetně misionářů, skončili krutou smrtí. K běžným způsobům popravky patřilo pomalé umírání, kdy provinilec byl svázán a zavěšen za nohy do jámy. Za šógunátu Tokugawů nastoupilo Japonsko po dvě stě let trvající politiku izolacionismu, která uzavřela ostrovy okolnímu světu.

Vedle Indie (provincie Goa) a Číny, kde bylo křesťanství dokonce uzákoněno v roce 1691 jako jedno ze státem uznaných náboženství a kde konkrétně jezuité měli na tři desítky řádových domů, dosáhlo Tovaryšstvo Ježíšovo největších výsledků na jihoamerickém kontinentu. V Paraguayi vytvořili pod svou výhradní správou samostatný „stát“, který jen formálně podléhal španělskému guvernérovi. Jezuitští misionáři se zde usazovali od počátku 17. věku a zřizovali mezi domorodci prosperující misijní stanice, tzv. redukce. Naučili domorodce, převážně Indiány kmene Guaraní, žijící do té doby na úrovni doby kamenné, chovu dobytka a pěstování kulturních plodin na dobře zavedených plantážích. V divokém prostředí pralesů se jezuitští misionáři museli spoléhat jen na vlastní síly, nestálo za nimi žádné vojsko, jako tomu bylo v prvních desetiletích po objevení Ameriky.



P. Didacus Luki Iapon Soc. I.E. SV. triduo in scrobem ex pedibus suspensus.
vitam pro Christo finivit in Iaponia Ozacca, mense Februa: A. 1636, aetatis. 62

C. Screta. d.

M. Küsell. f.

Mučednická smrt jezuitů v Japonsku,
mědiryt M. Küssela podle K. Škréty
z knihy M. Tannera Societas Jesu usque sanguinis et vitae...



P. Antonius Rubinus, P. Antonius Capcius Itali, P. Albertus Męcinski Senatorio
Regni ordine Polonus, P. Didacus de Morales Hispa: P. Franciscus Marquez Japon, Soc.
IESV, post toleratum infusa aqua. et violenter expressa tormentum, in scrobem è pedibus
suspensi, et pro fide necati in Iaponia Nangasachi. A. 16 7 5 22. 25. et. 28. Martij.
C. Secreta. d: M. K. f

Mučednická smrt jezuitů v Japonsku,
mědiryt M. Küssela podle K. Škréty
z knihy M. Tannera Societas Jesu usque sanguinis et vitae...

Jezuitské racionální hospodaření slavilo vítězství. Vyšší životní úroveň Indiánů a výsledky jejich práce sloužily přitom jistě i ke zvýšení bohatství řádu, takže se ekonomické úspěchy Tovaryšstva staly solí v očích koloniálním mocnostem v Evropě. Výsledky jezuitského státu v Paraguayi uznávali dokonce i někteří rozumnější marxističtí historikové, kteří byli schopni připustit, že starost o hospodářskou prosperitu nebyla jen „zástěrkou“ cílené náboženské propagandy či oportunním „vykořisťováním“ naivních domorodců.

Důležitým centrem každé redukce se stal kostel, kde se Indiáni naučili „klanět“ pravému Bohu. Jako všude v Evropě zřizovali jezuité vedle božích stánků i školy, kde se chlapci učili základům čtení a psaní i „nazpaměť tajemstvím víry“. Otcové Tovaryšstva záhy zjistili u svých pralesních oveček rovněž velkou náklonnost k hudbě. Svědectví o tom podává autentická zpráva z Peru z roku 1702: „*V Loretánské redukci i v ostatních znějí varhany, které oni divoši obdivují jako neobvyklou novinku, volají je do chrámů a udržují je mezi posvátnými zdmi s nemalým duševním potěšením, a proto jsou i otevřenější uvěřit důkazům o pravém Bohu a Pánu: říkají totiž, že od těch, kteří je učili ctít falešné bohy, nikdy neslyšeli něco takového, co by sloužilo k úctě božstva a povznese- ní lidí.*“ (Přeložil Josef Koláček.)

Jezuitské panství podlehlo počátkem druhé poloviny 17. století válce mezi Španěly a Portugalci, když se Tovaryšstvo vzepřelo splnit portugalské územní požadavky. Societas byla z Paraguaye roku 1768 vypuzena, ale činnost všech katolických misionářů v Jižní a Střední Americe je přesto až do dnešních dob zřetelně patrná. Zdejší katolické náboženství si dodnes podrželo výrazné barokní rysy. Nebývá sice běžným zvykem, aby se historik hlásil k beletristickým líčením, či dokonce kinematografickým, populárně laděným dílům, přesto musím konstatovat, že obraz sklonku jezuitského působení v jižní Americe, jaký divákům předestřel americký velkofilm *Misie* (v našich kinech se uváděl pod názvem *Mise*), je nejen působivý, ale plně respektuje výsledky historického bádání.

První jezuitští misionáři vycházeli na své cesty ze Španělska, Portugalska a Itálie. Ale posléze každá z provincií přidala k početnému seznamu mužů putujících „ve znamení kříže“ své zástupce. Stejně tomu bylo i v české provincii, hlavně poté, co ge-

nerál řádu vydal v roce 1664 okružní list, v němž oznamuje, že na základě svolení španělského krále Filipa IV a „indické rady“ mohou ve španělských koloniích působit i misionáři ze zemí mladší větve habsburského domu. Odhodlání k misijnímu působení odůvodňují žadatelé, jak už jsme se mohli přesvědčit, touhou šířit katolickou víru mezi nevěřícími a pohany, ale k podobnému rozhodnutí bylo zapotřebí i notné dávky osobní odvahy. Ta se mohla rozplynout tváří v tvář svízelným podmínkám nebo ve zcela obyčejném lidském strachu, který někdy na čas, jindy natrvalo přiměl misionáře k ústupu, ba útěku před fyzickou záhubou. I zřetele na tuto přirozenou lidskou vlastnost vedly představené k tomu, že tak bedlivě zkoumali, zda adepti vyslání na zámořské misie mají k tak náročnému úkolu nezbytné předpoklady.

Misionáři podávali o své činnosti pravidelné zprávy nejen svým bezprostředním nadřízeným v nových zámořských provinciích, které se stávaly podkladem pro sestavování každoročních předepsaných výročních elaborátů, ale psali i svým představeným v mateřské provincii nebo svým dávným řádovým druhům a přátelům. Tyto listy nebyly určeny výhradně jen pro adresáty, ale četly se i na společných shromážděních řádových domů, a tak nepochybně přispívaly k rozšíření obzorů členů Tovaryšstva, kteří se prostřednictvím dopisů seznamovali nejen s počínáním svých kolegů, ale i s poměry v exotických zemích. Právě z těchto listů čerpají i historikové poučení o činnosti českých misionářů v zámoří.

Podle jakých hledisek museli představení hodnotit předpoklady budoucího misionáře? Na tuto otázku dávají jasnou odpověď řádové prameny. Jeden příklad za všechny: Než se otec František Antonín Boryně ze Lhoty v roce 1693 mohl vydat na misijní cestu, musel jeho tehdejší představený Ondřej Müntzer, rektor svatoklimentské koleje, vystavit „dobrozdání“ o jeho vlastnostech a schopnostech. Nadání otce Boryně ocenil jako dobré, úsudek – správný, prozíravost – odpovídající situaci či poměrům, životní zkušenost – skromná (bylo mu tehdy třicet let), pokrok ve vědách – dobrý, povaha – sangvinická. Co se týče možností příštího uplatnění otec rektor zdůrazňuje, že Boryně má předpoklady pro učení na školách, kázání a apoštolát „*mezi jinověrci i hledajícími pravdu*“ Až po důkladném zvážení a prověření se František Antonín Boryně vypravil spolu se svými druhy, mj. Arletem, Schablem, Žourkem, Vydrou, Sieghartem a Breierem do Jižní

Ameriky. Boryně působil mezi Indiány kmene Moxo (1696–1722), kde podle pozdějšího výroku otce Arleta vykonal „*na vinici Páně větší práci než dvacet jiných misionářů*“ Jak se zdá, v úspěšné misionářské práci mu nepřekážela ani sangvinická povaha.

K porozumění s domorodci byla nezbytná i znalost místního jazyka či nářečí – a jezuité je museli zvládnout. Až v další fázi mohli už své žáky poučovat buďto v triviální latině, nebo v koloniálních jazycích, v Jižní Americe tedy ve španělštině a portugalštině.

Na misie mezi Indiány se vypravil i další jezuita z české provincie, Jindřich Václav Richter, rodák z Prostějova. Studoval v Olomouci na jezuitské akademii a ideje řádu ho tak uchvátily, že se rozhodl do Tovaryšstva vstoupit. Jak připomíná Zdeněk Kalista, Richterovi rodiče jeho záměrům bránili, patnáctiletému chlapci uštědřili i notný výprask, ale Jindřich Václav přesto prosadil svou. V Praze dokončil studia filozofie i teologie a byl vysvěcen na kněze. V roce 1683 byl vyslán na zámořské misie do povodí řeky Maraňón.

Snažil se porozumět mentalitě indiánských kmenů, ale přesto si v dopise datovaném 16. srpna 1686 stěžuje: „*Indiáni jsou pošetilá zvířata, nikým neovládaná, poněvadž nikdy nepoznala žádného knížete. Synové vládnou tu rodičům, ztrpčují jim život a trýzní je, a naproti tomu rodiče zabíjejí děti, rodí-li se jim děvčata a ne chlapci, i ženy, jsou-li liknavé v rození dětí... Děti zabíjejí takto: Udělají díry, ve kterých je zahrabou, díry ty pak klidně posypou popelem, a to považují za projev mateřské lásky.*“ (Přeložil Zdeněk Kalista.) I z tohoto úryvku je patrné, jak propastné byly rozdíly mezi tím, co misionáři znali ze své vlasti, a co poznávali v Novém světě. Téměř idylické poměry, které později jezuité vytvořili ve svém paraguayském „státě“, byly dosud v nedohlednu a cesta k nim svízelná a plná úskalí.

Jindřich Václav Richter zaplatil své misionářské působení životem. V roce 1696 zahynul i se svými dvěma průvodci při vzpouře domorodců, kteří povstali proti koloniálnímu útlaku (na němž misionáři neměli žádný podíl). O podobném vzbouření referuje i Josef Neumann, narozený sice v Bruselu, ale od roku 1663 příslušný k české provincii Tovaryšstva Ježíšova. Do Mexika přibyl v roce 1680 a setrval tam až do své smrti v roce 1732. Pouhé dva roky po svém příchodu do neznámé země se stal svědkem velkého povstání kmene Tarahumarů. Rebely vedly k odporu i dosti pří-

zemní pohnutky, jak se alespoň domníval otec Neumann: „*Přidali k tomu i příležitost a důvod, že prý jim kněží berou starodávnou svobodu žít, nutí je opouštět otcovské chýše a území a žít pohromadě v založených osadách v rozporu se zvykem otců, aby je měli stále v dohledu, a zbavují je svobody žít podle své vůle, pořádat pitky, slavnosti a jiné věci, k nimž radí ďábel.*“

I z těchto samozřejmě jednostranně zaujatých zpráv je patrné, že misionáři měli snazší práci tam, kde domorodé kultury neměly sil k vytvoření reflektovaného vzdoru vůči novému náboženství. Naopak všude, kde místní tradice skýtala podněty k opozici, naráželi na potíže a bylo pak jen časově podmíněnou otázkou, zda se jim podaří obyvatelstvo přivést na správnou cestu k trojjedinému Bohu.

Jezuité nebyli ovšem jen pohotoví šířitelé pravé víry nebo poučení lingvisté, ale přispěli i k rozvoji geografických výzkumů. Například otec Samuel Fritz svou podrobnou zprávou o cestě po Amazonce (1689–1691) napomohl k sestavení spolehlivé mapy. Zároveň se týž otec Fritz v roce 1693 rázně ohradil proti bezpráví páchanému na místním obyvatelstvu a svou stížnost přednesl přímo místokráli v Limě. Samuel Fritz měl podle všeho pro Indiány skutečné pochopení a ti mu je opláceli vděčností. Tak o tom alespoň vypráví ve svém deníku: „*Indiáni si velmi přáli mě vidět, neboť někteří z nich v době, kdy jsem byl držen v Pará, způsobili rozruch mezi všemi okolními Indiány tvrzením, že strašlivé zemetřesení a sopečný výbuch, k nimž došlo na severním břehu (řeky Urubú) asi osm leguí proti proudu, nastaly kvůli mně a že všichni zahynou, jestliže mně Portugalci nepovolí návrat do mé misie.*“ (Přeložila Simona Binková.)

Mnohá korespondence misionářů začíná podrobným líčením cesty po moři k vzdáleným cílům. Není divu, pro příslušníky země tkvící uprostřed pevniny byla zejména v dobách dávno minulých plavba po moři či oceánu hlubokým a trvalým zážitkem. Mnohdy stačila vznítit mysl suchozemce i plavba nepříliš vzdálená, tím spíš, bylo-li moře neklidné. Obavy z vodních hlubin nebyly konfesionálně podmíněné, nevyhnul se jim ani Jan Amos Komenský, který si v roce 1641 povzdechl: „*Zanešení jsme tu do těch pustin mořských, ach, vyjdeme-liž zase? Ach, uhlédáme-liž ještě zemi živých? Ó matko milá, země, země matko milá, kde jsi? Vodu rybám, tebe dal nám Stvořitel Bůh.*“

Ale ani nejistota a obavy nebránily cestovatelům, i těm putují-

cím ve „znamení kříže“, v pozorování neznámých jevů, sledování dotud neznámých ryb a živočichů, z nichž zvláště hraví delfíni vzbuzovali sympatie. Tak třeba otec Václav Eymer, cestující ze Sevilly do Veracruzu, píše: „...*spatřili jsme za nastalého bezvětrí spousty delfínů, kteří se vymršťovali z vody, a když lodníci zahvízdali, připlouvali blíž k lodi.*“ (Přeložil Zdeněk Kalista.)

Zprávou o cestě po moři do daleké Číny započal svou bohatou korespondenci otec Karel Slaviček, narozený v Jimramově na Českomoravské vysočině v roce 1678. „*Měli jsme v zádech zuřivý vítr a vlny jako hory, takže se nám rozbily tabule zadní ohrady, již pak pronikly vlny s velkým hukotem, zaplavily celou loď a velmi poškodily naše věci. Brzy potom byla loď vlnami zpředu i zezadu tak napadána, že bychom byli téměř bývali ve vlnách pohřbeni.*“ Slaviček proslul už ve své mateřské provincii jako výborný matematik a hudebník, vystudoval teologii a kromě jiného vyučoval i hebrejštinu. Matematické, hudební a jazykové nadání mu potom zajistilo i slibné postavení na dvoře čínského císaře. Jeho znalosti a schopnosti oceňoval dokonce i císař Jung-čeng z mandžuské dynastie, který později, roku 1724, vypověděl všechny katolické misionáře ze svého sídelního města. Slaviček se v Číně věnoval astronomickým pozorováním a měřením a sepsal i pojednání o čínské hudbě.

Otec Slaviček se záhy vpravil do čínských poměrů. V duchu akomodačních principů se oblékal do čínského oděvu a ani se nebránil, když ho v září roku 1716 „*po čínsku ostríhali*“ Lingvistické nadání mu umožnilo, že záhy pronikl do tajů čínštiny. Učil se jí ostatně už během dlouhé plavby do místa budoucího určení a později si poznamenal, že pro pochopení čínského jazyka je čeština mnohem vhodnější než jiné evropské jazyky, neboť Čechům nečiní potíže čínská výslovnost.

Slaviček opustil svou rodnou zemi v době vrcholného baroka, které si libovalo v okázalých slavnostech. Ale přesto ho doslova zaskočila nebyvalá nádhera světské pompy v Číně. V dopise z roku 1717 sděluje: „*Popsal bych celý papír, kdybych chtěl vyličit pořádek, lesk a nádheru, která plní týden okolo nového roku, a zvláště ten den sám – Evropan si to ani nedovede představit. Za toho půl měsíce se ohňostroji, zapalovanými u venkovského letohrádku krále v noční době, spotřebuje, tuším, více střelného prachu v jediném městě Pekingu než v celé Evropě za rok.*“ (Přeložil Jaroslav Vraštil.)



Jezuitští otcové křtí pohanské Mongoly,
anonym, 17. století

Toto zjištění má nepochybně svou váhu tím spíše, že si otec Slaviček musel být vědom, že v té době se v Evropě neužívalo střelného prachu ani zdaleka jen při slavnostních příležitostech.

Jezuitští misionáři z české provincie nemuseli podstupovat jen plavby po mořích a oceánech. Jejich údělem bylo i daleké suchozemské putování. Směrem na východ se snažili pronikat do pravoslavného Ruska a zároveň někteří studenti z východu přicházeli do zavedených jezuitských škol. Především české a moravské koleje Tovaryšstva měly vychovávat stoupence katolického pravověří z východních evropských zemí. Ovšem i v litevském Vilně byla v roce 1579 založena kolej s univerzitou, která měla zabránit rozmachu uniátů a pravoslavných. Ale ani vznik nového katolického střediska nepřekážel českým misionářům v pronikání do centra ruské monarchie, Moskvy.

Stejně jako byli po Bílé hoře vysíláni do Čech polští katoličtí duchovní v liché důvěře, že spřízněnost slovanského jazyka přispěje ke snazší rekatolizaci obyvatel, i do Moskvy směřovali slo-

vanští misionáři z jezuitského řádu, aby v tomto „třetím Římě“ odvrátili Rusy od schismatického pravoslavného náboženství. Jejich působení, navzdory veškeré upřímné snaze, však nenalezlo větší odezvy. Tak se už v roce 1689 odebral na Rus pater Tobiáš Tichavský spolu s lékařem Řehořem Carbonarim, „znalým slovanských jazyků“, a knězem Jiřím Davidem. Jejich působení však car omezil jen na službu pro nečetné moskevské katolíky. Když se pro svou misijní činnost snažili získat větší prostor, byli ze země nekompromisně vypovězeni.

V Rusku se jezuitům nevedlo líp ani v letech pozdějších. Na přelomu 17. a 18. století museli v Moskvě zapírat svůj řád a odložit řádový oděv. Prosazení katolicismu v pravoslavných doménách se nikdy nezdařilo, a tak se „čeští jezuité na Rusi“ stali významným fenoménem jen pro svého historiografa, ruského profesora Florovského, který po roce 1917 našel azyl v Československu.

Jiná situace nastala až po roce 1773, po zrušení jezuitského řádu, jež carevna Kateřina II. odmítala ve své zemi vyhlásit, a Rusko se tak pro členy Tovaryšstva stalo posledním útočištěm.



X.

Učitelé, spisovatelé, básníci a ti ostatní

Motto:

„Věděl také, že arcibiskup
Balbína přeceňuje, že ho počítá
k velkým duchům této epochy,
a to Balbín není, moucha
v českém krajáči...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 271

A byl to právě Bohuslav Balbín, jemuž i pozdější věky přiznaly alespoň částečné sympatie jako „vzdělanému a vlasteneckému jezuitovi“. Téměř pravidelně se zdůrazňovaly tyto zdánlivě ozvláštňující přívlastky, vzdělaný (či učený) a vlastenecký, jako by šlo o výjimku a naprosto nezvyklý jev. Ani jedna, ani druhá charakteristika však výjimečná nebyla. Spíše naopak. O tom, že jezuité přikládali obzvláštní význam vzdělanosti, jsme se už mohli přesvědčit. A ani patriotismus nebyl v tak kosmopolitním společenství, jakým bylo Tovaryšstvo, něčím neobvyklým.

O „učenosti“, odpovídající přinejmenším běžnému duchovnímu niveau doby, nebylo pochyb už u prvních jezuitů přišlých do Českého království. Nedlouho po Bílé hoře se nová česká provincie mohla skutečně chlubit znamenitým vzdělavcem, filozofem a teologem Roderigem Arriagou (1592–1667), jenž přednášel filozofii a teologii už ve Španělsku, na univerzitách ve Valladolidu a Salamance. V Praze pak vyrostl v originálního myslitele, zde napsal svá stěžejní díla *Cursus philosophicus* a *Cursus theologicus* (Kurs filozofie a Kurs teologie). Současníci oceňovali jeho přehledný systém výkladu a jasnost formulací, svými pracemi se Arriaga zařadil mezi čelné představitele druhé, tzv. jezuitské

scholastiky. Bezprostředně ovlivnil řadu studentů, na jeho učení reagoval i René Descartes.

Roderigo Arriaga, jež posmrtné elogium označuje za muže velmi temperamentního, předeslal svému Filozofickému kursu výmluvný, subjektivně laděný úvod, kde se praví: „*Žádám tě, laskavý čtenáři, hlavně o dvě věci. Aby ses nedal odstrašit novostí mých názorů a abys je snad nezavrhł právě jen z toho důvodu, že jsou nové... Pojednávám v této knize ne o problémech teologických, nýbrž o otázkách, které vyvstávají při zkoumání tohoto přirozeného světa...*“ A dále: „*Také rozum asi nezmizel ze světa smrtí Platónovou, či Aristotelovou. A pokud jde o množství poznatků empirické povahy, jsme na tom dnes oproti nim daleko lépe... Pročteš-li a prostuduješ-li můj Kurs filozofie bez nesnášenlivého zaujetí pro starší filozofii, zjistíš, že některé závěry, které uvádět v pochybnost znamenalo leckdy div ne svatokrádež, opírají se o tak chatrné důvody, že se až podivíš, že se jim mohlo po tolik staletí důvěřovat.*“ (Přeložil Stanislav Sousedík.)

Arriagovým soupeřem byl dlouholetý profesor bohoslovecké fakulty v Praze a děkan zdejší teologie Karel de Grobendonecque (1600–1672). Byl rodem Vlám („origine Belga“) a do Prahy se podobně jako Arriaga odebral na výzvu řádového generála v roce 1625. Bezpochyby dostal darem do vínku umění jednat s lidmi, zejména mladými. Proto se stal vychovatelem syna Pavla Michny z Vacínova a mladého Bernarda Ignáce z Martinic, pozdějšího nejvyššího purkrabího. Je autorem prací z oblasti morální teologie a teoreticky i v praxi se zabýval otázkami politického působení Tovaryšstva Ježíšova. Stal se řádovým diplomatem a podílel se na všech důležitých jednáních u vídeňského dvora při přípravě univerzitní unie před rokem 1654. Původně se měl těchto rozhovorů účastnit Roderigo Arriaga, ale jemu bylo bližší ticho a klid knihoven a učitelská práce, takže se veřejnému působení téměř programově vyhýbal.

I po roce 1654 byl otec Grobendonecque častým hostem ve Vídni, odkud v dopisech zpravoval řádové druhy a představené o nejčerstvějších novinkách. V roce 1666 vydal spis *De ortu et progressu spiritus politici* (O původu a prospěchu politického sebevědomí), jehož význam ozřejmil v době nedávno minulé Stanislav Sousedík. Otec Karel zde vlastně nepřímou polemizuje s dílem



RODERICVS de **ARRIAGA** Hispanus é **Societate JESV** in **Univer-**
sitate Pragensi SS. Theologiæ Doctor, Professor, ac Decanus, stu-
diorumq; Generalis Præfectus, olim in Ferdinandea Cancellarius, ob
Methodum & claritatem cursûs Philosophici Plurimum æstimatus

Roderigo Arriaga, filozof a teolog, mědiryt z knihy M. X. Volckmana,
 Gloria Universitatis Carolo-Ferdinandee Pragensis, Praha 1672

Machiavelliho, veden snahou zpochybnit narůstající panovnický absolutismus. „*Království nejsou pro krále, ale králové kvůli království... je patrné, že panovník nečiní svým povinností zadost, zanedbává-li péči o stát a stará-li se jen o to, aby se panovnická moc... udržela v jeho rodině.*“ (Přeložil Stanislav Soušedík.)

V druhé polovině 17. věku přednášel na pražské teologii Emanuel de Boye (1639–1700). Tento pražský rodák, profesor na filozofické a bohoslovecké fakultě v Praze (zde se stal v letech 1687–1688 i rektorem univerzity) i Olomouci, pobýval v roce 1674 sám jako misionář ve Švédsku. Práci misionářů české provincie věnoval velkou pozornost a tiskem vydal mimo jiné i vyličení života a smrti Augustina Strobacha a Jindřicha Václava Richtera. Jezuité se tradičně s velkým úspěchem věnovali matematickým oborům. Zikmund Hartmann (1632–1681), původem z vídeňské šlechtické rodiny pánů z Klarsteinu, byl dokonce, jistě poněkud nadneseně, nazýván „českým Euklidem“, protože se zabýval úlohou o zdvojnásobení plochy rovnostranného trojúhelníka. Vyučoval matematice v Praze, Olomouci a Vratislavi a vedle toho se věnoval také astronomii. Ovládal i řečtinu do té míry, že byl už ve svých osmadvaceti letech pověřen funkcí repetitora tohoto jazyka. Přednášel také morální, polemickou a spekulativní teologii.

Navýsost zajímavou osobností byl otec Valentin Stansel (1621–1705). Do Olomouce, odkud pocházel, se vrátil po pražských studiích už jako profesor matematiky a odtud po ročním působení (1656–1657) odešel do Portugalska, kde přednášel matematiku v Lisabonu a astronomii v Evoře. Téměř padesát let pak pobýval v Brazílii, kde se jednak účastnil misijní práce, jednak vyučoval matematiku v koleji v Bahii. Astronomové oceňují jeho pozorování Měsíce, shrnutá do spisu *Propositiones selenographicae sive de Luna* (Pojednání o Měsíci), ale Stansel zkonstruoval i funkční přístroj na měření nedostupných výšek, hloubek a dálek. Neúspěšně (jako všichni jeho předchůdci a následovníci) se pokoušel o sestrojení perpetuum mobile. Ve spise *Uranophilus coelestis peregrinus, sive Mentis Uranicae per mundum siderum peregrinantis extasis* (Uranův nebeský poutník...) uvažoval o cestě do vesmíru.

Velice uznávaným matematikem byl také Jakub Kresa, původem ze Smržic u Prostějova (1648–1715), který novátorsky hlou-

bal o spojení trigonometrie s analytickou algebrou. Svě vynikající trigonometrické znalosti zúročil především po opuštění české provincie, kdy jako příslušník koleje Societatis Iesu v Madridu učil na námořní škole v Cádizu a v matematice cvičil i synky z předních španělských rodin. Kresa byl nepochybně obdařen všestranným nadáním: „*Byl nadaný polyglott, ovládaje z živých tehdy jazyků plynne kromě češtiny latinu, němčinu, italštinu, španělštinu a portugalštinu, jsa obeznámen velmi hluboce i s řečtinou a hebrejštinou*“ (Zdeněk Kalista). Roku 1702 se vrátil do Prahy, kde přednášel polemickou teologii, ale už dvě léta poté si ho císař Leopold I. vyvolil za zpovědníka, učitele a duchovního rádce arcivévody Karla (pozdějšího císaře Karla VI.) a ve funkci jeho osobního zpovědníka zůstal, i když se Karel ujal španělského královského trůnu.

Jak vidno, zdaleka ne jen „ideologické“ předpoklady tu předurčily výběr spirituálního pomocníka významného člena habsburského rodu. Důležitou roli sehrála i Kresova znalost španělského prostředí a vskutku nevšední intelektuální schopnosti.

Jezuité jsou také, a to zcela právem, pokládáni za bezprostřední předchůdce moderní orientalistiky. V české provincii vynikali představitelé tzv. pražské hebrejistické školy, jejímž zakladatelem byl František Haselbauer (1677–1756). Hebrejšтина (lingua sacra, tj. svatý či posvátný jazyk) se přednášela na teologických fakultách a v českých zemích její výuku už před Haselbauerem dosahovala velmi dobré úrovně. Otec Haselbauer byl ovšem výjimečným filologem, vedle hebrejštiny zvládal aramejštinu, chaldejštinu, jidiš a několik evropských jazyků. Hebrejštinu učil na pražské Karlo-Ferdinandově univerzitě osmnáct let (1712–1730), poté byl na dvacet let pověřen funkcí cenzora a revizora všech hebrejských knih.

Haselbauer sestavil hebrejský a chaldejský slovník, sepsal dílo o gramatice těchto jazyků, a především dokázal vychovat schopné žáky. Mezi nimi stojí za zmínku zejména František Zelený (1721–1766), autor přehledné učebnice svatého jazyka pro studenty, která byla pak používána nejen v Praze, kde v letech 1755–1764 vyučoval hebrejštinu, řečtinu a patristiku. Po otci Haselbauerovi „zdědil“ také cenzorský úřad. Na jeho činnost bezprostředně navázal Leopold Tirsch (1733–1780), který byl v Praze profesorem hebrejštiny v letech 1760–1773. Vytvořil další učební

příručku hebrejského jazyka, která vyšla ve třech vydáních. Jeho znalosti ocenily i státní orgány po zrušení Tovaryšstva Ježíšova, takže mohl až do své smrti zůstat cenzorem hebrejských knih.

K významným učitelům z řad Tovaryšstva náleží i Friedrich Wolff z Lüdinghausenu (1643–1708). Byl profesorem spekulativní teologie (v Praze v letech 1679–1680), napsal komentáře k výkladu Písma svatého (v Olomouci), ale hlavně se proslavil jako velmi schopný diplomat. Právě tento rodák z Daugavpils na Litvě se hlavní měrou zasloužil o zřízení první slezské univerzity při řádové koleji ve Vratislavi (Universitas Leopoldina) v roce 1702 a stal se jejím prvním kancléřem. Už předtím působil ve službách císaře Leopolda I. v Sasku, kde roku 1683 sjednával pomoc proti Turkům, pak pobýval v Berlíně, Římě a ve Varšavě.

Školské a pedagogické zásluhy členů Societatis Iesu upadaly postupně v zapomenutí, ba co víc, byly kritizovány a znevažovány jako plody barokního „tmářství“. V živějším povědomí zůstali jezuité jako básníci a spisovatelé, i když bývali hodnoceni často velmi nepříznivě, bez pochopení pro dobovou mentalitu. Barokní písemnictví, včetně jezuitské produkce, si mezi dějepisci a literárními historiky 19. a 20. století jen obtížně dobývalo místo na slunci, zatímco baroknímu výtvarnému umění, v českých krajích doslova všudypřítomnému, se dostalo uznání už počátkem 20. věku, kdy mladí humanitní vědci zavrhnuli předchozí hanlivé úsudky o „copovém slohu“. Hudba téže epochy si už po řadu desetiletí získává obdiv posluchačů a je jim důvěrně blízká.

Je ověřeným faktem, že barokní kultura (v užším slova smyslu) byla poslední celistvou evropskou kulturou – vydělovat či preferovat její jednotlivé složky a zároveň zavrhnout jiné by bylo přinejmenším scestné a zkreslující. Baroko precizovalo svérázný fenomén, pro nějž se v pozdějších dobách vžil termín „Gesamtkunstwerk“, tedy komplexní umělecké dílo, na jehož výsledném účinu se svorně podílejí prvky výtvarné, hudební a slovesné.

Přesto se někteří badatelé zabývající se barokním uměním stále zdráhají přiznat mluvenému či psanému slovu stejný význam jako například hudbě. Jako by se literatura obracela jen k početně omezenému publiku. Zapomínají přitom na obrovský vliv kázání, která byla jednak literárními útvary sui generis, jednak využívala i vyšší literatury, která byla běžnému, málo vzdělanému publiku

stěží přístupná. Zatímco kázání musel poslouchat každý, i méně věrný katolický křesťan alespoň několikrát do roka.

Barokní homiletická produkce (tzn. sbírky kázání) je více než obdivuhodná. Výrazný podíl na ní měli i přední kazatelé z řádu Tovaryšstva Ježíšova. Kazatelé 17. a 18. věku hýřili barvitými příměry a skvělými metaforami, výtky pozemských nepravostí stíhalo až naturalistické líčení pekelných muk určených zatvrze-lým hříšníkům. Vnímavější posluchači si mohli odnést z kostela i poučení z Písma svatého, učení církevních Otců, antických i do-mácích dějin či z myšlenek současných katolických teologů. Ty ostatní alespoň strhla a uchvátila kazatelova výmluvnost vyzýva-jící k nápravě různých zlovyků a zlořádů.

Ne všichni kněží vystupující na kazatelny byli mocni silných intelektuálních výbojů a hodni ocenění literárních historiků. Na druhé straně ani účastníci bohoslužeb často nebyli schopni pochopit subtilněji předkládané problémy. Ale přesto i k nim museli vzdělaní kazatelé nalézt vhodnou cestu, neodchylovat se přitom od římského pravověří ani nespoutávat vlastní literární ambice.

Poslyšme, co říkal svým ovečkám jezuita pater Daniel Nitsch (1651–1709), který vydal soubor kázání tiskem pod názvem *Berla královská Jezu Krista* (Praha 1709). „*Dobře kdosi vypsál některé děti tříletý anebo čtyrletý, kterým však rovnají se mnozí, jsouce již dorostlí a dospělí. Co jest nad ně nepokojnějšího? Celý den smejkají, křičí, strkají, táhají, bramborčí, dloubají, rejpa-jí, na stůl, na lavice, pod lavice lezou, skákají, drápají, na dřevěném koníčku objíždějí, a když z domu vyběhnouti mohou, na ulici domečky z bláta plácají, courají se, šplejchají, za motejlem běhají. Když pak domu ucouraní a ušplejchaní se vracují, tu sebou s radostí nějakýho chrousta neb zlatohlávka přinášejí, mnohdykráté pak s ptáčky, s bouly a ranou, kterou sobě mezi jinými chlapci uhonili, přicházejí, takže matka má co líčit a mazat. Takový konec bývá jejich běhání a daremný práce. A tak opravdu se s mnohými stává na tomto světě, s těmi totižto, kteří nerozumně své práce a obcho-dy vedou, nastarají se, naběhají se, upachtují, unavují, sami mnohdykráté nevědějí, co a proč dělají, co jim na mysl přijde, co se jim zachce, o to usilují, a tak sobě neuvažují, že po všem bude násle-dovati nějaký brouk, nějaký zlatohlávek, nějaká rozkoš marná, ne-jaká čest na způsob domečka z bláta, a snad místo toho neshojite-dlná rána na duši, hřích, záhuba a ztracení.*“



P. Nicolaus Lancicius Soc: Iesu, Polonus, magnæ in per-
 petuis adversis et persecutionib; patientiæ, & in regen-
 tis conscientijs peritiæ. Miris modis quàm plurimas animas
 ex omni hominum statu ad Deum perduxit. Mortu; Cauna
 in Lithuania 30. Martij Anno 1652. ætatis 72.

Pater Lancinius, učitel Bohuslava Balbína,
 kresba J. J. Heinsche

Kázání v tomto duchu, dozajista odporujícím duchu svobodného podnikání a zákonům trhu, nesměřovala k nižším vrstvám, k lidem nemajetným a chudým, kteří spíše „přijdou do království nebeského“, ale kazatelé se takto obraceli především k těm, jichž se varování před nepatřícností světského mamonění a hromadění pozemských statků přímo týkalo, k „mocným tohoto světa“. Jak je zřejmé, málokdo z vyšších vrstev po varování kazatelů odvrhl pomíjivé bohatství, ale pro „spásu své duše“ zpravidla věnoval už za života díl svého movitého či nemovitého jmění církevním institucím. A nepochybně se i někteří, bohatí i chudí, pod vlivem kazatelových výstrah zamysleli nad dosavadním způsobem života a alespoň na čas usilovali o zlepšení pozemského bytí ve smyslu Božích přikázání.

Homiletika byla, vedle zpěvníků-kancionálů, nejrozšířenější literární formou tehdejší doby. Ovšem jezuité (a nejen oni) se po Bílé hoře zasloužili i o rozkvět vyšší literatury v zemích Koruny české, ať už byla psána latinsky, česky nebo německy. Její tehdejší bezprostřední reflexe bude bezpochyby ještě předmětem dalšího výzkumu, ale zjevnou hodnotu literárních děl vzniklých v 17. a 18. století nijak nepochybní.

Započala jsem tuto kapitolu zmínkou o Bohuslavu Balbínovi, je tedy na místě, abych úvodní pasáž o předních jezuitských literátech věnovala této významné osobnosti. Balbínovo rozsáhlé dílo nebylo posud historiky ani literárními dějepisci zcela důkladně zmapováno a k jeho osobě se nadále vztahují disparátní soudy. Balbín sám byl nepochybně rozporuplnou postavou, vyžadující hlubší poznání a pochopení.

Bohuslav Balbín se narodil v roce 1621 v Hradci Králové, do školy chodil zprvu u broumovských benediktinů. Jen na okraj podotýkám, že jezuité v českých zemích nikdy nevedli žádné spory s benediktiny. Nekonkurovali si příliš a podle všeho v nich Tovaryšstvo ctilo i nejstarší a všemi vážený řád. Balbín pak studoval u jezuitů v Jičíně, Praze a Olomouci, kde vstoupil do Tovaryšstva pod vlivem svého učitele, Poláka Mikuláše Łęczyského (Lancinius). Vystudoval v Praze teologii (1646–1650), doktorátu bohosloví však nikdy nedosáhl. V roce 1650 byl vysvěcen na kněze a v letech 1653–1654 vyučoval na pražských nižších studiích syntax a rétoriku.

Poté se už nikdy pedagogické činnosti nevěnoval. Střídal jen

koleje v Jindřichově Hradci, Klatovech, Českém Krumlově, Litoměřicích, Jičíně, Chomutově (zde byl činný v rezidenci v Krupce), na čas (1670–1671) se zastavil i v profesním domě v Praze na Malé Straně, odkud se znovu odebral na „venkov“, do Klatov, Opavy a Jičína. Pevněji zakotvil až na sklonku života, kdy ho trápily fyzické neduhy, a jedenáct let (1679–1680) strávil bez dalšího stěhování v pražské staroměstské koleji. Ve všech dochovaných řádových kronikách je otec Balbín zmiňován vždy na čestném místě, hned za rektorem nebo ministrem koleje. Všude si považovali jeho erudice, a tak se kromě drobných „úvazků“ (exhortátor, konzultor, misionář, zpovědník) mohl věnovat své prvořadě specializaci, historické a vlastivědné práci. V Jičíně, v Klatovech, Chomutově (Krupce), v malostranském profesním domě a konečně v nejstarší z českých kolejí, Klementinu, psal dějiny provincie nebo řádových domů. Vedle toho mu zbýval čas ještě na vlastní vědeckou práci.

Otec Balbín se opravdu stěhoval mnohem častěji než jiní zasloužilí a méně erudovaní členové Tovaryšstva. Vlastenecké náhledy minulého století viděly v Balbínově „perzekuci“ především pronásledování nepohodlného patriota. Důvod Balbínova „postihu“ byl, jak se ukazuje podle posledních, už méně zaujatých výzkumů, mnohem prozaičtější. Přitom vůbec nelze soudit, že by starší badatelé podrobné peripetie života Bohuslava Balbína neznali, jen si je nechtěli připustit. Tuto nenáležitou bariéru prolomili až autoři balbínovské monografie z roku 1983, Jan P. Kučera a Jiří Rak.

Bohuslava Balbína skutečně stíhala zvláštní nepřízeň jak světských mocnářů, tak některých řádových představených, toho nejvyššího nevyjímaje. Právě generál řádu otec Oliva choval Bohuslava Balbína ve zcela obzvláštní nelibosti. Balbínovy práce byly často podrobovány až udivujícímu počtu cenzurních řízení. Například generál Oliva se sám zasadil, aby *Miscellanea historica regni Bohemiae* (Rozmanitosti z historie Království českého) byly opakovaně předkládány k posouzení nejvyššímu purkrabímu Bernardu Ignácovi z Martinic. Hlavním důvodem interní nepřízně vlivných osobností Societatis Iesu nebyl podle všeho Balbínův vypjatý patriotismus, ale úchylnka, která se v moderních lékařských zprávách označuje jako pedofilie a která vyšla najevo při zpovědi. Porušení zpovědního tajemství bylo pro Tovaryšstvo



Bohuslav Balbín,
 mědiryt J. Blatzera podle J. Kleinharda z knihy F. M. Pelcla,
 Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten... I, Praha 1773

nepředstavitelné, a jistě i proto se kolem Balbínova prohřešku nakupila spousta „záhad“ a nejasností.

Bohuslav Balbín měl sklony k jistému bolestíinství, které vyplývalo z neuspokojivého zdravotního stavu. Nemoci ho pronásledovaly po celý život a on sám o své zdraví projevoval až dojemnou péči. Rozhodně mu tělesné neduhy nepůsobily pokornou rozkoš z útrap (trestu za pozemské hříchy) jako otci Chanovskému. Nechci tvrdit, že by byl Balbín hypochondr. Nemoci se mu vskutku nevyhýbaly. Roku 1655 se při udílení svátosti posledního pomazání nakazil černými neštovicemi, nebezpečnou chorobou, končící tehdy často smrtí. Za vyléčení vděčil podle vlastního svědectví domácímu lékaři klementinské koleje a věhlasnému profesoru pražské lékařské fakulty Janu Markovi Marcimu z Kronlandu.

U krutých a nebezpečných nemocí se Balbín zastavoval i ve svém literárním díle, chorobám a významu lidského zdraví zasvětil i básnickou sbírku epigramů *Examen melissaeum* (Včelí roj), vydanou v roce 1663, kde mimo jiné opěvuje skvělé schopnosti doktora Marka Marciho. V roce 1683 stihla otce Bohuslava mozková mrtvice, po níž ochrnul na pravou polovinu těla. Ačkoliv potom jeho osobní korespondence překypuje stesky na vlastní trudný úděl, čemuž se lze jen těžko divit, přesto neustal ve vědecké práci. Psal levou rukou a částečně diktoval svým pomocníkům, jakkoli ho mluvení vysilovalo. V roce 1687 se jeho zdravotní stav prudce zhoršil, takže zůstal upoután na lůžko. Zemřel 27. listopadu 1688.

I když dnes mnozí historikové soudí, že k Balbínovým přednostem nepatřila příjemná povaha, jeho osobní vlastnosti nemožnou nikterak zmenšit obrovský význam jeho mnohostranného literárního odkazu. Otec Balbín vydal příručky k výuce rétoriky, poetiky a teorie divadla, psal básně, spisy hagiografické povahy, věnoval pozornost důležitým poutním místům a zázračným mariánským obrazům ve Vartě, Tuřanech a na Svaté Hoře u Příbrami. První místo z celého jeho literárního díla však zaujímají monumentální *Miscellanea historica Regni Bohemiae* (Rozmanitosti z historie Království českého), které vycházely v letech 1679–1688 a jejichž část vyšla až posmrtně v druhé polovině 18. století už po zrušení Tovaryšstva péčí Karla Rafaela Ungara (*Bohemia docta*, Učené Čechy) a Josefa Rieggera (*Materiály ke statistice Čech*).

V *Rozmanitostech* Balbín snesl nepřeborné množství poznatků o historii, právním vývoji, zeměpisných, botanických i zoologických pozoruhodnostech své milované země. Jako i v jiných dílech ctí a velebí svébytné české dějiny a kulturu, jež byly sice ohroženy a zneváženy husitskými excesy stejně jako nemístnými aktivitami nekatolických stavů, ale přesto tvrdí, že všichni, kdo umenšují historická práva Českého království, jsou nebezpečnými škůdci, ať už jde o husity-utrakvisty, protestanty, nebo věrné, leč Vídňi bez výhrad oddané katolíky!

Bohuslav Balbín znal a vážil si spisů svých ideových odpůrců. Jeho vlastenecké cítění ho vedlo nejen k sympatiím k Pavlu Stránskému, starším českým nekatolickým učencům, ale i k Janu Amosi Komenskému. Ovšem nebyly to jen patriotické ohledy, ale i humanistické povědomí příslušnosti k výlučné společnosti vzdělanců (*res publica eruditorum*), která do jisté míry i tehdy překračovala konfesijní bariéry.

Je pozoruhodné, jakými slovy Balbín velebí posledního biskupa Jednoty bratrské. Neskrývaný obdiv k dílu Komenského dovedl otce Bohuslava i k vyřčení pochybností, že by bratrský biskup odporoval církvi svaté. „*Vydal velmi mnoho spisů, ale nic, co by odporovalo katolické víře. Já sám jsem při čtení jeho děl zjistil, že nikdy neměl v úmyslu ubližovat náboženství. Labyrint světa a Ráj srdce, sepsaný v českém jazyce, věnoval r. 1631 Karlu staršímu ze Žerotína. Jaký to byl muž, ukázala v dostatečné míře jeho výmluvnost, pozoruhodné slovní bohatství, hloubka myšlení a líčení světské pomíjivosti, obsažené v těch spisech. Pro své mimořádné a vsutku niterné vzdělání si zaslouží nejvyšší chvály a hojného čtení.*“ (Přeložila Helena Businská.)

Úcta k obrovskému intelektu Komenského je tu jasně patrná. I jezuité vydávali Komenského dílo, byť ne Balbínem vyzdviho-
vaný *Labyrint*, v němž autor podobně jako kazatelé Tovaryšstva odsuzuje pomíjivé stránky života, ale jazykovou příručku *Janua linguarum reserata* (Brána jazyků otevřená). Ta byla vydána v klementinské tiskárně hned dvakrát, poprvé v roce 1694, podruhé v roce 1716. Balbín vysoce hodnotil Komenského překrásnou češtinu, ačkoli sám psal „jenom“ latinsky. Skvostnou, bohatou a košatou barokní latinou a jen v tomto klasickém jazyce opěvoval svou rodnou řeč, zemi a národ.

Stejně činil v proslulé „Obraně“ (*Dissertatio apologetica pro*

lingua Slavonica, praecipue Bohemica), kterou na svět z rukopisné jezuitovy pozůstalosti vynesl roku 1775 až František Martin Pelcl. Kromě jiného i jako důkaz, že tehdy tak ostrakizované Tovaryšstvo vydalo duchovní plody schopné oslovit i osvícensky – – „protitmářsky“ zaměřené čtenáře. Ti pak mohli poznat, jak se Balbín zastával nejen češtiny a národní svébytnosti, ale i chudých a utiskovaných, tedy nižších vrstev společnosti. K tomu poslednímu mu radil nejen vlastní soucit s trpícími, ale i vžitě dobové zvyklosti. Českého překladu se tato „Obrana“ dočkala až v roce 1896. Od té doby se stala nejčastěji připomínaným dílem Bohuslava Balbína, aniž si méně zasvěcení čtenáři uvědomovali, že podobné obhajoby češství se u nás objevovaly už od 16. věku a že obdobné apologie znají v hojném počtu i cizí literatury.

Přesto Balbínův závěrečný odkaz a odvolání se na ochranu předního ze zemských patronů snad posud jímavě působí i na „moderního“, duchovnu se vzpouzejícího člověka: „*Ty! ó patronův země české nejpřednější a největší, Vácslave! Vratislavem budiž a Čechám svým navrat' slávu dávnou! Opět na to postaviž nás místo, z něhož vlastní netečností a hříšnou zlobou jiných neb pochlebniectvím mnohých nezaslouženě jsme upadli, nejvěrněji až do skonání sloužice Tobě i víře nejsvětější, i králům! Ty národa našeho záštito a podporo! Zahyneme-li, Tobě zahyneme! Od nových obyvatelův marně bys očekával pocty té, kterouž Tě země česká od tolika věkův velebí a miluje. Tudíž v pokoře prosíce, toto opakujeme: Nedej zahynouti nám ni budoucím!*“ (Přeložil Emanuel Tonner.)

Vznícený duch Balbínova textu se stal i vhodným východiskem pozdějších nářků nad neutěšeným pobělohorským stavem, nad „třistaletou porobou“. Není jistě bez zajímavosti, že podobně jako Balbín, tedy cizím zaviněním, „zlobou jiných“, zdůvodňuje bělohorské neštěstí i nekatolický exulant a vřelý vlastenec Pavel Skála ze Zhoře: „...*tou nešťastnou a krvavou bitvou na Bílé hoře, před Prahou svedenou, uvalila se na týž národ a vlast naši bída, pád a potlačení dokonalé, z něhož až dosavad Čechové nijak vybrěsti nemohli.*“

Mezi jezuitskými literáty však Balbín nebyl zjevem ojedinělým. Jisté preference mu zajišťuje ne četnost prací, mnozí barokní spisovatelé jsou autory tak dlouhého seznamu spisů, jak dlouhé a velevýmluvné jsou jejich názvy, ale výjimečný je tematický



Jan Bedřich z Valdštejna, pražský arcibiskup,
rytina z univerzitní teze F. J. Knauta, 1675

rozsah, připomínající polyhistorické požadavky Balbínova duchovního přízněnce Jana Amose Komenského.

V druhé polovině 17. století získali jezuité i jiní vlastenecky zaměření literáti a výtvarní umělci velkou oporu ve dvou zástupcích světského vysokého kléru, jednak v litoměřickém biskupovi Maxmiliánu Rudolfovi Schleinitzovi a jednak v pražském metropolitovi Janu Bedřichovi z Valdštejna. Jakkoliv byly styky českého Tovaryšstva s významným pobělohorským arcibiskupem Arnoštem Vojtěchem Harrachem přinejlepším vlažné, Jan Bedřich z Valdštejna, působící na svatovojtěšském stolci v letech 1676–1694, jezuitům naopak projevoval neskrývanou přízeň. Vysoce oceňoval jejich příspěvek k posílení duchovní správy, kdy na misiích podle jeho přání vypomáhali a nahrazovali stále chybějící faráře.

Valdštejn se rád opíral o jezuitské misionáře především proto, že na světské kněze se mu dostávalo stálých stížností, že nemají patřičnou úroveň a nejsou schopni zabránit rozmáhajícím se nešvarům. Takovým, na něž si v roce 1685 stěžoval papežský nuncius v hradecké diecézi: nikomu prý nevadí, že se v době náboženských obřadů v kostelech po hospodách vesele tancuje a pije! Valdštejn později sám přiznal, že kněží, kterých se vždy horlivě zastával proti světským stavům, jsou často nehodní svých úřadů: „...všichni oddáni marnostem a břichu, takže jest se třeba obávat, aby Bůh nevzbudil k nápravě kléru nového Žižku.“

Jezuita Jan Tanner (1623–1694) byl po řadu let arcibiskupovým osobním zpovědníkem a blízkým spolupracovníkem. Právě v době, kdy se Valdštejn postavil do opozice vůči císaři Leopoldovi I. (po roce 1683) a hájil zájmy duchovenstva i českých zemí vůbec proti zvyšujícím se finančním požadavkům Vídně, jež měly zajišťovat potřeby armády ve válkách proti Turkům. Jan Tanner se s arcibiskupem shodoval nejen v politických otázkách, ale pojila je i společná náklonnost k českým dějinám v duchu blízkém pojetí Bohuslava Balbína.

Tanner, veden úctou k arcibiskupovi, sepsal genealogii starého českého rodu pánů z Valdštejna; se stejnou pečlivostí se věnoval i jinému starobylému rodu – Šternberkům a stal se i historiografem své rodné Plzně. Byl také životopiscem otce Chanovského a věren ideám zemského patriotismu oslavil nejpřednějšího českého světce sv. Václava. Psal latinsky, ale i německy a česky.

Proslulé dílo o svatém knížeti však napsal latinsky a do češtiny je přeložil jiný jezuita, Tannerův přítel Felix Kadlinský (*Život a sláva sv. Václava*).

Kromě své literární činnosti se Jan Tanner intenzivně věnoval i dráze učitelské, přednášel v Praze a Olomouci na teologii a filozofii a v letech 1677–1681, 1682–1690 byl děkanem pražského bohosloví a vedle toho pečoval i o klementinskou knihovnu.

Janův o sedm let mladší bratr Matěj Tanner (1630–1692) patřil rovněž k okruhu arcibiskupa Valdštejna. Učil na katedrách teologické fakulty, v letech 1673–1675 byl zvolen rektorem almae matris Caroli-Ferdinandae Pragensis a na sklonku života (1686–1689) se stal i českým provinciálem. Vynikal v polemické teologii a snažil se o vytvoření „návodu“ na stíhání nepatřičného chování v kostelích a na dosažení procítěné zbožnosti (*Bič Kristův na bezbožné v chrámu Páně a rozpustilé při službách Božích*, Praha 1672).

Také Matěj inklinoval k historii, ale více než na minulost vlastní země se zaměřil na vypsání dějin pozoruhodných osobností Tovaryšstva Ježíšova. Jeho nejznámější prací je rozsáhlé dílo podávající na základě elogií svědectví o životě a smrti jezuitských misionářů-mučedníků v Evropě, Asii a v Novém světě. Tato kniha, vydaná latinsky a německy, je vyzdobena četnými rytinami podle návrhů Karla Škréty a Jana Jiřího Heinsche. Obrazový doprovod skýtá barvitě poučení o způsobech skonu misionářů Tovaryšstva Ježíšova. Útlocitný čtenář dozajista zatrnul nad vynalézavostí odpůrců katolického křesťanství, kteří neváhali šířitele pravé víry pálit, věšet, stínat, bodat všemi možnými, dnes už těžko představitelnými způsoby. Matěj Tanner dedikoval svůj spis „vysoce urozené hraběnce Marii Maxmiliáně Evě Terezii Hieršerlové, rozené ze Žďáru, dědičné paní na Košumberce a ve Lhotě“, obzvláštní mecenášce a příznivkyni řádu Tovaryšstva Ježíšova...

K velkým milovníkům historie a přátelům Bohuslava Balbína náležel také Jan Kořínek (1626–1680). Tento čáslavský rodák putoval mezi kolejiemi v Brně, Olomouci, Praze, Litoměřicích, Kutné Hoře, Jičíně a Českém Krumlově, vynikal jako kazatel a zpovědník a po tři léta (1660–1662) vyučoval na pražské filozofii. Při svém putování zemí českou a moravskou si nejvíce oblíbil jedno ze svých působišť, starodávné horní město Kutnou Horu,

„klenot království“ Mezi světci byl nejvíce oddán, jak alespoň dokládá jeho elogium, „*panenské mučedníci sv. Barboře, jejíž officium denně vykonával*“ Dějinám významného horního města věnoval dílo *Staré paměti Kutnohorské* (Praha 1675). Oslava kdysi věrně katolické Kutné Hory posloužila Kořínkovi k výzvě, aby současní obyvatelé na oplátku milovali řád Tovaryšstva Ježíšova, který se navzdory počátečním potížím pevně uchytil ve významném královském městě, jehož věhlasu „ublížilo“ jen působení husitů.

Husité opravdu v Kořínkových očích nedošli sebemenší milosti. Zejména pro tábory nalézá množství hanlivých synonym, která svědčí nejen o jeho negativním zaujetí vůči „*české země zákeřníků armádě*“, ale i o skvělých dispozicích pro práci s jazykem. Kořínkovy *Staré paměti Kutnohorské* jsou vynikající a zcela ojedinelou ukázkou barokní češtiny využívající i živé hovorové prvky, dílko svěží a bezesporu i zábavné. Kritikové jistě Kořínkovi vytknou, že jeho spis je „znešvařen“ mnohými germanismy, ovšem česká terminologie pro důlní podnikání je až mnohem pozdějšího data, a nadto ji ani současní horníci kladenští nebo ostravští nikdy nepřijali za svou.

Jako ukázka Kořínkova vypravěčství jistě poslouží úryvek o zatopení proslulého kutnohorského dolu Osel, k němuž se v pověstech váže říkanka, již zná i jezuitský spisovatel:

„*Dokud bude Osel rváti,
Hora bude v štěstí státi.*“

„*Nicméně ani po tak hrozně ráně o Osla se starati nepřestali. Nýbrž když naspěch jiné rady nebylo, při všech městských obyvatelích strážní nařídili, aby každý aspoň jednoho pacholka vyslal a ti aby po hašplích dělali a šmelířům fucovati pomáhali. To však všecko ničím bylo, poněvadž vody zhouští mužské ruky ze skal fejem šly a všechny prostřední grády zatápěly, takže vždy výš a výš se dmouce, dělníky nahoru hnaly, až i dokonale nahoru vyhnaly. Povídají staré paměti, že ten důl Osel od l. 1541 pomalu tonul, léta pak 1554 zcela utonul.*“

V druhé polovině 17. století nevydala česká provincie Societatis Iesu jen dobré historiky, ale mohla se honosit i vynikajícím básníkem, jenž snese porovnání se soudobými mystickými poety

italskými a španělskými. Byl jím muž jménem Bedřich (Fridrich) Bridel. Narodil se v roce 1619 ve Vysokém Mýtě v původně nekatolické rodině a své křestní jméno dostal po „zimním“ falckém králi. Do Tovaryšstva vstoupil v osmnácti letech, teologii studoval současně s Bohuslavem Balbínem. Krátce učil poetiku a rétoriku, v letech 1656–1660 byl prefektem klementinské tiskárny. Pracoval jako úspěšný kazatel a misionář zejména ve východních Čechách, už jako misionář nenásilný, nepotřebující „podpory“ vojska, a od roku 1656 začal vydávat své básnické skladby.

Už jeho první české dílo *Život svatého Ivana* (1656) nese nezměnitelné rysy, které pak provázejí i jeho další tvorbu, napětí člověka hledajícího a nalézajícího jistoty víry a tápajícího v nejistotách pozemského bytí. Člověka, jenž si je vědom vlastní nedokonalosti v protikladu k nezměrné kráse a dokonalosti Boží. Vrcholným zachycením těchto meditací je Bridelova báseň *Co Bůh? Člověk?* (1659). Vездеjší život je jen pouhé zdání, protože jedinou skutečnou existencí je pouze Bůh. Téma není nikterak novátorské, využil je například slavný španělský dramatik Pedro Calderón de la Barca v dramatu *Život je sen*, ale Bridelovo zpracování poskytuje příkladný vzor tehdejší vysoké češtiny, schopné vyjadřovat se ve vynalézavých a bohatých přirovnáních:

*„Ó Bože můj, ach, co jsem?
Zdali se mně jen něco zdá?
Že jsem, jsem-li? Neb co jsem?
Nevím, jsem-li, čili se zdá,
jsem, jsem než od samého
jsem, Bože, jsem než od tebe,
ne od sebe samého,
od tebe, jenž stvořil nebe.*

*Nic nejsem, ani stínu
stín, ani nějaká barva,
nic nejsem pro mou vinu,
ňáké zdání, ňáká larva.
Neb jestli mě tvářnosti
zbaví Bůh, tehdy znamení
ani stínu jakosti,
ani nebude myšlení. “*

Bridel svou básnickou tvorbou usiloval o totéž, co preferoval při své misionářské činnosti, kdy chtěl přiblížit podstatu víry co největšímu okruhu zájemců. Proto také skládal i texty písní do kancionálů, zhudebněné vesměs na cizí, často německé nápěvy, jež měly sloužit ke sborovému zpěvu věřících. Příkladem této produkce jsou především půvabné *Jesličky* (1658), vztahující se k radostné události Božího narození, která oslovovala a přinášela radost skutečně nejširším vrstvám:

*„Zdrávo buď, ó nemluvnátko,
Jezulátko,
všickni tvoji sluhové,*

*ó božské paňátko!
Jak malý, však Bůh veliký,*

*Jezulátko,
z matky, z života panenky,
nevinné děťátko.“*

Jesličky, oslava Božího narození, jsou půvabné a roztomilé. Užité zdrobněliny svou bezprostředností evokují příchod Božího syna srozumitelně pro každého. Bridel, náš barokní básník par excellence, se pokusil ve verších přiblížit čtenářům i katolický katechismus v rozměrné skladbě *Křesťanské učení veršemi vyložené*. Na rozdíl od *Jesliček* nebo „velebásně“ *Co Bůh? Člověk?* může Křesťanské učení působit nenápaditým, suchým, až přímočaře didaktickým dojmem. Ovšem jen na první pohled. Ačkoliv zde Bridel vycházel ze starých Kazatelských exempel, přece jen vtiskl svému poučování svébytný tvar, který nepostrádá skrytou dramatickostí. Na rozdíl od běžných katechismů, jež byly jen sledem otázek a odpovědí, dokázal Bridel i z tazatele učinit aktivního činitele, který napomáhá svými podněty poučujícímu (Alexandr Stich). A právě A. Stich nedávno velmi objevně ukázal, jaký význam může mít aplikování archaického jazykového stylu, jehož Bedřich Bridel užil ve svém Křesťanském učení a který odkazuje k veleslavínské a kralické češtině. „*Zdá se, že to, co my jsme zvyklí vnímat jako protiklad spisovnost-nespisovnost, hodnotili lidé před třemi sty lety jinak, totiž jako záležitost jazykového*



Bedřich (Fridrich) Bridel,
 rodák z Vysokého Mýta, rozmlouvá se sedláky,
 kresba J. J. Heinsche

slohu – věci základní, obecné, posvátné si zasloužily podle nich vyjadřování archaičtější, ‚vznešené‘, patinované, zatímco tam, kde se silněji uplatnil subjekt, cit, niternost, nastoupilo vyjadřování neuzavírající se před jazykovým živlem mluveným, aniž by to znamenalo, že se opouští rovina spisovná. “

Pater Bridel ve verších vyjádřil také své reflexe věnované jezuitským světcům, svatému Ignáci a Františku Xaverskému. V *Rozjímání svatého Ignacia* takto přibližuje čtenáři pojetí „lásky“ zakladatele svého řádu:

*„Ó láske! Láske! Dlouho-li
tak se mnou zahrává?
Až mne srdce bolí,
Šťastný, kdo nebe vyhrává!
Ó láske! Láske! Dlouho-li
na světě prodlívám?
Až mne mé vnitřnosti bolí,
Šťastný, kdo nebe vyhrává.*

Bridelovy básně byly také vyjádřením jeho ochoty k poslání, misii. Otec Bedřich byl odhodlán pomáhat svým bližním nejen slovem. Své odhodlání prokázal při ošetřování nemocných morem za velké epidemie roku 1680, kdy se sám touto zákeřnou chorobou nakazil a zemřel. Na jeho památku a stejným osudem stížených druhů z řad Tovaryšstva vybudovali v roce 1701 kutnohorští jezuité v Dušičkové kapli chrámu sv. Barbory pomníček morovým obětem.

Druhá polovina 17. věku byla v české provincii skutečně zlatým věkem jezuitského písemnictví. Nejen próza, poezie, ale i dramatická tvorba dosáhla tehdy vrcholu. Teoretickými základy divadla se sice zabýval podrobně už Bohuslav Balbín, ale nejznámějším dramatikem Tovaryšstva v českých zemích byl bezesporu Karel Kolčava (1656–1717). Podobně jako Bridel vystřídal mnohé řádové koleje (Praha, Brno, Olomouc, Klatovy, Březnice, Opava, Telč, Jičín, Znojmo, Kutná Hora), vyučoval jen na filosofii v Praze a Olomouci, jinak býval studijním prefektem, zpovědníkem, konzultorem a katechetou.

Kolčava se stal nejen tvůrcem vyspělého teoretického schématu jezuitských dramat, ale i aktivním divadelním spisovatelem.

Náměty čerpal z obecné i české historie, nezanedbával ani stále živé antické podněty a proslavil se deklamační tragédií o Janu Nepomuckém. Na jeho tvorbě je patrné, jak silně bylo jezuitské drama spojeno se školní výukou. Kolčavova „melodramata“ jsou charakteristická formálně dokonalými, mnohamluvnými dialogy, které svědčí o autorově hlubokém vzdělání a které poskytují poučení hercům-žákům i divákům. Ovšem právě kvůli didaktické rozvleklosti postrádají hry pravý dramatický náboj. Stejným neduhem ale trpěla také „školská“ dramata Jana Amose Komenského.

Ve výčtu jezuitských spisovatelů by bylo možné ještě dlouho pokračovat, ale zvolila jsem jen ty skutečně nejvýznamnější představitele. Název kapitoly však slibuje nejen učitele, básníky, spisovatele, ale i ty „ostatní“ Ty, kteří se z paměti dějin už zcela vytrácejí. Uvedu tedy alespoň některé zástupce různorodých profesí, jejichž osudy jistě další badatelé ožíví v dílčích studiích. Řád Tovaryšstva Ježíšova proslul bohatou stavební činností, k níž zval známé umělce, ať už to byla dynastie Luraghů, či rodina Dientzenhoferů. I na výzdobě interiérů se podíleli přední barokní malíři a sochaři, Karel Škréta, Jan Jiří Heinsch, Platzerové a mnozí další.

Ale Tovaryšstvo mělo i své vlastní řádové výtvarné umělce, kteří nedosahovali kněžských hodností a po celý život zůstávali bratry laiky. Jedním z neplodnějších byl Ignác Raab. Začínal malovat u jezuitů nejprve na zakázku, později, ve svých bezmála třiceti letech (1744), do řádu vstoupil. Vytvořil množství obrazů a fresek pro kostely a jezuitské domy v Čechách i na Moravě, mimo jiné pro malostranský chrám sv. Mikuláše, sv. Barbory v Kutné Hoře, rezidenci v Tuchoměřicích, ale práci mu zadávali také objednatelé z jiných církevních kruhů.

Jezuité nevynikali jen ve vědách a umění. Připomene-li si množství řádových domů existujících před rokem 1773 a vezme-li v úvahu, jak rozsáhlé pozemky k nim patřily, je zřejmé, že jezuité museli být i dobrými hospodářskými správci. Zaměstnávali, pravda, v těchto funkcích i světské osoby, ale vrchní dohled a rozhodování ve věcech ekonomických si ponechávali. Velmi schopným ekonomem byl především otec Kryštof Fischer, regent panství svatoklimentské koleje, autor teoretické příručky o vhodném hospodaření na nevolnických statcích (*Oeconomia suburbana*, I 1679, II 1683). Hleděl na to, aby poddaným vládl s co největším respektem k jejich potřebám. Tento přístup se mu vyplatil

zejména v době rozsáhlého nevolnického povstání v roce 1680. Prosazoval názor, že sedlákům je třeba upravit jejich povinnosti tak, aby mohli úspěšně pracovat jak na panském, tak na svém vlastním majetku.

Vzbouřenci sami pochopili, že to s nimi otec Fischer myslí dobře, a tak se za povstání mohl mezi nimi pohybovat zcela svobodně. Rebelové na Litoměřicku, kde ležely také statky klementinské koleje, byli ochotni přistoupit k obnovení robotních povinností, pokud je k tomu vyzve (a za jejich práva se zaručí) právě otec Fischer. Více pochopení nacházel však Kryštof Fischer právě mezi sedláky, zatímco jeho řádoví druzi, zejména jistý pater Tolesius, si na něj stěžovali a žádali, aby se z ohnisek povstání vzdálil a nezamezoval tak průchod „spravedlnosti“

A na sám konec kapitoly ještě zpět k duchovním záležitostem. Jezuité mívali ve svém středu řadu schopných hudebníků. Vždyť bez hudby a zpěvu si nelze katolické bohoslužby ani představit. Jezuitští muzikanti bývali znamenitými reprodukčními umělci, k lásce k hudbě a muzicírování vedli i své žáky. Z autentických zpráv víme, že v jezuitských kostelích býval stálý varhaník, většinou bratr-laik, zatímco ve sboru a orchestru účinkovali studenti. Hudbu při mších i slavnostech měl na starosti ředitel kůru (regens chori), který si případně vybíral další pomocníky. Úroveň hudebních produkcí Tovaryšstva rozhodně nebyla pominutelná. Pro ilustraci může posloužit sdělení, že v roce 1723 provedli klementinští jezuité se svými studenty při příležitosti české korunovace Karla VI. náročné hudební melodrama Jana Dismase Zelenky *Sub olea pacis et palma virtutis* (Pod olivou míru a palmou statečnosti).

Odchovancem pražské jezuitské filozofické fakulty byl Šimon Brix (1693–1735), pozdější ředitel kůru u Panny Marie před Týnem, mimo jiné autor příležitostných skladeb, které se každoročně provozovaly na Vltavě za účasti studentů pražských škol. Tyto oblíbené „lodní hudby“ („musicae navalis“) se pravidelně odbývaly v režii představených dnes už neexistujícího kláštera cyriaků u kostela sv. Kříže většího na Starém Městě pražském. I k těmto produkcím jezuité své žáky pečlivě připravovali.

XI.

Život všední a život sváteční v jezuitských domech

Motto:

„Pobyl si v koleji hrálovéhradecké
a vyhlídky, pokud jaké zbyly,
rozplývaly se dál při dennodenním
opakování latinské gramatiky a citátů
z Horatia s usínajícími gymnasisty, které
při dobrém dalším běhu žití čekala
filosofie u svatého Klimenta a brněnský
noviciát a Collegium maximum a špitály a misie
a počítání výnosů a opakování latinské
gramatiky...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, s. 9

Ano, běžné všední dny v řádových domech Tovaryšstva nepřinášely příliš vzruchu, plynuly v poklidu, pokud se o dramatické situace nepostaraly vnější podněty v rušných časech politických kontroverzí. Otcové i laičtí bratři museli plnit vytčené úkoly tak, jak jim to nařizovaly instrukce a pokyny vydávané pro výkon jejich úřadů a funkcí. Život v komunitě se podřizoval pevným pravidlům, jež zavazovala všechny členy k přísné osobní disciplíně a pečlivému plnění vytčených povinností.

Přesto ne vždy se jezuité dokázali vyvarovat vnitřních rozbrojů a rozmíšek, které čas od času propukají v každém uzavřeném společenství. Spory mezi příslušníky komunity ovšem nesměly nikdy překročit únosnou míru. Vzájemná nevraživost by rozhodně nepřispívala k pozitivnímu obrazu řádu navenek a uškodila by i interním vztahům. Proto se o každé rozepři dříve či později dozvěděl příslušný představený, ihned k sobě provinilce povolal

a vyzval je k urovnání hádek, popřípadě některého ze vzpurných kolegů přeložil do jiného řádového domu. Vždyť jednou z hlavních zásad Tovaryšstva Ježíšova byla „jednota srdcí a myslí“ Velkým taktem při usmiřování znesvářených vynikal prý otec Jan Kořínek, jak po jeho smrti zdůrazňuje autor elogia: „*Při usmiřování sporných stran byl velmi obratný, ať už mezi Našimi, nebo lidmi mimo řád.*“ (Přeložil Martin Svatoš.)

Jezuitští kněží museli denně naplňovat poslání svého kněžského úřadu, sloužit mše, kázat a zpovídat, udělovat svátosti manželství i posledního pomazání. Kázali a zpovídali nejen ve vlastních chrámech, ale působili i v jiných kostelích. Tak například pražští klementinští otcové tradičně bývali zpovědníky řádu ursulinek. Přední členové Tovaryšstva trávili hodně času i ve službách mocných tohoto světa jako zpovědníci a duchovní rádci i schopní a oceňovaní diplomaté. Tehdy opouštěli mateřské koleje a odebírali se i do daleké ciziny, kde nalézali dočasný azyl v jiných řádových domech.

Členové Tovaryšstva, které kladlo důraz na osobní zbožnost a neaplikovalo společné chórové modlitby, se nemuseli pravidelně shromažďovat při všeobecně závazných bohoslužbách. Povinně absolvovali každý rok osmidenní duchovní exercicie, dvakrát za život pak třicetidenní, a i tato cvičení se odbyvala individuálně.

V jezuitských kolejích, rezidencích i misiích, stejně jako v profesních domech bydleli příslušníci Tovaryšstva v oddělených celách zařízených vcelku skromně, bez většího komfortu. Neokázalé příbytky však nesměly přispívat k narušení fyzického zdraví, bývaly vytápěny a vybaveny vším potřebným k normálnímu životu. O zdraví příslušníků řádu se starali jezuitští lékárníci, v každé větší koleji fungovala slušně zajištěná apotéka. Societas Iesu sice nevychovala vlastní lékaře, ale bývalo zvykem, že znamenití světští medikové působili ve funkci domácích řádových lékařů. Tak do pražských jezuitských domů pravidelně, i v případě naléhavé potřeby docházeli profesori medicínské fakulty Karlo-Ferdinandovy univerzity. A to rozhodně ne žádní začátečníci, ale většinou tzv. primariové, tedy služebně nejstarší a nejvíce vyhlášení odborníci. Ať už to byl Jan Marcus Marci z Kronlandu, nebo později Mikuláš Franchimont z Franckenfeldu, či Jan František Löw z Erlsfeldu.

Také o hygienu bývalo dobře postaráno. Při stavbě rozlehlých

areálů řádových domů jezuité nezapomínali ani na vodovod a kanalizaci. V pražském Klementinu byla tato zařízení instalována už na sklonku 16. století, dokonce jako první v hlavním městě Českého království. Vodárenská věž, postavená na nedalekém vltavském břehu, zásobovala kolej tehdy ještě čistou a nezávadnou vodou. S velkou nelibostí zaznamenal řádový kronikář její poničení při švédském ostřelování Starého Města v roce 1648.

Výhodná poloha Klementina umožňovala bezproblémový odběr vody, jinde se jezuité museli dohodnout s městskými radami o napojení na systém kašen a studní. Tak jako se stalo v roce 1682 v Litoměřicích: „*Jakož jest po všechny ty léta velebná kolej zdejší netoliko s magistrátem, ale s celým tímto královským městem v dobrém, srozumitedlném sousedství zůstávala, aniž kdy, co by takového zrušiti mohlo, příčiny nejmenší nepodala, tak že z obzvláštního nad tím zalíbení magistrát na místě celého královského města tohoto vinšuje sobě všemožně dotčené koleji sloužiti, a že nyní právě k tomu prostředek, dostavše zase starodávni pramenitou vodu do města, které opáčená kolej nedostatkem trpí, k grafiticiování se poskytl, takový vody díl, kterej by mimo potřebu města zbejval, od brány Michalské po dubině cestou svobodnou a skrze zdi městské až na místo velebné koleje vésti povoluje...*“ Úmluva byla uzavřena a platila, přestože dříve, především před polovinou 17. věku, zdejší kolej s místním obyvatelstvem „*nezůstávala v dobrém, srozumitedlném sousedství*“

Významnou úlohu ve vnitrořádovém životě hrálo společné stolování. Větší koleje mívaly většinou dvě jídelny, refektáře, zimní a letní. Zimní byl většinou menší, aby se dal snadněji a úsporněji vytápět. Obědy a večere nesloužily jen k občerstvování těla, ale i k hlasitému veřejnému předčítání, nad nímž bděl „*corrector lectoris mensae*“ Četly se dopisy generála a provinciálů, zajímavé listy misionářů i díla filozofická a teologická.

Co se týče jídelníčku, jezuitská strava nebyla rozhodně nijak přehnaně asketická. Obědy i večere čítaly několik chodů, podáváno bylo několik druhů masa, pochopitelně s výjimkou postních dní, kdy se jedly ryby, a to i takové, které jsou už pro našince drahou lahůdkou. Lososy tehdy opovrhovali i ti nejchudší. K zapíjení nesloužila jen kvalitní voda, ale i pivo (hlavně z vlastních pivovarů) a víno, domácí mělnické a moravské i uherské. Není třeba zdůrazňovat, že nápoje sloužily k zapití, ne však k opití.

Vznešenější tabule připravovali kuchaři, laičtí bratři, pokud jezuitští představení hostili nějakou vzácnou návštěvu, a to se stávalo poměrně často. Řádové domy navštěvovali přední zemští úředníci, arcibiskupové a preláti, mecenáši a příznivci i zahraniční návštěvníci. Hostiny byly v té době nedílnou součástí všech slavností, jak světských, tak duchovních. A jejich účastníci dokázali často spořádat množství pokrmů pro nás už těžko představitelné.

Jezuitští hodnostáři nesměli na své dobrodince nikdy zapomenout. Museli sloužit podle znění fundací zádušní mše za spásu duší jejich zemřelých předků a příbuzných a náležitou úctu a pozornost museli věnovat i živým. V domácích kalendářiích si pečlivě zaznamenávali významná data a výročí mecenášů, aby jim včas zaslali patřičné gratulace. Stejně tak jim blahopřáli i k významným církevním svátkům. Většinou nešlo o jednostrannou, jen utilitárně vstřícně zaměřenou korespondenci. Mecenáši se sami doptávali na dění v kolejích, případně byli dychtívi informací o postupu svých synů na studiích. Často se výměna listů měnila ve skutečně přátelské dopisování. Takto si například psali bratři Tannerové s hrabaty ze Šternberka.

K obvyklým povinnostem jezuitských kněží patřila návštěva špitálů i chudobinců a poskytování pomoci, nejen duchovní, při hroživých epidemiích. Tak jako tomu bylo v roce 1680, kdy v Kutné Hoře zemřel otec Bridel a jeho druzi, ale své oběti si mezi členy řádu vyžádal mor i jinde. Z pražského Klementina vyšlo čtyřia dvacet dobrovolníků (tehdy neplatily příkazy, jen dobrá vůle), zpět se vrátil jenom jediný. „*P. Šimon Spanberger z Tovaryšstva Ježíšova, doktor posvátné teologie a profesor pražské university, rád a dobrovolně obětoval svůj život z lásky k Bohu a vlasti pro spásu a život občanů 7. června 1680. To budiž dokladem, trvalejším než kov, který hlásá, že Tovaryšstvu nechybělo mužů, kteří vyměnili přední katedry za hrob lazaretu.*“ (Přeložil Josef Koláček.)

Samozřejmě, že při péči o oběti epidemií, nejen morových, ale i černých neštovic nebo cholery, se angažovali a životy ztráceli i zástupci jiných řádů. Ovšem jezuité uměli své ztráty vždy patřičně zdůraznit. A nejen oni sami. Profesor lékařské fakulty pražské univerzity Jan František Löw z Erlsfeldu podrobně vypočítává ve svém deníku jezuitu zemřelého za další velké morové epidemie

v roce 1713. Nepochybně k nim měl vřelý vztah, někteří byli jeho kolegy z akademických kateder. A snad měl jeho obdiv k obětavým kněžím i jinou motivaci. Možná se rozvzpomněl, jak on sám, ještě jako mladistvý profesor, uprchl v roce 1680 před nákazou k císařskému dvoru do Lince. Často i svěským kněžím přikazovali jejich nadřízení děkani, aby se vyvarovali ošetřování nakažených a neohrožovali svým samaritánstvím chod farností.

* * *

Mezi životem všedním a svátečním nebyl v barokním období ostrý předěl. Každodenní starání a usilování postupovaly slavnosti, které nebyly jen vybočením z všednosti, ale integrální součástí života. „Nízké“ a „vysoké“ bylo bezprostředně propojeno, stejně jako protiklady světa lidského a světa Božího. Okázalost, zdobnost byly zároveň formou i obsahem.

Příležitostí k oslavám a slavnostem bývalo i v jezuitských domech více než dost. Každoročně se opakující festivity spjaté s církevním rokem – Velikonoce, Boží tělo, Vánoce ad. pravidelně vzněcovaly fantazii přizvaných umělců i vlastních organizátorů, aby ve výzdobě chrámů a veřejných prostranství i inscenování procesí a průvodů předstihli své předchůdce. Velké pozornosti se těšilo uctívání řádových světců, především sv. Ignáce a sv. Františka Xaverského, ale i zemských svatých, mezi nimiž měl prvorádou roli kult sv. Václava. Vedle toho až do tereziánsko-josefínských redukčních reforem existovalo téměř nepřeborné množství jiných svátků a památných dní. A pak přicházely v úvahu ještě příležitostné slavnosti celonárodního významu, účast na korunovačních průvodech českých králů a královen, intronizaci arcibiskupů a biskupů, slavnostech univerzitních, městských a cechovních, i slavné chvíle spojené s činností zbožných bratrstev.

Víme již, že jezuité se pořádáním slavností představili Praze zanedlouho po svém příchodu do Čech v roce 1556. Zatímco velikonoční průvody flagelantů-sebemrškačů lidé přijímali s nedůvěrou a jezuité je ve větší míře pořádali až později, zejména v těžkých chvílích, kdy „na odiv“ vystavovaná kajícnost měla zajistit přímluvu světců u Božího trůnu za odvrácení nebezpečí, oslavy svátků Božího těla se tradičně těšily velkému zájmu přihlížejících. První konkrétní zmínka o průvodu Božího těla pořádaném Tovaryšstvem (svátek byl ustanoven papežem Urbanem IV

v roce 1264) nalezneme ve staroměstském jezuitském diáři k roku 1564. Tehdy byly přednášeny vzletné básně v řeči české i latinské a žáci škol předvedli dialog o sv. Vojtěchu.

O tři léta později (roku 1567), kdy svátek Božího těla, jenž se světí ve čtvrtek po sv. Trojici, tj. osmé neděli po Velikonocích, připadl na 29. května. Při hezkém počasí zaznamenává diář hojnou účast lidu. Téměř padesát mladších studentů, oblečených jako andělé v bílých rízách s křídélky, vyšlo z kostela se zvonky a zapálenými svícemi v rukou, za nimi nesl kněz Nejsvětější svátost. U vnějšího oltáře se zpívalo Ave Verum Corpus, nechyběly latinské dialogy a básně. Ještě před návratem do kostela zazněl slavnostní hymnus Te Deum laudamus. Pán z Lobkovic se měl tehdy pochvalně zmínit, že jezuité takto vhodně vábí další žáky do svých škol.

Z roku 1572 se dochoval podrobný popis průvodu Božího těla se zastavením u čtyř oltářů obrácených do čtyř světových stran z pera novicmistra Jana Pavla Campana (ne, nebyl příbuzný s utrakvistickým mistrem z Vodňan). Je zajímavý tím, že zachycuje základní podobu procesí při svátku Božího těla, jež se v podstatě udržela až do dnešních časů. V roce 1575 vedl průvod sám papežský nuncius. Spolu s jinými diváky mohl zhlédnout důvtipný dialog o Abrahámovi a Izákovi a veřejný křest židovského konvertity.

Později předváděli jezuité u příležitosti slavností Božího těla nejen dialogy, ale i dramata koncipovaná ad hoc. V roce 1670 a 1684 se v Klementinu provozovala latinská hra o královně Ester a králi Ahasverovi s podtitulem „Církev opět získávající pro smrtelníky Boha“ na poschodovém (etážovém) jevišti. Vyznění hry směřovalo k jednomu ze základních bodů potridentské zbožnosti, úctě k eucharistii, „eucharistickou hostinou získávají smrtelníci opět milost Boží“

O Velikonocích se stavěly v jezuitských chrámech Boží hroby, na jejichž výzdobě se podíleli i mnozí slavní umělci, jako Václav Vavřinec Rainer, Kilián Ignác Dientzenhofer, František Xaver Palko, Ignác Raab či Antonín Maulbertsch. Kolem hrobu stála čestná stráž dvanácti žáků oblečených za anděly, kteří drželi v rukou nástroje Kristova umučení (kopí, dűtky, trnovou korunu).

Na Vánoce se rozšířil zvyk instalování umělých jeskyní s výjevem Božího narození – jesliček. I je zpočátku obklopovali živí

herci, které později nahradily umělé figuríny podle italského a španělského vzoru. Tato statická „divadla“ nebyla neměnná, obměňovala se a rozšiřovala připojováním figur až do příchodu Tří králů. V kostelích se tyto scény uchovávaly až do Hromnic (2. února). Rozmilá jesličková nálada (první jesle měl vybudovat už sv. František z Assisi) našla skutečně odezvu v nejširších vrstvách a stavění Betlémů – jesliček opustilo sakrální půdu a ujalo se i v mnoha domácnostech. Ostatně živost této tradice potvrzuje i fakt, že nebyla vážně narušena ani různými antiklerikálními systémy, komunistický nevyjímaje.

Církevní festivity v českých zemích do jisté míry suplovaly absenci dvora s jeho skvostnými slavnostmi. S odleskem této světské a zároveň i sakrální slávy se mohli Pražané setkávat jen při korunovacích habsburských panovníků a jejich manželek nebo při sporadických „zájezdech“ vídeňského dvora do zemí Koruny české. V roce 1627, kdy došlo nejen k vyhlášení Obnoveného zřízení zemského, proklamujícího jako jediné platné katolické náboženství, ale i k české korunovaci syna Ferdinanda II. (Ferdinanda III.) a jeho manželky Eleonory, vytvořil italský jezuita Soliman pro tuto příležitost drama o císaři Konstantinovi. Zopakoval tehdy námět, jenž byl užit už v roce 1617, kdy se sám Ferdinand II. stal českým králem, byť později zneváženým a zpochybněným. Solimanova klementinská inscenace z léta 1627 kladla důraz na Konstantinovo rozhodnutí svěřit část moci svým synům, a je tedy zřejmou historickou aktualizací soudobého politického stavu.

Nastoupení Ferdinanda III. na trůn v roce 1637 oslavili jezuité v Klementinu výpravnou hrou *Justitia et pietate* (Spravedlnost a zbožnost), kterou přední znalec barokního divadla Jan Port připsal otci Kryštofu Fischerovi. Na otáčecím jevišti (barokní divadelní produkce běžně provázely důmyslné technické vymoženosti) kroužilo kolem Slunce-vladaře dvanáct urozených mládenců, znázorňujících měsíce roku.

O uctívání nadějného, leč nedlouho vládnoucího císaře Josefa I. v kruzích českého Tovaryšstva máme nejvíce zpráv z Olomouce a Brna. Výstavné slavobrány a čestné stánky oživené účastí herců na terasách a výstupcích příležitostné architektury se stávaly v Brně v roce 1699 (*Porta Joseph*) jako výraz radosti nad mírem mezi Francií a Habsburky v Rijswijku (1697), nad vítěz-

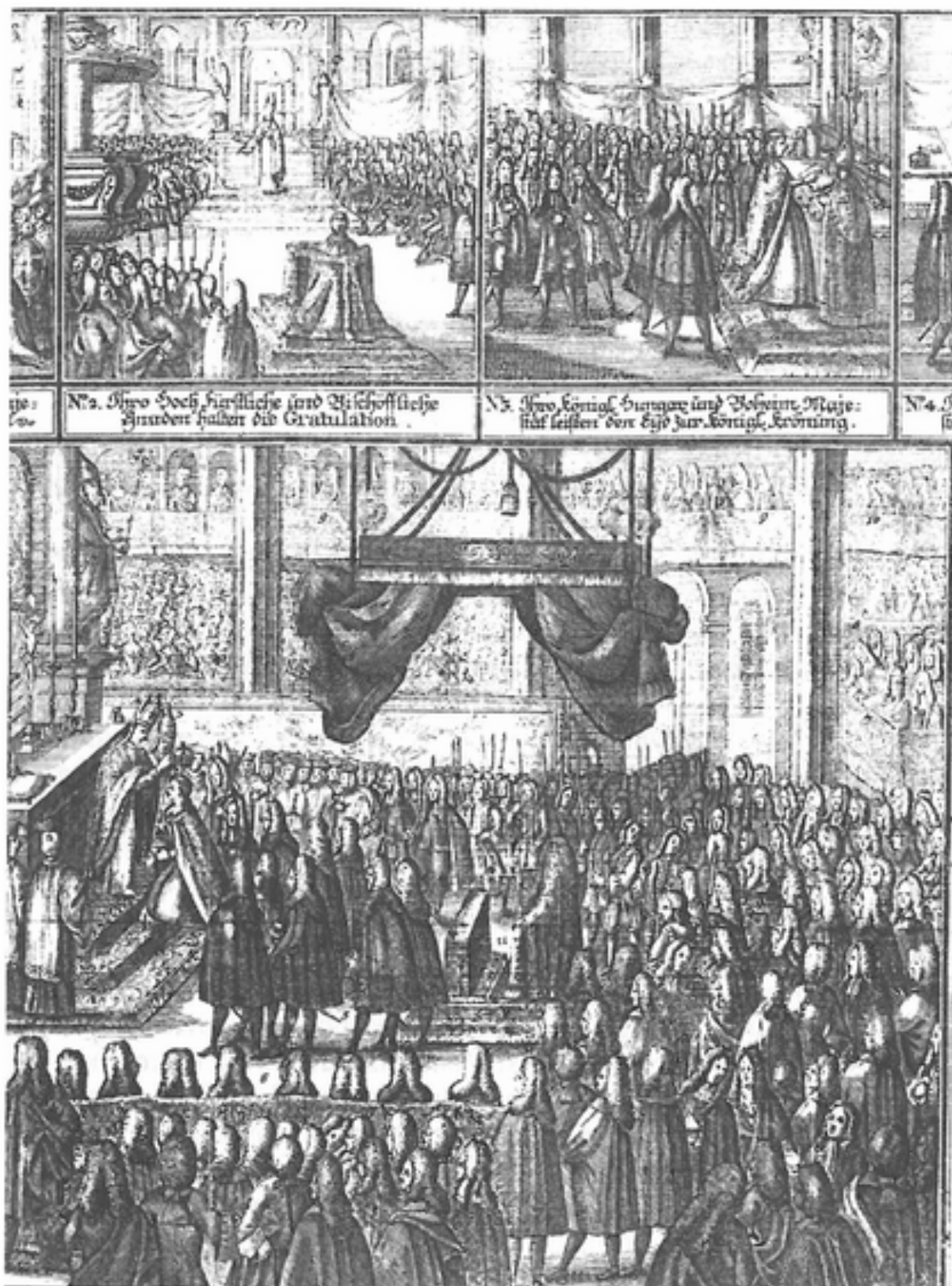
stvími habsburského soustátí v tureckých válkách i k poctě zasnoubení prince Josefa s Vilemínou Amálií Hannoverskou.

O skvostné opeře *Sub olea pacis et palma virtutis*, provozované na podzim roku 1723 při korunovaci Karla VI. a jeho choti Alžběty Kristiny, jsem se už zmínila. Nepříliš hodnotný text jezuitů Matouše Zilla, líčící sv. Václava jako věrného služebníka říšského císaře Otty, od něhož přijímá „korunu“ a zavazuje sebe i svůj národ k věčné podřízenosti a ochraně císařově, pozdvihuje hudba Jana Dismase Zelenky. Muzikanta a skladatele pocházejícího z Louňovic pod Bláníkem, jenž prožil téměř celý život ve službách saského kurfiřta v Drážďanech, ale zároveň se hlásil ke své původní vlasti, což prokázal také v tomto rozsáhlém opusu, kde se prolíná tradiční italská koloratura s českou lidovou melodikou.

Naposledy se jezuité podíleli na korunovační slavnosti Marie Terezie v roce 1743, po porážce vzdorokrále Karla Alberta Bavorského, když francouzsko-bavorsko-saské armády odtáhly ze země. Tovaryšstvo tehdy přirovnalo svou královnu k biblické Juditě, jejíž „pevná důvěra v Boha znamená nejvyšší ochranu království.“ Jezuité se účastnili holdování panovníci nejen ve jménu svého řádu, ale i jako představitelé Karlo-Ferdinandovy univerzity, která se ocitla v poněkud nenáležitém podezření z příchylnosti k nepravému králi Karlu Albertovi. A tak na sklonku dubna 1743, kdy Marie Terezie přibyla do hlavního města Českého království, „...u nárožního domu před Tejnským kostelem čtyry facultates zdejší Carolo-Ferdinandské universitatis nejpoddanější službu učinili a při hlasu polních trub a vlaských bubnů Její Královské Milosti, která tam nejmilostivěji zastaviti se ráčila, jménem čtyř facultatum děkan theologiae (jezuita Josef Gihl) s veřejnou orací nejpoddaněji přivítal, na kterou nejvyšší Královská Milost v latinské řeči odpověděla a hlavu nakloniti nejmilostivěji ráčila.“

Vhodnou příležitostí k účasti na veřejných slavnostech bývaly také intronizace arcibiskupů. Intronizační průvody biskupů napodobující korunovační vjezdy králů a císařů se ujaly v novověkých Čechách od doby působení Matouše Sobka z Bílenberka, kdy byl roku 1665 jako „prvobiskup“ uváděn na stolec v Hradci Králové. Slavný ingressus, tentokrát vstup na svatovojtěžský stolec, zopakoval posléze i v Praze.

Podrobný zápis o nastoupení nového arcibiskupa pochází z roku 1676, kdy se českým metropolitou stal Jan Bedřich z Valdštejna.



Korunovace Marie Terezie, soudobá rytina

Dne 13. března dorazil Valdštejn do Kunratic, kde spolu s četným příbuzenstvem přenocoval. O den později se vydal směrem k Vyšehradu, na Pankráci ho uvítal nejvyšší purkrabí spolu s nejvyšším hofmistrem, komorníkem a písařem i symbolický oddíl ozbrojených pražských měšťanů. Při průjezdu pražskými městy pozdravovali nového arcibiskupa řeholníci, kteří sídlili na trase jeho cesty. Pod Vyšehradem ho pozdravili servité z kláštera Panny Marie na Slupi, u Emauz, kde byli tehdy usazeni černí benediktini montserratští, jej přivítal hlahol trubek. Na nepříliš vzdáleném Dobytčím trhu (nynějším Karlově náměstí) jej očekávala při starodávnné kapli Božího těla, náležející k pražské univerzitě, delegace dvaceti osmi členů Tovaryšstva Ježíšova.

Poté předstupovali před arcibiskupovy zaky zástupci novoměstské rady, kláštera hybernů a novoměstských kapucínů od Sv. Josefa. Na další cestě se připojili k holdování také minorité od Sv. Jakuba a na Staroměstském rynku přehlédli Jan Bedřich čestnou setninu pražské vojenské posádky. Tady stála staroměstská rada i rektor a děkani pražské almae matris Carolo-Ferdinandae Pragensis, za teologii tu účinkoval Jan Tanner a právě úřadující děkan filozofie pater Longinus John. Po defilé měšťanské gardy na Malém rynku, servitů od Sv. Michala a karmelitánů od Sv. Havla i dominikánů od Sv. Jiljí dospěl průvod k patě Kameného mostu, kde se před novým arcibiskupem sklonili svatoklimentští jezuité spolu se svými žáky, jež následovali také františkáni ze sousedního kláštera. Otcové Tovaryšstva nechyběli ani v neděli 15. března při Valdštejnově uvedení do svatovítské katedrály.

Zcela svébytnou a nepominutelnou součástí každodenního i slavnostního života jezuitského řádu bylo organizování zbožných bratrstev – kongregací. Tato společenství sloužila k prohlubování víry, jejich členové – studenti nižších i vyšších škol, měšťané i šlechtici, ne náhodně, leč velmi obezřetně vybíraní, se měli sdružovat, aby v duchovních cvičeních prokazovali svou stálou a hlubokou oddanost katolické církvi. Názvy kongregací se odvolávaly nejčastěji k úctě k Panně Marii. Na venkově vznikala společenství k počtě patrona sedláků sv. Isidora, světce jinak u nás nepříliš oblíbeného. Členové Tovaryšstva dbali o duchovní vývoj venkovského obyvatelstva, ale nebránili se tomu, aby sedláci hráli v jezuitských dramatických produkcích úlohu směšné složky. Uvádění komických selských „troupů“ na scénu doporučuje, vě-

ren tradicím vžitým ze středověku, i Bohuslav Balbín. Náplní činnosti zbožných kongregací byly společné modlitby i četné dobročinné akce, bratrstva se starala o zbožné odkazy vázané na jednotlivé oltáře, nezřídka zřizované příslušnými společenstvími.

Bratrstva pod patronací otců jezuitů pořádala slavnosti hlavně o mariánských svátcích, z nichž největšího významu nabyl v době pobělohorské svátek Nanebevzetí Panny Marie a Neposkvrněného početí, jemuž byla zasvěcena dokonce první mariánská kongregace v českých zemích, zrozená na přelomu let 1574 a 1575 v pražském Klementinu. Podle svých stanov se musely zbožné družiny podílet na kajících průvodech, jejichž účastníci se, nejčastěji o Velikonocích, veřejně bičovali a nosili na ramenou kříže jako výraz pokory a odhodlání k následování Pána Ježíše. Nebylo neobvyklé, když se členové mariánských kongregací (tzv. sodálové), i ti nejurozenější, stávali při významných svátcích aktéry dramatických představení, nebo alespoň finančně zajišťovali nákladnou výzdobu, například mobilní konstrukce se sochami a alegorickými výjevy. I zde se otvíral prostor pro mecenášství movitějších vrstev obyvatelstva.

Tovaryšstvo Ježíšovo se v českých zemích podílelo i na organizaci několika velmi významných festivit, které ač spjatý s bezprostředním místem svého konání, měly v pojetí katolické církve dosah vskutku celonárodní. Jako první v časovém sledu musíme uvést dlouhotrvající slavnosti u příležitosti přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku do Prahy v letech 1627–1628. Hrob světce, zakladatele i u nás váženého a ctěného řádu premonstrátů, se za třicetileté války ocitl v protestantských rukou. Myšlenka přemístění ostatků katolického svatého do věrně katolické oblasti získala všeobecnou podporu a nezpěchoval se jí ani saský kurfiřt.

Za místo trvalého uložení ostatků sv. Norberta byla záměrně zvolena Praha, konkrétně starobylé premonstrátské sídlo na hoře Sion na Strahově. Praha a Čechy katolické, respektive právě ke katolictví donucované, ale prozíravě předurčené jako budoucí pevné středisko římské víry, kde kosti svatého, původního hříšníka, na pravou cestu obráceného až úderem blesku, nebudou napříště ohroženy.

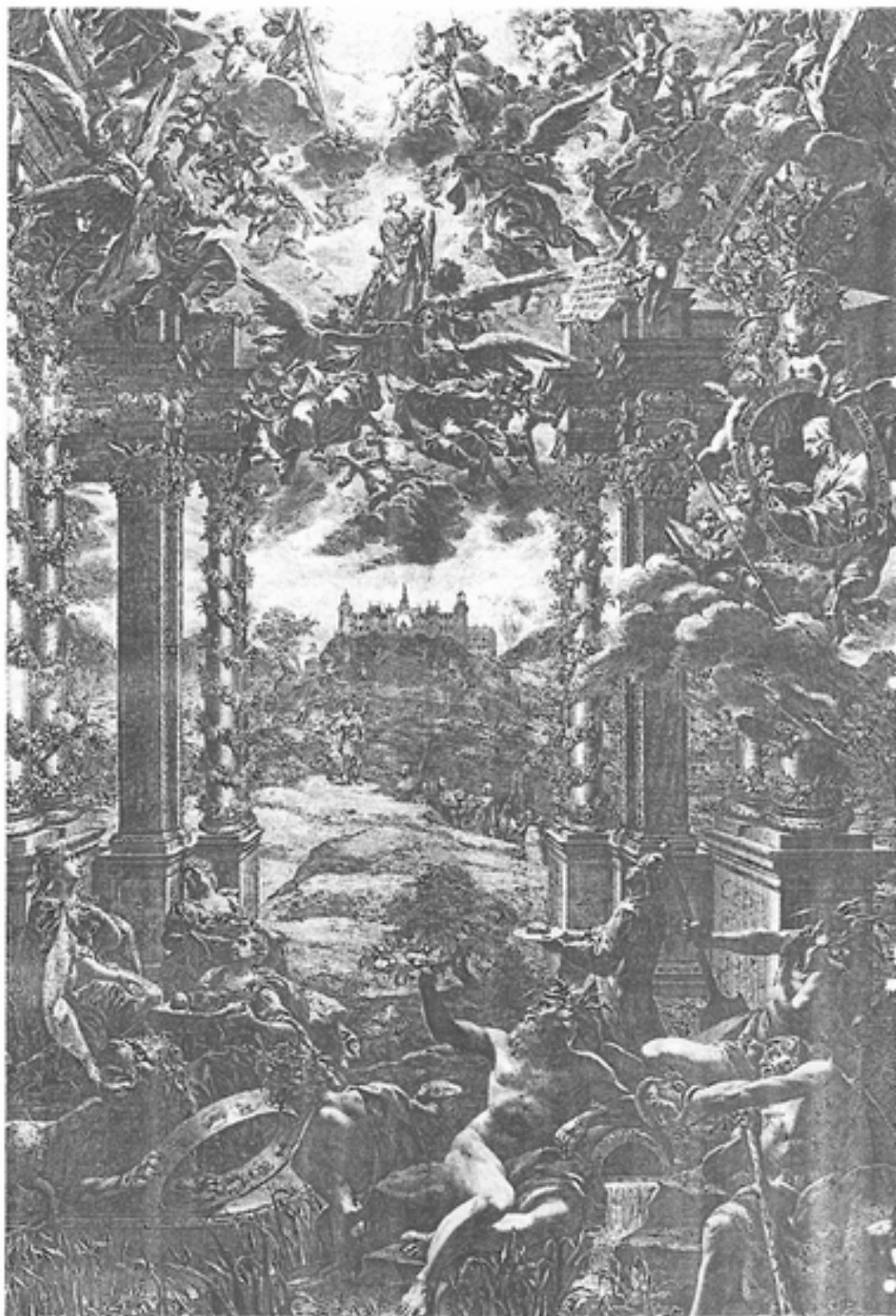
Jestliže už svátky sv. Ignáce a sv. Františka Xaverského v roce 1622 vynikaly pompou a nádherou, přenesení ostatků světce, který měl být vřazen i do panteonu českých svatých, předčilo doza-

jista všechna očekávání. Hlavní režie náležela, jak jinak, strahovským premonstrátům, ale k oslavám se připojili i jezuité. V tomto případě dokázali odhlédnout od sporů s premonstrátským řádem, přívržencem tehdejšího odpůrce Tovaryšstva Ježíšova, arcibiskupa a kardinála Arnošta Vojtěcha Harracha.

Při přenesení ostatků sv. Norberta uspořádali jezuité, kteří nového zemského světce přivítali s láskou, lodní regatu, vodní vltavské divadlo, které mělo výchozí stanoviště v jezuitské zahradě, rozkládající se v místech nynější budovy předsednictva vlády (Strakovy akademie). Aktéry byli hlavně jezuitští studenti. Ti pod vedením a dohledem svých učitelů vystrojili lodici mateřského přístavu Magdeburku, jejímž kormidelníkem byla stříbrně oděná Láska, lodivodem Opatrnost a plachtoví ovládala Zbožnost. Posádce lodi velela Statečnost a pokyny udílela Spravedlnost, kterou v „námořnickém sboru“ doplňovaly ještě další křesťanské ctnosti. Za hlaholu trub vypluly od protilehlého kláštera křižovníků lodice zastupující města, v nichž Norbert působil, aby mateřské lodi odevzdaly své znaky na znamení poslušnosti a podřízenosti.

Lodní slavnosti dominovaly i představení jezuitských studentů při oslavách návratu zázračného mariánského obrazu, Paladia země české, do Staré Boleslavi v roce 1638. Uctíváný obraz Panny Marie byl v roce 1631 odcizen saskými vojsky a o sedm let později vrácen na původní místo. Při těchto slavnostech vyjížděli vpozdvečer jezuitští studenti na loďkách s lampiony a pochodněmi, aby přivítali zázračný obraz u mostu mezi Starou Boleslaví a Brandýsem nad Labem. Alegorické výjevy symbolizovaly podřízenost světa Královně nebes. Jeden ze studentů, převlečený za mořského boha Neptuna, vládl jiným pohanským bohům, které nakonec přemůže Boží láska a moc Panny Marie. Před vstupem do Staré Boleslavi stála umná slavobrána, u níž studenti zpívali mariánské hymny.

Jezuité nebyli v první polovině 17. století jen správci kostela u Paladia země české ve Staré Boleslavi, ale i v jiném váženém poutním místě, na Svaté Hoře u Příbrami, kde od roku 1647 existovala jezuitská rezidence podřízená koleji v Březnici, nebo v moravských Tuřanech (rezidence brněnské koleje zde zakotvila od roku 1666). Každoroční hojně navštěvované poutě k posvátným obrazům právem mohly jezuité utvrzovat ve správnosti a oprávněnosti jejich počínání.



Kostel na Svaté Hoře u Příbrami, Panna Marie Svatohorská,
mědirytina J. D. Hertze na univerzitní tezi F. Rupertha, 1746



Pater J. Pfefferkorn vede procesí na Svatou Horu u Příbrami,
 kresba J. J. Heinsche

Staroboleslavský mariánský reliéf se těšil pozornosti Tovaryšstva už krátce po roce 1556. Otcové sem přicházeli od šedesátých let 17. věku jako misionáři a příležitostní kazatelé, případně doprovázeli zbožné poutníky. V roce 1589 se do Staré Boleslavi vydali také utrakvističtí mistři Karlovy akademie v čele s proboštem Karlovy koleje Adamem Zalužanským ze Zalužan, ne ovšem na „pověrečnou“ pouť, ale jak zaznamenal přímý účastník, mistr Adam Rosacius z Karlšperka, aby si „*prohlédli i mariánský obraz, ne však aby ho uctívali, nýbrž jen jako památku*“

Jezuité se zasloužili i o oživení starší tradice poutí k dalšímu uctívanému mariánskému obrazu v Bohosudově (Maria-Schein), v sousedství jejich domu v Krupce pod Krušnými horami. Otcové jezuité doprovodili v roce 1596 z Prahy do Bohosudova Marii Manriquez de Lara s dcerami, neteří a hojným doprovodem, aby se poklonili zdejší Panně Marii a navštívili také klášter Čtrnácti pomocníků u Kadaně.

Dozajista nejskvělejší slavností, jíž se jezuité účastnili, byla kanonizace sv. Jana Nepomuckého v roce 1729. Otce Tovaryšstva nalezneme už v průvodech v týdnu předcházejícím svatořečení mistra Johánka, a tím spíše nechybějí při samotných kanonizačních festivitech. Jak by také mohli! Sv. Jan Nepomucký byl péčí generála Tovaryšstva Františka Retze, jediného generála pocházejícího z české provincie (v úřadě působil v letech 1730–1750), prohlášen za světce jezuitského řádu. Tento generálův počín nebyl vůbec náhodný, úcta ke sv. Janovi byla rozšířena už dříve a jezuitští čeští misionáři seznamovali s jeho odkazem i zámořské „pohany a bezvěrce“

Nelze si ovšem představovat, že by významné události byly spojovány především s centrem království. I jednotlivé koleje a rezidence pořádaly pozoruhodné oslavy. Svátky jezuitských světců byly pochopitelně vždy bližší samotným členům řádu, zato uctívání sv. Václava nebo lokálních světců nalézalo vždy širší odezvu. Tak jezuité akceptovali a podporovali úctu ke sv. Floriánovi, ochránci před ohněm a živelními pohromami, ale náležitou úctu projevovali i sv. Barboře, patronce horníků, jejíž chrám v Kutné Hoře spravovali.

Ojedinělou slavnostní formu si zachovávaly přímluvné průvody a procese v dobách válečného ohrožení nebo hrozivých nakažlivých nemocí. Takové přímluvné pobožnosti uspořádali jezuité v roce 1680 za morové epidemie v Kutné Hoře i jinde. Jen s účinnou pomocí Boží mohli věřící čelit morovým epidemiím, a bylo

jejich povinností o tuto pomoc prosit. Dokládá to nařízení městské rady z Kutné Hory ze září roku 1680, v němž se nařizuje, aby všichni obyvatelé města bez váhání a otálení „*pobožně, vroucně a s pláčem Pána Boha za odvrácení od nás svatého hněvu prosili*“ Měšťané kutnohorští se v dobách morové epidemie obraceli nejen přímo k Bohu, ale i k jeho svatým služebníkům, sv. Rozálii a sv. Rochovi, ochráncům před morem, ke sv. Ignácovi a sv. Františkovi, patronům jezuitů. Zakladatel jezuitského řádu prý pomáhal i rodičkám v ulehčení jejich údělu.

Jakkoli způsoby slavení pozoruhodných činů světců a „přátel“ Božích mohou vzbuzovat zdání povrchnosti nebo jen ryze účelového zacílení, nebylo tomu tak. Samozřejmě že ne všichni zúčastnění pojímali církevní svátky jen jako příležitost k oslavení Boží velikosti a že se našli i tací, kteří v nich hledali způsob, jak dosáhnout vlastních světských cílů. Přesto nelze říci, že by těmto slavnostem zcela chyběl vyšší transcendentní zřetel. Ba naopak, všudypřítomný smysl pro pomíjivost pozemské existence měl jak v časech všedních, tak svátečních vést každého věřícího k ohledům na vyšší vznešené věci, i když přesahovaly jeho chápání.

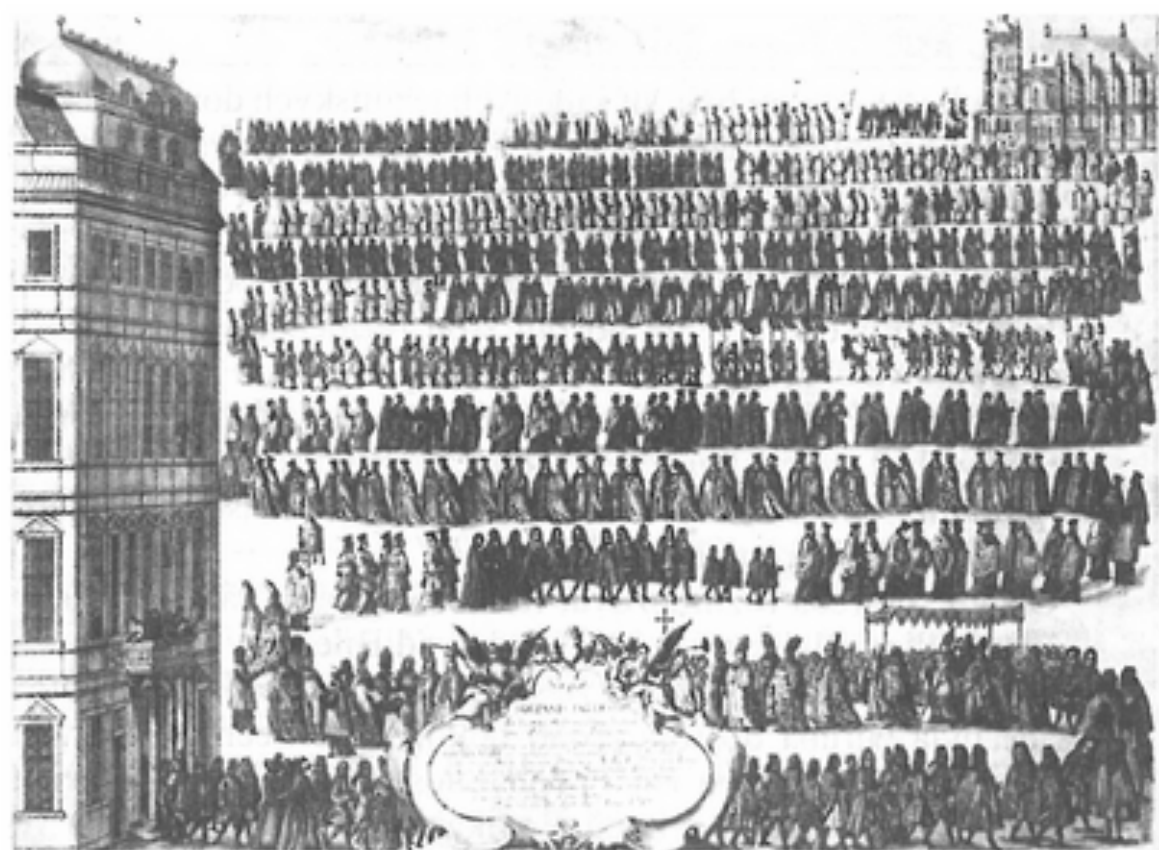
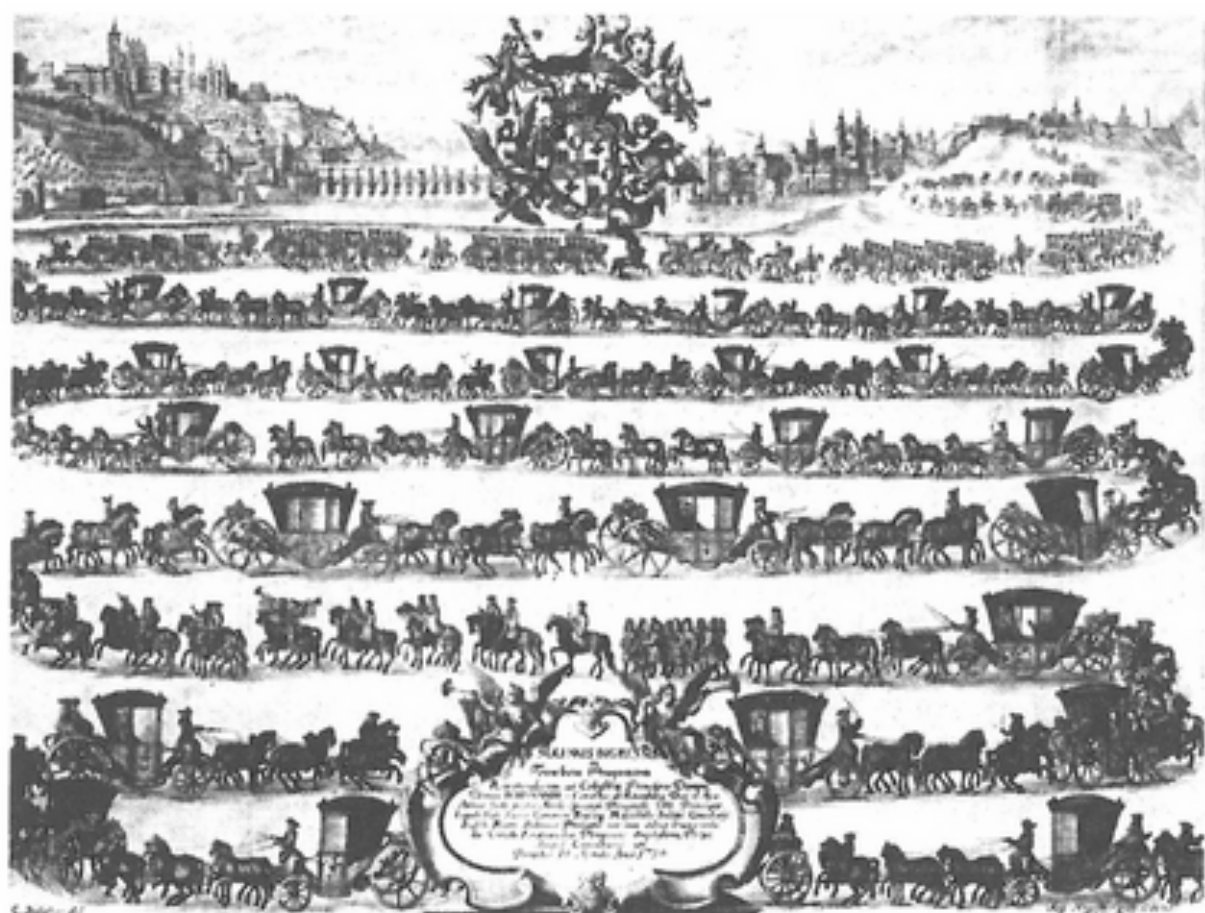
Bohaté obřady spojené se slavením svátků a významných dní za účasti značného množství přihlížejících nebyly jen prostředky k ovlivňování myslí obyvatel a jejich stálého připoutávání k církvi, ale obsahovaly i prvky výuky a vzdělávání. Mnohaletá zkušenost dokázala, že mimořádné události a zážitky zapůsobí mnohem silněji než strízlivé přesvědčování.

Novověká Evropa se v mnohém inspirovala z odkazu antického starověku. Nemizela ani tradice dávných triumfálních průvodů, které kdysi spolehlivě přitahovaly pozornost římského lidu. Konečné vyznění triumfu se ovšem na starém kontinentu po tridentských reformách obracelo jinam. Na rozdíl od oslavy pohan- ských císařů, kteří se ze své vůle stávali bohy, novodobý triumf směřoval ze země vzhůru na nebesa, aby se všichni pozemšťané pokorili před Trojjediným Bohem. Pak se i oslava všech světců stávala velkolepým triumfem vítězství Boha a jeho církve – a právě k tomu sloužily veškeré efektní sakrální a světské slavnosti.

Nahoře: Slavnostní vjezd arcibiskupa Khünburga do Prahy 14.4. 1714

Dole: Slavnostní přechod arcibiskupa Khünburga z arcibiskupského paláce do Svatovítské katedrály 15.4.1714

Mědirytiny Augustina Neuräuttera podle C. Tessalera



XII.

Tovaryšstvo Ježíšovo v počínajícím věku rozumu

Motto:

„Šimon Hampl narovnal
na dvoře velikou hranici,
kolem ní rozestavil všechny školáky,
knížky roztrhl a hodil navrch,
dole podpálil slámu a roští,
plameny šlehaly, děti zpívaly,
Hampl stál u samého ohně,
ozářený a nadšen...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 277

Na začátku 18. století byla síť řádových jezuitských domů v české provincii kompletně dotvořena. K těm, které existovaly už před polovinou 17. věku, přibýly ještě koleje ve slezském Opolí (1673, 1681) a Břehu (1685). Ve Vratislavi vznikla univerzita Tovaryšstva v roce 1702 při koleji, jež zde fungovala už od roku 1638. Jedinou výjimkou je velmi pozdní zrod rezidence v západočeském Doupově (1756). Doba mohutné expanze řádu Tovaryšstva Ježíšova se již chýlila ke konci. Co do počtu řádových domů sekundovaly Tovaryšstvu nejlépe koleje piaristů. Na Moravě v druhé polovině 18. století dokonce Tovaryšstvo předstihly, ovšem jejich početní obsazení bylo vždy slabší.

Ostatně potřeba rozmnožovat fundace agilního řádu už pominula, stabilizovala se i farní síť (i když od Bílé hory nikdy nedosáhla předhusitského stavu). Lze soudit, že základní etapa rekatalizace byla zhruba do roku 1680 dokončena. Čechy a Morava (v případě Slezska jsou větší pochybnosti) byly katolické nejen podle znění striktních zákonů a příkazů, ale i podle ohlasu ve

společnosti. K analogickému soudu dospěl i Bohuslav Balbín ve svém pamfletu na nejvyššího purkrabího Bernarda Ignáce z Martinic, sepsaném v roce 1672. Kromě vyslovených urážek a nacti-utrhačných sdělení (neboť Bohuslav Balbín nenáviděl Martinice, odchovance jezuitských škol, záští zvláště hlubokou), pro něž není divu, že Balbínův spisek nikdy za jeho života nemohl vyjít ve veřejnou známost, se zde praví:

*„V Čechách se přece již vžilo pravé náboženství,
vžila se poslušnost králi, přirozenému pánu,
vžila se pravá víra – ...“*

Vžila se skutečně „pravá víra“? A v jaké podobě? Nebo tu bylo „přání otcem myšlenky“ a existovala živá rezidua starých konfesí a obyvatelstvo se jen zdánlivě podřídilo vnějšímu soustředěnému tlaku, lhostejno zda vyložené násilnému, či tomu mírnějšímu, avšak o to účinnějšímu? Ano, zakořenila doopravdy a většina příslušníků dalších pobělohorských generací o víře předků už ani nechtěla slyšet. Katolická víra pevně vládla dobou vrcholného baroka, zatímco osvícenské směřování k říši čistého rozumu bylo živé jen v omezeném kruhu vzdělců.

Doklady o pobělohorském katolicismu není ani třeba usilovně vyhledávat, jsou jasně patrné z mnoha soudobých svědectví. Existují ovšem i takové doklady, které nevyjadřují jen subjektivní soudy o obecné zbožnosti, ale o příslušnosti k římské církvi podávají přímé důkazy. Jde o dokumenty, jež „moderního“ člověka, nadto člověka negativně ovlivněného totalitními režimy, příliš nepotěší. Mám tu na mysli podrobné „zpovědní seznamy“, které o účasti svých oveček na svátosti pokání sestavovali faráři a zasílali arcibiskupství a biskupstvím. Je velmi pravděpodobné, že se tu světští kněží inspirovali příkladem Tovaryšstva, které vedlo už od časů svého příchodu do země podrobnou evidenci nejen konvertitů a obrácených nevěřících, ale všech, kteří u nich přistupovali ke zpovědi. Vedle toho faráři a jiní kněží vystavovali věřícím tzv. zpovědní cedule (svědčící o účasti na závazné velikonoční zpovědi), které měly sice „přízemně“, leč velmi konkrétně prokázat jejich pravověří.

Zpovědní cedule byly „hmatatelnými“ doklady o konverzi a jako takové se jevily velice praktické, proto se jich užívalo už na

počátku rekatolizačních akcí. Doklady to bývaly sice přesvědčivé, ale ne vždy úplně pravdivé. V roce 1628 si stěžovali místodržící na pražského novoměstského faráře u Sv. Vojtěcha Václava Hanžburského, že podváděl a vystavoval měšťanům „*cedulky falešné vysvědčující, jakoby se jemu právě zpovídali a od něho velebnou svátost oltářní pod jednou způsobou přijímali, skrze ouplatky sobě fortelně vypracovávající...*“

Právě na základě těchto lístků vybíraných kostelníky nebo kantory sestavovali pak faráři či kaplani přehledné soupisy, jež se ve větším počtu objevovaly od počátku druhé poloviny 17. věku a kompletní řady pro celou arcidiecézi pražskou začínají rokem 1671. Všichni duchovní správci byli povinni ve spolupráci s vrchnostenskými úředníky i městskými radami nejprve opatřit kompletní seznamy všech „duší“ a přísahat, že nikoho nevynechají a vše budou zapisovat podle pravdy. Tak, aby byli zaznamenáni i všichni heretici a špatní kající.

Tyto postupy vzbuzují tušení něčeho vynucovaného a chtěného, ale k dispozici jsou také jiné, stejně zřetelné důkazy, které svědčí o dobrovolné účasti věřících na obřadech římské církve. Konstatovala jsem už, jaké oblibě se těšily různé církevní slavnosti. Mezi nejrozšířenější lze počítat hojné poutě, nejen individuální, které se vztahují hlavně k zástupcům vyšších vrstev společnosti, ale především masové průvody, na nichž se podílely stovky věřících včetně těch nejprostších.

Pouti, při nichž se na daném posvátném místě slévaly pramínky jednotlivých přímluvných průvodů, které vedli místní faráři či řádoví kněží a jež přicházely z blízkého i vzdálenějšího okolí (skutečně daleké pouti už byly v baroku výjimkou) pod vlajíci praporci a za zpěvu zbožných písní. Lidé přicházeli, aby se zúčastnili i několikadenních bohoslužeb, dosáhli odpuštění hříchů prostřednictvím pokání, přitom už sama cesta (procesí) k cílovému místu se považovala za kající úkon. Při poutích se setkával prostý lid s urozenými a podstupoval stejná zbožná cvičení. Setkávali se i mladí lidé a navazovali nové známosti. Poutě prospívaly lidem i z hmotného hlediska: ve vyhlášených poutních místech vzkvétala řemesla spojená s výrobou různých devocionálií – obrázků, růženců, sošek atp. – a bohatli i místní hostinští.

Poutní tradice ovšem sahá až do 2. století po Kr. Nejprve zbožní poutníci navštěvovali místa spjatá s životem a smrtí Ježíše Krista,

od 3. století se rozšiřuje uctívání hrobů apoštolů a křesťanských mučedníků z katakomb, posléze v souvislosti s dělením ostatků přibývá posvátných lokalit, svázaných s novým uložením těchto relikvií. Zhruba od 4. století sílí i kult Panny Marie a ve století následujícím patří k nejvýznamnějším mariánským poutním místům Konstantinopol, kde byly chovány kusy oděvu Panny Marie a obraz namalovaný údajně sv. Lukášem. Od té doby se rozmáhá vedle uctívání autentických hrobů a ostatků také uctívání obrazů, které si získaly pověst zázračných. A právě tento způsob úcty se rozšířil ve vrcholném středověku zejména u obrazů nebo sošek a reliéfů Panny Marie.

Mariánská úcta byla v roce 431 sankcionována efeským koncillem, který Pannu Marii vřadil do christologické soustavnosti jako Bohorodičku (Teotókos). Značné obliby dosáhla již ve středověku; už od roku 876 navštěvovali poutníci Chartres, kde byl uchováván závoj Panny Marie. Karel Veliký získal významné mariánské relikvie pro katedrálu v Cáchách, kam směřovaly pravidelné poutě od roku 1238, a k předním mariánským ctitelům patřil jak známo i Karel IV. a Arnošt z Pardubic. „...*poutě nejsou ve svém nábožensko-fenomenologickém postavení ani v křesťanském významu typickou formou mariánské zbožnosti, ale právě poutě se staly v potridentském období ústředním projevem lidové zbožnosti*“ (Franz Courth).

V českých zemích dochází k nebyvalému rozmachu poutí v pobělohorské době. Není divu, že největší počet poutních kostelů je spojen hlavně s mariánskou úctou. Symbolem celé barokní doby v habsburské monarchii se stala Neposkvrněná Panna Marie (Immaculata), ověččená hvězdami, šlapající na hlavu hadovi, jenž zosobňuje Ďábla. Věčně panenská Matka Boží, která vítězí nad nevěřícími, byla i stálou připomínkou nezbytného přimknutí se k svaté církvi ve vleklých zápasech středoevropského soustátí s tureckou hrozbou. Značné náklonnosti se těšily i další dva mariánské typy: P. Marie Bolestná (Sedmibolestná) a P. Marie Pomocná. Matka, která sama trpěla a která dokáže svým příznivcům vymoci přimluvu na nebesích. V roce 1647 svěřil Ferdinand III. své země a národy do ochrany Královny nebes.

Mariánský kult nebyl blízký jen špičkám společnosti, ale protrpěné mateřství přibližovalo Pannu Marii nejširším vrstvám, zejména ženám. Šíření mariánského kultu se zdarem prosazovali

jezuité, kteří nejen že byli správci nejdůležitějších poutních míst (Stará Boleslav, Svatá Hora u Příbrami, Tuřany, Bohosudov, Chlumek u Luže, Vamberžice v Kladsku), ale Panně Marii věnovali zvláštní pozornost i ve svých pracích. Tak Bohuslav Balbín líčí prostřednictvím osudů staroboleslavského Paládia dějiny celé země (*Epitome rerum Bohemicarum*); totéž místo oslavil i Jan Tanner, jenž se zasloužil o vybudování poutní cesty z Prahy do Staré Boleslavi (via sancta). O významných mariánských lokalitách se zmiňuje v díle *Sacri pulveres* Jiří Crugerius a Albert Chanovský hledá stopy milosti Panny Marie na Strakonicku ve spise *Vestigium Bohemiae piae*.

Na výstavbě a výzdobě poutních míst se podíleli přední architekti a výtvarní umělci. Pozoruhodný komplex na Svaté Hoře byl zbudován v letech 1658–1701 péčí Carla Luraga, Domenica Orsiho a Kiliána Ignáce Dientzenhofera. Zatímco Stará Boleslav byla především předmětem zemské úcty, poutníci tu navštěvovali nejen mariánský reliéf, ale také místo, kde byl umučen nejpřednější z českých patronů, sv. Václav, Svatá Hora u Příbrami se těšila zbožné úctě i poutníků z Bavorska a rakouských zemí. V roce 1732 se tu odehrála zvlášť významná slavnost, korunovace obrazu Panny Marie s Ježíškem zlatými korunkami, jež posvětil sám papež. Podobné slavnosti, které měly vyjadřovat úctu nebeské Královně podle zvyklostí korunování pozemských vládařů, se rozšířily i na Moravě. Nikoliv proto, že by Morava, postrádající vlastního „domácího“ světce, byla v tomto ohledu výjimečná. Korunovační obřady mariánských obrazů zavedla papežská stolice už v polovině 17. století.

Pro barokní zbožnost nebyla typická jen oslava Matky Boží, věčně panenské Marie. Prvořadý význam měla také úcta eucharistická, formulovaná obětním charakterem mše a projevovaná i vzrůstem uctívání Nejsvětější svátosti. Ve velké úctě chovali eucharistii především dva církevní řády – kapucíni a jezuité. Odtud tak silný akcent na svátek Božího těla. Dalšími významnými znaky barokní zbožnosti byla „fiducia in Crucem Christi“ (ctění sv. Kříže) a úcta k Nejsvětější Trojici. Značný byl i ohlas lokálních světců či světců „účelově orientovaných“ Tak sv. Florián měl chránit proti ohni, sv. Rozálie proti nemocem a bolesti zubů, sv. Roch proti moru, Jan Nepomucký, ač kanonizován až roku 1729, střežil už před tímto datem vodní toky a chránil před utonu-

tím, sv. Barbora byla patronkou horníků a dělostřelců, sv. Agáta patronkou zvonařů...

Mnozí badatelé uvažují o pohanských, tj. předkřesťanských reziduích, kterým odpovídá nejen takovéto účelové zaměření nadzemských patronů, ale i uctívání mariánských studánek, hájů, údolí a vršků, kde se měla Panna Marie zázračně zjevit a projevit touhu po ochraně těchto míst. Podobné myšlenky, které s oblibou uplatňují především etnologové a které jsou rozšířené zejména ve francouzské historiografii, mají svůj základ spíše v romantickém nazírání na dějiny, jak se projevuje například v díle „otce“ francouzské historiografie Julese Micheleta nebo u německých romantiků (za jiné zmíním alespoň bratry Grimmovy).

Není pochyb o tom, že katoličtí kněží včetně největších teologických autorit museli shledávat v lidových projevech zbožnosti jistou primitivnost a archaické rysy. Ovšem již „*koncil tridentský počítal s těmito primitivními elementy zbožnosti a zhodnotil jejich didaktickou cenu*“ (Franz Aurenhammer). Uctívání studánek Panny Marie se líbilo nejen prostým lidem, i urození a vzdělaní nosili svaté škapulíře, ochranné prostředky obsahující částčky ostatků, nakupovali svátostky a svaté obrázky na poutích a při návštěvách posvátných míst.

Stručně a zjednodušeně řečeno, vše, co posvětila svatá církev, bylo přípustné, vše, co stálo mimo tento okruh, bylo naopak nedovolené, škodlivé a trestuhodné. Tak bylo užívání neprověřených amuletů a ochranných prostředků, „zázračných“ léčivých či naopak škodlivých nápojů připravovaných místními léčiteli, především pak léčitelkami, často osočovanými z „čarodějnictví“, zneužívání hostií k pokoutnímu uzdravování dobytka i zajištění lehkého porodu atp. plodem říše temna, úkladem samotného ďábla.

Ďábel dokázal pokoušet různými způsoby, nešťastné sváděl k sebevraždě, matky, které povily děcko z mimomanželského poměru přiměl nezřídky k zahubení novorozeněte. Takové činy, ať už se o nich dozvěděl kněz nebo kdokoliv jiný a uvedl je ve známost, byly pak předmětem vyšetřování příslušných světských soudů, jak o nich dopodrobna vyprávějí stránky tzv. smolných knih. Předmětem podobného vyšetřování byly i všechny mimocírkevní magické praktiky, ale ovšem také „kacířství“ a „odpadlictví“

S „kacířstvím“ nebo „odpadlictvím“, či dokonce vědomým obrazoborectvím v duchu shodném s husitským ikonoklasmem však

přímo nesouvisejí různé případy blasfemie, rouhání. Nejen tajní nekatolíci, ale i lidé, kteří se hlásili k římské církvi, se dopouštěli urážek světců, resp. jejich obrazů a soch. Nejčastěji k těmto projevům docházelo, byl-li věřící zklamán a pohoršen, že jeho prosba adresovaná svatému zůstala nevyslyšena. Z toho pak mohly vzniknout i pochybnosti v účinnost přimluvy svatých vůbec. Rouhání bývalo mnohdy i projevem určitého furiantství, jehož příčinou mohl být i předchozí pobyt v hospodě. Například v Hlinsku roku 1710 odnesli dva muži z náměstí sochu Jana Nepomuckého (tehdy ještě neoficiálního světce) do hostince a pověsili jí na krk pivní sklenici. Ze strachu před možným postihem, který by pravděpodobně následoval, i když šlo v podstatě o „klukovinu“, uprchli raději do ciziny.

Tvrzení, že se katolická víra v českých zemích během 17. století pevně ujala, není v rozporu s konstatováním, že stále existovaly víceméně izolované ostrůvky nekatolíků, „sektářů“, „heretiků“ Jinak *„kolem roku 1700 se nicméně zdá, že sedm desetiletí bojovné protireformace změnilo zemi husitů v katolickou končinu. Již dlouho se oslavuje Bohemie obrozená, křesťanská, tj. katolická, zbožná a rakouská... Synové povstalců z roku 1618 nyní ve městech rozhajňují řady Tovaryšstva Ježíšova, nejaktivnějšího z řádů, obracejících na pravou víru. Uplynulo několik generací a změna se zdá dovršená“* (Marie-Elizabeth Ducreaux).

Sklony německy mluvícího obyvatelstva k luteránství v severním pohraničí se jeví jako snadno vysvětlitelné díky živým kontaktům se Saskem i Pruskem. Na větší potíže narážejí historikové při objasňování působení roztroušených „blouzniveckých“ sekt ve východních Čechách. Je jisté, že právě zde husitství kdysi zakotvilo nejhluběji, což prokazují svědectví ještě z doby předbělohorské. Rodinné tradice a sklony ke skupinovému odporu umožňovaly ještě dlouho po Bílé hoře vzdorovat vnucování jiné víry. Mezi vyšetřovanými sektáři se opakují jména Pakosta a Ulický, která známe z povstání v 17. věku. Naproti tomu úvahy, že krajinný reliéf východních Čech, četná skrytá údolí, dodnes nazývaná modlivé doly, motivoval schůzky tajných nekatolíků, jsou poněkud naivní.

Zatímco z měst, zejména těch větších, jsou zprávy o existenci kacírů v 18. století jen ojedinělé, z venkova přicházejí tyto zvěsti mnohem častěji. Po roce 1680 nastává etapa jistého uklidnění, ale je otázkou, zda jak arcibiskupská konzistoř, misionáři i státní or-

gány vůbec kdy plně uvěřili v univerzální platnost obecné konverze. Naopak k oživení „kacířského ruchu“ dochází od počátku 18. věku, hlavně po roce 1720. Pak se množí nejen výslechy lidí podezřelých z hereze, ale i téměř cyklicky opakované panovnické výnosy proti kacířům. Proto také byly v letech 1725 a 1733 dočasné jezuitské misie posíleny novými stálými misiemi, vykonávajícími svou činnost po dobu několika měsíců v jedné oblasti.

Je už těžké zjistit, zda příčinou zvýšené horlivosti státních i církevních orgánů bylo opravdu nové probuzení aktivity sektářů, podněcované zahraničními predikanty, nebo zda tato nově zdůrazňovaná horlivost vyplývala ze sporů mezi světskou a církevní mocí o to, kdo bude kacíře vyslýchat a postihovat. Tresty za herezi, považovanou od roku 1627 za zločin proti státu, taxativně určoval výnos Karla VI. z roku 1726, kde škála potrestání sahá od trestu smrti, určeného pro kolportéry a prodavače zakázaných knih, přes trest roboty, deportace a přikázání nucených prací až po umístění v káznici. První výslechy vedli pravidelně i navzdory státnímu tlaku faráři, vikáři a misionáři, definitivní rozsudek však mohl vynést jen pražský apelační soud.

Duchovní ovšem mnohdy provinilce světské moci vůbec nepředali, nebo tak učinili až po opakovaně zjištěném deliktu. Francouzská badatelka Marie-Elizabeth Ducreaux zjistila, že mezi lety 1704–1781 projednával apelační soud 729 případů osob nařčených z kacířství, z nichž téměř 75 % bylo odsouzeno k robotě a nad 8 % byl vynesena hrdelní trest. Přitom není zcela jisté, zda všechny popravy byly vykonány.

Misionáři nemívali lehkou práci, na svých cestách se často setkávali s nevědomostí obyvatel, která pramenila z nevzdělanosti, a bylo jen na nich, zda ji posoudí jako „hloupost“ nebo odklon od pravé víry. Co si asi měl myslet jezuita pater Mateřovský, když roku 1725 položil chudé pražské ženě Anně Vojtěchovské otázku: „Kolik je svátostí?“ a dostalo se mu odpovědi, že tři, to znamená Bůh Otec, Bůh Syn a Duch svatý! Není divu, že duchovní inkvizitoři, alespoň ti, kteří měli pochopení pro lidské slabosti a chyby, váhali předávat pomýlené bez dalšího poučení k potrestání světské moci.

Víra sektářů a „blouznivců“ byla zvláštní, odvolávali se většinou na „víru otců“, kterou nedokázali přesně definovat. Proto také závěry vyslychajících, že ten či onen upadl do „luteránského“ či „kalvínského“ bludu, nejsou zcela výstižné. O tom svědčí i sku-

tečnost, jak málo obyvatel se dokázalo po vydání tolerančního patentu v roce 1781 s některou z těchto konfesí plně ztotožnit. O to větší vztah měli všichni vyslýchaní ke knize. Znamý jezuitský misionář otec Firmus napsal: „*Staré i nové knihy kacířské, čtené a zpívané v soukromí, jsou příčinou přetrvávání kacířství.*“ Proto byly tyto škodlivé knihy tak horlivě vyhledávány v domácnostech.

Jestliže se katolický historik a teolog Augustin Neumann, autor konfesijně zaujatého spisu *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké*, podivuje v roce 1931 nad tím, jak byli jezuitští misionáři pronásledováni nevstřícnými „sedláky“, když na nich nechtěli nic jiného než volný přístup do domácností, aby tam mohli prohlédnout všechny knihy, případně odhalit úkryty knih zakázaných, jistě nás to nenaplní přílišnými sympatiemi. Naopak můžeme témuž autorovi uvěřit, že příchod nekatolických predikantů, agitujících pro jiné náboženství, vzbuzoval u katolických sousedů stejné rozpaky a obavy jako usilovná činnost katolických misionářů. A strach obyvatel provázal i návraty bývalých emigrantů ze Žitavy či Perna a jiných luteránských lokalit.

Práce agilních katolických misionářů v 18. století zůstane asi navždycky pevně spjata s působením jezuitských otců Třebického, Firma, a především (nebo snad výhradně) se jménem Antonína Koniáše. Tito misionáři obyvatele k horlivosti nejen nabádali, ale někdy neváhali ani denuncovat světskou vrchnost, že nedbá o katolické pravověří svých poddaných. Zatímco u prostáčka dokázali misionáři omluvit hloupost, pána nehledícího na to, co se děje na jeho statcích, chtěli tito horlivci přivést k patřičné zodpovědnosti.

Pravidla pro věrně katolické chování sestavil pravděpodobně otec Matěj Třebický. Mimo jiné se zde stanovuje: nikdo nesmí přijmout nekatolického pocestného, zvláště má-li u sebe zboží (rozuměj knihy), rychtářství musí být svěřováno jen oddaným katolíkům, vrchnostenští úředníci jsou povinni přimět rychtáře, aby jim pravidelně hlásili účast poddaných na bohoslužbách, učitelé mají oznamovat farářům podezřelé osoby. Povinností rychtářů bylo oznamovat postup výuky dětí a mládeže v náboženství a rodiče museli při zkouškách dítek předkládat seznam všech knih, z nichž se modlí a čtou. A české katolické knihy se měly co

nejvíce rozdávat, přičemž největší díl práce v tomto ohledu připadl na vrchnosti, jejichž úkolem bylo přinejmenším působit na lid, „aby si je kupoval“

Důraz na knihu tedy nekladli jen „sektáři“, ale i katoličtí misionáři. Samozřejmě, že výše zmíněná pravidla se nikde neplnila do důsledků. O to větší pak musela být snaha misionářů, kteří o své činnosti podávali podrobné výkazy. Otec Třebický obrátil podle vlastních zpráv mezi lety 1709–1714 na Královéhradecku 413 heretiků, pobral 404 kacířských knih a nadto ještě 12 spisů „magických“ O Matěji Třebickém si tajní nekatolíci později vyprávěli, že kvůli svým „hříchům“ se před smrtí minul s rozumem, takže musel být přikován řetězy, neustále „hrozně vyplazoval jazyk“ a křičel: „*Již v pekelném plamenu hořím.*“ Matěj Třebický uváděl, že vyhledal více než čtyři stovky „kacířských“ knih, ovšem počty svazků pobraných páterem Koniášem dosahují tisíců. Takové knihy nebyly jen páleny nebo jinak ničeny, ale ukázkové exempláře se ukládaly v řádových knihovnách, kde je jezuité na zvláštní povolení směli studovat. Nemohli jen zakazovat a neznat obsah prací.

První seznam škodlivých knih se v lůně katolické církve zrodil v roce 1543, podobné soupisy pak průběžně vznikaly v každé diecézi podle pokynů římského centra, zatímco u protestantských vyznání bylo sestavování takových indexů ponecháno na vůli zemských církví. Poslední katolický soupis „librorum prohibitorum“ pochází z roku 1948, ale od roku 1966 je z nařízení papežské stolice považován jenom za historický dokument.

Leč v 18. století byla situace ještě zcela odlišná. „*Stačí nalézt knihu a celá procedura se rozbíhá sama. Rouhač bez knihy pro soudce nepřestává být rouhačem, je-li však čtenářem (i posluchačem) nebo vlastníkem zakázaných spisů, stává se jeho zločin kacířstvím*“ (Marie-Elizabeth Ducreaux).

Antonín Koniáš, pro pozdější věky nejtypičtější představitel českého Tovaryšstva, byl synem Vojtěcha, pražského tiskaře, který se vyučil v klementinské „impressí“ (tiskárně). Jak si poznamenal zdejší faktor Zelenka, měl Vojtěch Koniáš nějaké blíže neurčené potíže, když ho provizor nechtěl zařadit mezi tovaryše. Vojtěch se vzpouzel a byl za to uvržen do městského vězení. Na jeho podporu se ovšem zdvihli jeho druhové – a posléze se všichni dostali, tentokrát už případněji, do univerzitního – karolinského karceru. Klementinští tiskaři byli totiž součástí akademické obce



Jezuita jako symbol pobělohorské poroby. Pater Antonín Koniáš,
kresba A. Kašpara k románu A. Jiráska Temno

a jako takoví byli zapisováni do matriky filozofické fakulty a podléhali univerzitnímu soudu. Jak celý případ dopadl, bohužel nevíme, ale podle všeho tovaryši podporující Koniáše staršího zvítězili.

Vztah Antonína Koniáše ke knize nebyl tedy předurčen jen už shora vzpomenutými zásadami, ale vyplýval i z rodinného zázemí. Ačkoliv později otec Antonín sám knihy sepisoval, větší „proslulosti“ dosáhl bohužel jejich ničením. Narodil se 13. února roku

1691 v Praze, kde i studoval a získal doktorát filozofie. V roce 1708 vstoupil do Tovaryšstva, po školách vyučoval v gramatikálních třídách a v poetice. V roce 1724 složil v Tovaryšstvu čtvrté, slavné sliby a téhož léta se zavázal k misijní činnosti, jíž zůstal věren do konce života. Svou misionářskou činnost vyvíjel v Čechách i na Moravě, ale především ve východních Čechách, kde nacházel dostatek příležitostí pro uplatnění své aktivity.

Neúnavně kázal, prováděl katechezi a i jinak poučoval o podstatě víry. A hledal knihy a také je páčil. Doložila jsem už, že spalování závadných knih doporučoval už sv. Ignác z Loyoly, ale „*pálení knih* (už poté, co se křesťanství stalo v Římě poprvé státním náboženstvím) *bylo umožněno za pomoci státní moci a potlačovacích prostředků*“ (Gerhard Sauder). Snad přitom učil Koniáš děti i zpívat „instruktivní“ písně, jako byla tato, připisovaná otci Třebickému, známá v české i německé verzi:

*„Hoříž, hoříž Jene Huse,
ať nehoří naše duše.
Hoříž Martine Luthere,
čert se o tvou duši pere.
Hoříž, hoříž Jene Žižka,
jak v směle pražená šiška...*

Později se vedly spory, zda pater Koniáš zničil 30 000 či 60 000 heretických knih. Přitom posledně uvedený údaj, dvojnásobný počet „zneškodněných“ spisů, nespadá na vrub četných Koniášových odpůrců, ale pochází z pera Leopolda Scherschnika, který mohl mít svědectví o působení patera Antonína ještě tak říkajíc z první ruky. Na výsledném počtu však příliš nezáleží, výjimečná horlivost je jasně patrná.

Otec Koniáš narazil při svém působení i na svéráznou osobnost hraběte Šporka, jenž bývá považován za jednoho z našich prvních osvícenců a zanícených bojovníků proti všemu „tmářství“, jezuitské nevyjímaje. Tovaryšstvo Ježíšovo bylo totiž na svém statku v Žírči, příslušném k vídeňské koleji Societatis, bezprostředním sousedem hraběte Františka Antonína Šporka, a to sousedem nepříliš vítaným. Nejen žirečské Tovaryšstvo zahlíželo nevraživě na majitele vedlejšího panství, Špork se nevyhnul ani přísným pohledům misionářů české provincie. Antonín Koniáš neváhal zařadit

edice tisků nekonformního hraběte mezi zakázané spisy, čímž Františka Antonína nadmíru popudil, takže se odvolal k hradecké konzistoři. A nejen to, v ohrožení se ocitla i celá Šporkova knihovna, jejíž obsah a hrozba „jansenistické“ náказы nemohly uniknout bedlivým jezuitským očím.

Nelze vůbec říci, že by se Špork choval ke svým sousedům nějak vstřícně, spíše je stále provokoval a všemožně pošťoval různými satirickými výtvary výtvarnými i slovními, časovými básněmi a pamflety, které umělci tvořili na jeho zakázku a na zlost „černému bratrstvu“. Jak se jim asi mohly zamlouvat verše:

*„Tak svět je nyní zvrácený, což není to snad k žalu?
A pravda nemá se snad povědět k tomuto zloby kalu,
já ale řeknu svobodně, že komu přičí se kříž Krista,
u vyvolených členů Tovaryšstva ten jistě nemá místa
O A M D G et Crucis Honorem.“*

Hrabě Špork ve svém sporu s jezuitou, který ho nejen iritoval, ale očividně se jím i bavil (což o Tovaryšstvu říci nelze), svou při prohrál. Obvinění z hereze, které na Šporka jezuité uvalili, bylo v té době ještě velmi nebezpečné. A tak se i tento vzpurný pán musel podříditi. V roce 1735 začaly přímo v Kuksu působit jezuitské misie, pater Koniáš kázal služebnictvu a učil dítky katechismu a později byli žířectí otcové častými hosty v Kuksu a pravidelně navštěvovali Františka Antonína i v Lysé nad Labem.

Je docela možné, že Špork svou při neprohrál, že nebyl tak velkým protivníkem katolického křesťanství, i toho zastupovaného otcí Tovaryšstva Ježíšova, a že měl do jisté míry pravdu Adam Wells, který při slavnostním kázání při pohřbu hraběte Františka Antonína dne 5. května 1738 v Lysé zdůraznil „vrchovatou míru jeho souladu s jezuitou“, mariánskou úctu i „statečné uctívání ostatků sv. Kříže, které mu před lety věnoval jeden jezuita“. Byl to přece jen ještě barokní člověk inklinující k rozporům a protikladům. „Masky opadaly a z pomníkově pózujícího Šporka jako lidumila a ryzího bojovníka za Pravdu a Spravedlnost nezůstala než holá kostra“ (Pavel Preiss).

Otec Koniáš působil na misiích téměř až do své smrti, zemřel 27. října 1760 v Praze, když předtím nedlouhý čas strávil v Kle-

mentinu ve funkci spirituála. Pater Antonín žije v obecném povědomí nejen jako přímý ničitel a palič knih, ale i jako autor. Žel však jen jako tvůrce soupisu zakázaných děl, jenž vyšel poprvé roku 1729 v Hradci Králové pod názvem *Clavis haeresim claudens, et apperians...* (Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající, k vykořenění zamykající...). Číst si v tomto Klíči je nesporně zajímavé. Zjistíme, že horlivý jezuita v mnoha případech nezavrhuje knihy celé, ale upozorňuje na zvláště škodlivé pasáže, které pak bývaly z tisků barbarsky vytrhávány. Že neztrácuje autory jen pro ně samé. Tak mu u Komenského nevadí *Brána jazyků*, kterou i Tovaryšstvo vydávalo, ani *Orbis pictus*, který si oblíbili zvláště piaristé, ale mezi velmi závadnými spisy zmiňuje především *Hlubinu bezpečnosti* (Centrum securitatis), *Labyrint*, *Praxis pietatis, to jest o cvičení se v pobožnosti pravé*, *O vymítání němého i jakéhokoli jiného ďábelského kázání*, i *Manuálník aneb jádro celé Biblí svaté a Kancionál*.

Koniáš se stal ve své době asi nejlepším znalcem starší české literatury. Nejen knihovníci soudí, že Koniášův *Klíč* lze považovat za důkladnou bibliografii starých českých tisků. Otec Antonín nebyl jen zhoubcem knih, ale také jejich šířitelem – rozdával na misiích katolické kancionály, i když (a to musel vědět) přejímaly písňe z utrakvistických, luteránských i bratrských sborníků, a je i tvůrcem originálních literárních děl. Mezi nimi si zaslouží zmínku hlavně *Citara Nového zákona*, která vyšla ještě v roce 1848 (ovšem bez uvedení autora jména). V *Citare* i další práci *Postila aneb celoroční vejkladové na všechny nedělní a sváteční epištoly* Koniáš projevil nejen pochopení pro výklad základů katolického pravověří přístupný nejširším vrstvám, ale i vyhraněný cit pro český jazyk.

Jazykovědec Alexandr Stich přesvědčivě ukazuje, jak například v *Postile* otec Antonín předvádí příběh Kristovy smrti jako „veliké drama, jako barokní divadlo koupě a smlouvání, jehož spektakulární význam tkví v tom, že jde nesmlouvavě, nemilosrdně a neodvolatelně o vše“ Kromě toho tentýž badatel soudí a jistě zcela právem: „Ještě jedna věc překvapí – jsme ze školy vyučení, že polovina 18. věku je doba úpadku, rozkladu, ba agónie spisovného jazyka u nás. Předvedený text svědčí o stavu zcela opačném – autor udržuje v podstatě jazykovou normu předbělohorskou, veleslavínskou.“

Uvedme proto alespoň malou ukázkou ze vzpomenutého díla Antonína Koniáše, zapřisáhlého odpůrce nekatolictví, zato však slušného znalce českého jazyka: „*Položte již k hrobu skloněné, všecko zemdlelé tělo mé na smrtnou lož, na dřevo kříže, roztáhněte s přenáramnou bolestí mou ramena, nohy a celé tělo mé, co nejvíce můžete, ať hříšník všechny mé kosti sečte, ať v nich sílu i stálost lásky mé sezná.*“

Misionářské činnosti otce Koniáše si velmi cenil i generál řádu Tovaryšstva Ježíšova, pražský rodák František Retz. Svou přízeň horlivému jezuitovi vyjevil v četných osobních listech, zasílaných jako odpovědi na pravidelné misijní relace sestavované a do Říma odesílané samotným Koniášem. Na druhé straně též František Retz, jediný z příslušníků české provincie, jemuž se kdy dostalo cti být zvolen hlavou řádu Societatis Iesu, se o stejném misionářském poslání otce Antonína zmínil velmi kriticky v listu adresovaném českému provinciálovi v roce 1749. Zde kritizoval Koniášův způsob jednání, pokládal ho za nerozumný, a káral i Koniášovu nemírnou horlivost, pro niž by snad měl být i zbaven svého úřadu!

Je zjevné, že v instrukcích pro provinciála reagoval generál na připomínky soudobých papežských nunciů, kteří zdůrazňovali jako hlavní způsob k vymýcení zbytků nekatolíků důsledné posílení far i kaplanství a agresivní misie jim už byly proti mysli. Zároveň však jistým způsobem toleroval práci svého řádového druhá, vedeného nepochybně dobrými úmysly. Možná že se vědomě choval obojace a respektoval jak snaživost svého jezuita, tak kritické připomínky vůči činnosti řádu, které se v té době v Evropě už silně rozmnožily.

Jezuité v první polovině 17. století nepůsobili však jen jako věrní strážci pravé katolické víry, i když právě proto si na ně někteří odpůrci stěžovali, jako třeba kazatel Vaněk, duchovní správce obce exulantů ve Velkém Hennersdorfu (Groß-Hennersdorf) u Žitavy. Tento muž napsal v roce 1735, že přičiněním jezuitů emigrovalo prý během posledních dvou let na čtyři sta osob, z nichž mnozí „*z vazby a okovů nazí prchnouti museli*“. A to proto, že „*dvanáct jesuitských misionářů barbarským jednáním velký žal duším lidským působějí*“. Útek obyvatelstva podle něj způsobuje i důraz na povinné biřmování, kde musí každý složit předepsané vyznání víry. Exulanti pak „*nehledají pouhé náboženství, nýbrž pravdu Kristovu*“

Počínajícímu „věku rozumu“ více vyhovovali řádoví učenci, kteří působili na univerzitních katedrách a zabývali se matematickými a fyzikálními obory. Značné proslulosti dosáhlo klementinské „matematické a fyzikální muzeum“, v němž se soustřeďovaly jak astronomické přístroje, glóby, hodiny, zrcadla a měřicí pomůcky, tak i dobově podmíněné kuriozity, hrací strojky a mechanické hračky, příkladně figurka malého chlapce bijícího do tympanů. Zdejší exponáty ocenil kromě jiných i švédský přírodovědec Emanuel Swedenborg, který Klementinum navštívil v roce 1733.

Tvůrci těchto pomůcek byli především jezuité. K pozorování hvězdné oblohy sloužila i nově vybudovaná observatoř (astronomická věž), ještě podnes patrná dominanta Klementina. Jejimi správci bývali přední matematici a astronomové filozofické fakulty Karlo-Ferdinandovy univerzity – Kašpar Pflüger, Jan Klein, Zachariáš Waehner, Jan Wendlingen, Mikuláš Krebs i František Zeno. Po zrušení řádu byla hvězdárna svěřena do péče Josefa Steplinga.

Josef Stepling (1716–1778) se v hodnocení pozdějších věků jeví jako obzvlášť „netypický“ jezuita. Přitom to není zdaleka pravdivé. Stepling sice narážel na určité obtíže, většího respektu než ve vlastním řádu nalezl u státních orgánů, ale nikdy nebyl z Tovaryšstva vyloučen. Nebylo také proč. Jeho matematické zájmy a záliba ve fyzice a astronomii se zrodily pod vlivem jezuitského řádu a jeho bezprostředních učitelů, k nimž patřil zejména Jan Míhlwentzel (Mühlwentzel). Stepling, narozený v Řezně, vystudoval v Praze, kde také začal na filozofické fakultě přednášet. Odmítl však vykládat aristotelskou filozofii, proto se vzdal (nebyl jí zbaven) profesorské stoličky a věnoval se přírodovědecké práci, kde propagoval fyziku Isaaka Newtona, kladl důraz na experimenty, zabýval se integrály a organizoval vědeckou činnost v Praze, hlavně v rámci osvěcensky orientovaného kroužku (consensus philosophici).

Po tereziánských studijních reformách, kdy byli na univerzitní fakulty dosazeni státní úředníci jako ředitelé (direktoři) studií, zaujal toto místo v Praze, nejprve jako direktor filozofických (od roku 1753), později, od roku 1763, jako ředitel matematicko-fyzikálních studií. V této funkci přežil i pád řádu Tovaryšstva Ježíšova. Nesmíme si ovšem představovat, že by se jeho exaktní směřování ocitalo v příkrém rozporu s učením církve. Vedle svých

vědeckých povinností působil totiž i jako německý učitel katechismu.

Stepling nebyl mezi jezuity české provincie výjimečnou osobností. To jen díky pozdnímu hodnocení zaujal tak výsostně přední postavení. Značného věhlasu dosáhl i jeho současník pater František Zeno (1713–1781), narozený v Olomouci, kde také vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. V Olomouci i Praze vyučoval matematiku, zabýval se aktivně astronomickými pozorováními a vynikal v algebře, kde kladl důraz na řešení slovních úloh. Nepochybně některé z jeho archetypů přežívají modifikovány i v dnešních školních učebnicích. Věnoval se i zkoumání „předpotopních“ nálezů, studoval zkameněliny nalézající se ve středočeském regionu, takže se k jeho zkušenostem a poznatkům přihlásil nejen Joachim Barrande, ale za „praotce“ české paleontologie ho považují i dnešní vědci. Vedle toho se, podobně jako Stepling, musel věnovat i katechezi.

Přestože se na počátku a v první polovině 18. století jezuitský řád nijak nevzdálil dobovým zvyklostem, a to jak v propagaci víry, tak ve sférách učeneckých, jeho slavná epocha svůj zenit už překročila. Neměnné pojetí Tovaryšstva, zrozeného na prahu novověku, postupně v mnoha ohledech zastarávalo, o slovo se hlásily jiné ideje, s nimiž se Societas Iesu jako celek jen těžko vyrovnávala. A zároveň sílila kritika zaměřená proti tomuto stále ještě mocnému společenství, kritika a averze, které měly přispět k jeho pádu, byť dočasnému.



XIII.

Soumrak a pád slavného řádu

Motto:

„Kam půjde Tovaryšstvo?
Bude stát jako sloup?“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 141

Od počátku 18. věku se počínají projevovat příznaky jisté stagnace řádu Tovaryšstva Ježíšova. Tato stagnace je patrnější na starém kontinentě, kde se množila kritika zaměřená především proti školskému působení Societatis a přetrvávajícímu politickému vlivu, třebaže posledně zmíněný prvek byl už spíše jen připomínkou slavnějších minulých let, neboť panovníci „osvíceného“ století, i ti ve středoevropské monarchii, už zdaleka tak nelnuli k duchovním rádcům vybíraným mezi jezuitskými otci, jak činili jejich předchůdci.

Naproti tomu prosperita jezuitských misií na jihoamerickém kontinentě a vznik tamních svébytných duchovních států či provincií, vymykajících se dohledu evropských mocností, zavdaly podněty k nepřátelství koloniálních zemí vůči sebevědomým otcům, kteří se nechtěli podrobit plánům velmocí na rozdělení tehdejšího světa.

Evropský „antijezuitismus“ se stal jedním z význačných rysů 18. století a rodil se v různých osvícenských kruzích. V zásadě lze rozlišit tři protijezuitské skupiny. V první řadě to byli osvícenští laikové, odpadlí katolíci, intelektuálové i publicisté a skladatelé aktuálních pamfletů ve Francii a v Říši. Dále francouzští a nizozemští jansenisté, které k jejich nenávisti vedly již letité teologické rozpory mezi následovníky Cornelia Jansena a otci Tovaryšstva. Jiná protijezuitská skupina vznikla uvnitř římské katolické

církve z členů jiných řádů, které sočily na jezuitskou nadvládu v oblasti vyššího školství. Nakonec se i noví katoličtí reformátoři, často z řad vysokého světského kléru, v německých oblastech, ale i ve Španělsku, Portugalsku, Itálii a habsburském soustátí stávali aktivními odpůrci Tovaryšstva Ježíšova.

Soustředěná antijeziuitská ofenziva začíná v evropském měřítku kolem poloviny 18. století, ale četné útoky muselo Tovaryšstvo odrazet už dříve. Nejinak tomu bylo u nás, kde se zvláště silná kritika jezuitského řádu objevila hned v prvních desetiletích 18. věku v souvislosti se snahami o zlepšení stavu pražské univerzity. V roce 1710 napsal superintendent Petr Theodor Birelli, jeden z mála aktivních úředníků, kteří měli na almae matris Caroloferdinandae vykonávat určitou formu státního dohledu, obsáhlé memorandum, v němž podrobně rozebíral situaci na vysokém učení a upozorňoval na závažné nedostatky.

Birelliho elaborát postoupilo české místodržitelství instanční cestou do Vídně a byla ustavena zvláštní komise, jež se měla univerzitní reformou zabývat. Takové komise však bývaly jen málo produktivní, scházely se na pravidelných, posléze už méně pravidelných zasedáních a jednaly a jednaly... Dokázaly jen vyplňovat množství stran zápisy o schůzích. Vše by bylo asi prošlo bez většího ohlasu, kdyby se Birelli zabýval jen nešvary na světských fakultách, tj. právnické a lékařské. Odhodlal se ale i ke kritice fakult jezuitských. Doporučoval odbourat mechanické diktování přednášek, omezit výklady scholastické teologie, zkrátit filozofii ze tří na dva roky a znovu oživil návrhy na spojení arcibiskupského semináře s jezuitským bohoslovím. Birelliho námitky proti Tovaryšstvu byly vcelku opatrné, nezpochybňoval roli a zásluhy jezuitů, přesto si však troufl zasáhnout do jejich bezprostředního hájemství. A co horšího, bylo zřejmé, že tak neučinil jen o své vůli, ale se souhlasem a pochopením místodržitelství.

Práci univerzitní komise tentokrát nezbrzdila jenom obvyklá liknavost a byrokratické zaujetí, ale i morová epidemie, která zasáhla Prahu v roce 1713. Po odeznění nákazy vydala komise nový reformní návrh, který požadoval, aby jezuité zavedli také výuku různých praktických předmětů, technických disciplín, historie, zeměpisu, mechaniky aj. S návrhem byla univerzita seznámena, ale aktivita reformátorů se po smrti hlavního iniciátora Petra Theo-

dora Birelliho zpomalila. A tehdy se ujali slova především jezuité, zprvu zjevně zaskočení „odvahou“ opravných plánů.

Dali si sice na čas – až v říjnu roku 1714 odevzdali pečlivě koncipovanou odpověď, sice poněkud opožděnou, ale o to důkladnější a rozsáhlejší. Spis o mnoha desítkách stran, nazvaný *Akademická odpověď k bodům slovníkové univerzitní komise*, podepsal rektor klementinské koleje Jakub Stessl, děkani Jáchym Stechau a Martin Pirchan a profesori duchovních fakult. Jezuitská replika nese všechny prvky obdobných obhajob, které zkušení řádoví polemici, vybavení patřičnými právníckými znalostmi, uměli tak precizně sestavovat. Doplněna je zvláštním fasciklem příloh s opisy nejdůležitějších listin a privilegií, které zajišťovaly postavení Tovaryšstva na pražské univerzitě už od roku 1562.

Cím patres argumentují: zavrhnou především všechny připomínky k teologickým studiím a hájí oprávněnost spekulativní teologie, protože ji vykládají podle zásad stanovených Studijním řádem z roku 1599 a zabráňují tak pronikání nebezpečných karteziánských „novot“ i jansenistických „bludů“. U připomínek ke správním problémům odkazují bez výhrad na jednoznačné znění stále platných a dosud nezpochybněných starších dokumentů. A také zásadně odmítají srovnávání se stavem na vídeňské univerzitě, kde se jezuité těšili menším výsadám než v Praze, protože tam byla jezuitská kolej k obecnému učení jen přivtělena, kdežto v hlavním městě Českého království se sloučila akademie Tovaryšstva u Sv. Klimenta s Karlovým učením na základě rovnoprávnosti a obě složky si zachovaly svá dávná privilegia.

Velké úsilí vynaložili jezuité také na to, aby jejich replika „neuvízla“ jen v rukou členů univerzitní komise, ale aby se dostala do Vídně a byl s ní seznámen i panovník (Karel VI.). V druhém desetiletí 18. věku pak už k žádným zásahům do univerzitního organismu nedošlo. Jiná situace nastala až o třicet let později, kdy zásadní průlom učinily studijní reformy Marie Terezie. Postupně nejen upravily formální uspořádání vysokých učení v celém soustátí bez větších ohledů na lokální tradice, ale předeepsaly i užívání závazných učebnic, dosadily na školy nové státní úředníky, studijní ředitele, mnohem čilejší, než byli staří superintendenti. Největší prohrou Tovaryšstva bylo ovšem dosazení „nejezuitů“ na teologické katedry (1762–1763). V Praze to byli augustinián Norbert Köpfert a dominikán Cosmas Schmalfus. Reskriptem Marie

Terezie byli i v Praze, podobně jako dávno předtím ve Vídni, dominikánští profesori zbaveni povinnosti skládat přísahu na Neposkvrněné početí Panny Marie.

Nelze říci, že by jezuitům nebyly proti mysli změny na filozofické fakultě, kam se dostali po bok členů řádů laici, mezi nimiž byl jistě nejznámější osobností profesor krásných věd a umění Karel Jindřich Seibt, který začal přednášet i německy. Podstatně hůř nesli skutečnost, že na teologii pronikly jiné řády. Prováděli pak dominikánským a augustiniánským profesorům poněkud dětinské kousky, když jim zbraňovali v přístupu do poslucháren, neboť školy tomistické i augustiniánské teologie byly umístěny, kde jinde, než v jejich Klementinu.

Neprobírala jsem problematiku pražské univerzity v podrobnostech bezdůvodně. V antijezuitském tažení v Čechách měla totiž význam zcela prvořadý, zatímco v jiných zemích vystupovali do popředí i jiné aspekty... V Portugalsku narazilo Tovaryšstvo svým vzdorem proti novému rozdělení území mezi Španělskem a Portugalskem v latinskoamerických koloniích na bezprostřední státní zájmy. Proto byla Societas v roce 1759 přičiněním markýze Pombala dokonce ze zámořských kolonií vyhnána. Navíc byli jezuité už rok předtím osočeni z vražedného útoku na portugalského krále Josefa I. a pak vykázáni i ze země na starém kontinentě. Ve Francii mělo Tovaryšstvo nesmiřitelné protivníky přímo u královského dvora. Roku 1765 Ludvík XV. tento řád zakázal, když už čtyři léta předtím nesměli jezuité přijímat nikoho do noviciátu. I ve Španělsku, v zemi, odkud vzešel zakladatel Tovaryšstva, byli jezuité nařčeni z úkladů proti králi, zatýkáni a vypovídáni...

V českých zemích a celé střední Evropě se antijezuitská střediska orientovala hlavně proti nadvládě Societatis ve školské sféře, ryze kněžské protijezuitské kruhy pak vyslovovaly závažné výhrady zejména proti probabilismu a řádové teologii. Tak například v Mohuči se seskupili jezuitští odpůrci kolem hraběte Stadióna a protestovali proti působení Tovaryšstva na zdejším obecném učení. Nejinak tomu bylo ve Würzburgu, kde se protesty ozývaly zejména z místního biskupského semináře a aktivní podpory se jim dostalo i od zemské vlády. K podobnému napětí docházelo také v Trevíru a důležitá protijezuitská centra vznikla i v církevních kruzích v starobylém rakouském benediktinském klášteře Melku, v sídle téhož řádu v bavorském Ottobeuren a Řezně.



Deportace jezuitů ze Španělska, Neapolska a Parmy, anonym, 18. století

Ve Vídni náležel k předním jezuitským protivníkům známý tvůrce školských reforem Gerhard van Swieten. Ani kancléř Kaunic a hrabě František Hrzán z Harrasova či arcibiskup Migazzi nepatřili právě k jezuitským přívržencům. Středoevropský reformní katolicismus souzněl s osvícenskoabsolutistickými plány státní moci a stále ještě mocný jezuitský řád byl jen na překážku.

Nejzávažnějším momentem, jenž přispěl k zániku Tovaryšstva, byl ovšem soustředěný tlak panovnických dvorů Portugalska, Španělska a Francie, stejně jako otřesené postavení řádu na Apeninském poloostrově. Dne 21. července roku 1773 vydal papež Kliment XIV. breve (nebyla to tedy bula, jak se někdy nesprávně uvádí) *Dominus ac redemptor noster* (Pán a Vykupitel náš), jímž byl jezuitský řád zrušen. Papežskou mocí byla Societas potvrzena, z vůle, byť ne zcela samostatné, nejvyššího náměstka Božího na zemi byla i zlikvidována.

Kliment XIV. vzpomíná v textu breve svého dávného předchůdce na svatopetrském stolci, Klimenta V., jenž roku 1312 zrušil templářský řád, podobně jako další papežové zamezili v činnosti jiným, nyní už mnohem méně známým církevním společenstvím. Dále Kliment XIV. s uznáním vzpomíná, jak byl jezuitský řád zřízen sv. Ignácem „*k spáse duší, k obrácení kacířů a zvláště pohanů a konečně k většímu rozšíření zbožnosti i k povznešení a rozkvětu náboženství*“ Chvályhodný úmysl Ignácův se však během času zkalil: „*...nicméně v této společnosti skoro od počátku jejího vzrůstu se rozličné sémě nesvornosti a žárlivosti, netoliko mezi členy samými, nýbrž i proti jiným řeholím, proti světskému kněžství, proti akademiím, universitám, veřejným školám, ano i proti samým mocnárům, do jejichž země společnost ta byla přijata.*“ (Přeložil T. V. Bílek.)

Stížnosti vládců tohoto světa se odrazily i v dalším papežově zdůvodnění zrušení Tovaryšstva: jeho další existence je nežádoucí, neboť kvůli bažení po světské moci a politickým choutkám jezuitů vznikaly četné různice a rozbroje. Tovaryšstvu přitížil i dřívější benevolentní postup vůči mimoevropským národům, kdy akceptovali mnohé „pohanské“ zvyky a nedbali na mínění autorit obecné církve. A nadto papež, či spíše jeho rádci a konzultori (neboť breve není plodem nějakého náhlého hnutí mysli, ale předchází mu důkladná příprava a kuriální porady) dospěli k názoru, že jezuitský řád nebyl nikdy schválen ani potvrzen tridentským koncilem. Jako by toho tehdy bylo třeba!



Jezuité kácejí strom poznání, anonym, 18. století

V Klimentově breve se dále praví: „...po zralém uvážení, z bezpečného poznání a z plnosti moci apoštolské často jmenované Tovaryšstvo Ježíšovo zrušujeme a potlačujeme, zrušujeme a odstraňujeme vůbec a zvláště všechny jeho povinnosti, služby a správy, domy, školy, kolleje a místa jakákoliv, v kterékoliv krajině, království a říši se nalézající...ustanovujeme, aby navždy zničena a úplně zrušena byla všeliká a jakákoliv moc představeného generála, provinciálů, visitátorů a jakýchkoliv řečeného Tovaryšstva představených jak ve věcech duchovních, tak světských...“ (Přeložil Tomáš V. Bílek.)

Breve bylo zveřejněno 16. srpna téhož roku a nedlouho poté provedli patřičná opatření i katoličtí vládci Evropy. Ano, katoličtí, protože například v protestantském Prusku mohli jezuité, když odložili řádový oděv, působit i nadále jako „kněží královských školských ústavů“ a těšili se přímé královské ochraně. Toto

opatření se vztahovalo i na některé bývalé příslušníky české provincie Tovaryšstva, kteří od roku 1755 pobývali v samostatné slezské provincii, jež se po prohraných slezských válkách a ztrátě větší části tohoto území ve prospěch Pruska od české provincie odštěpila. Také v pravoslavném Rusku byli jezuité ušetřeni perzekucí. Mezi lety 1773–1815 se Rusko stalo dokonce vyhledávaným řádovým shromaždištěm a centrem celé organizace, protože Kateřina II. nedovolila na svém území publikovat papežský zákaz. Tovaryšstvo bylo z Ruska vypovězeno až po znovuoobnovení řádu, tedy roku 1815.

Zrušení Societatis Iesu ale vstoupilo v platnost v habsburské monarchii a snad hlavní starostí vídeňské vlády bylo zajistit nemalý jezuitský majetek. Stalo se tak panovnickým reskriptem ze 17. září 1773, jímž byly přiděleny všechny statky a majetky Tovaryšstva zvláštnímu studijnímu fondu. Ke konkrétnímu přebírání jezuitského jmění byly zřízeny komise, složené ze světských i církevních zástupců. V Čechách vznikla taková komise při zemské vládě a v jejím čele stanul hrabě František Antonín Nostitz. Tato komise pak nepřetržitě působila v letech 1773–1778. Ještě poté se vedla pečlivá evidence o hospodaření s majetkem Societatis. Svědčí o tom podrobné výkazy o vyplácení penzí a platů ještě žijícím exjezuitům. Dlužno říci, že dalším řádům, zrušeným potom za Josefa II., už byla věnována daleko menší pozornost, a to nejen proto, že jejich statky nedosahovaly jezuitského bohatství. Vzhledem k velkému množství rušených klášterů už na citlivější přístup nebyl čas.

V roce 1623, v době vzniku samostatné české provincie, pobývalo v řádových domech 246 příslušníků Tovaryšstva, z toho bylo 110 kněží a zbytek tvořili fratres coadjutores. V roce 1640, při stém výročí založení řádu, kdy už počet kolejí, rezidencí a jiných domů vzrostl, činil početní stav české provincie 608 členů, v době smrti otce Balbína, tedy roku 1688, zde žilo 925 otců a bratrů. V roce 1773, už po odtržení slezské provincie, čítalo české Tovaryšstvo celkem 636 kněží a 417 laických bratrů.

Nejvíce jezuitů – 162 kněží a 94 laiků – bylo ve staroměstské pražské koleji Klementinu, pak následoval malostranský profesní dům, kde k datu zrušení bylo ubytováno 93 kněží a 82 laických bratrů. Další koleje hostily většinou zhruba pět desítek příslušníků řádu (Kutná Hora 53, Jičín 50, Praha – Nové Město 51, Chomu-

tov 51, Klatovy 53, Český Krumlov 48) a v menších kolejích a rezidencích jich bylo ještě méně (Cheb 31, Jindřichův Hradec 31, Litoměřice 22, rezidence v Košumberku pak byla spravována 14 členy).

Jaké byly osudy exjezuitů po zrušení řádu a jaké mohli nalézt uplatnění? O možných způsobech jejich další seberealizace se zmiňuje i breve Klimenta XIV. Bývalí příslušníci Tovaryšstva mohou i nadále zpovídat a kázat, ovšem jen pokud budou vřazeni mezi světské kněze nebo vstoupí do jiného řádu. Tato příležitost se poskytovala jen těm, jimž nebyla na závalu „*pokročilst věku či chatrné zdraví*“. Rovněž jen ti „způsobili“ se mohli i nadále věnovat výuce a vzdělávání mládeže, ti, u nichž „*lze se nadíti dobrého výsledku z práce jejich, pak-li by se zdrželi těch rozprav a článků učení, jež buďto svou volností aneb malicherností obyčejně převelké rozbroje a nepříjemnosti působí a plodí*“.

Těmito rámcovými pokyny se řídily jednotlivé zemské komise, českou nevyjímaje. Každému z exjezuitů přitom věnovaly bedlivou pozornost. Jejich jména sestavili úředníci do přehledných tabulek, kde se uvádělo dosavadní místo pobytu, věk, datum vstupu do řádu, údaje o složení prvních, případně i čtvrtých slibů, hodnost, resp. „pracovní zařazení“ a poslední rubrika byla vyhrazena otázce, co chce ten či onen napříště dělat. Touhy členů zrušeného řádu byly různé: někteří chtěli působit v duchovní správě, zpovídat, vstoupit do jiného řádu, jiní zase učit na státních školách či působit jako soukromí učitelé (informátoři) ve šlechtických i měšťanských domácnostech. Fratres coadjutores se pak mohli uplatnit i v různých „praktických“ povoláních. Nezřídka ovšem exjezuité, ještě věrní předchozím zásadám Tovaryšstva neprojevovat vlastní vůli, uvádějí, že se plně dávají k dispozici a budou vykonávat to, co jim bude přikázáno, případně se ještě odvolávají na přání a doporučení svých bývalých představených.

Jen někdy se přání exjezuitů shodovala s míněním členů komise, kteří rozhodovali o jejich příštím zařazení. Obrovskou personální proměnu prodělaly duchovní fakulty univerzit (teologické a filozofické). V Praze bylo přiznáno právo působit na katedrách a v akademických úřadech jen matematikům Vydrovi, Tesánkovi a Steplingovi, otec Zeno pak, jako královský astronom, směl i nadále spravovat klementinskou observatoř. Administrativní změny však ještě tehdy v pražské almae matris neproběhly. Jen v Klementinu se usídlil i státní generální seminář pro výchovu budou-



Spiknutí jezuitů, anonym, 18. století

cích kněží. Horší to už bylo v Olomouci, kde se projevíly značné organizační obtíže (vždyť se jednalo o školu ryze jezuitskou). V letech 1778–1782 zdejší vysoké učení na čas přesídlilo do Brna a v rámci razantní josefínské přeměny bylo nakonec suspendováno na pouhé lyceum.

Jaká oblast českým exjezuitům po zrušení Tovaryšstva zůstala? Největší počet kněží přetrval v úloze zpovědníků a kazatelů, jen několik málo mohlo i nadále působit na misiích. Ani učitelé a soukromí „informátoři“ nebyli výjimkou, tedy učitelé na normálních

a hlavních školách nebo v kněžských seminářích. Dále se někdejší členové Societatis uchytli v roli domácích kaplanů a duchovních, prefektů alumnů seminářů, úředních písařů či úředníků na konzistoři. Františku Pubitschkovi se dostalo čestného titulu, vypovídajícího přesně o jeho pracovní náplni, „historiographus patriae“ (zemský dějepisec). Všichni aktivní, tzn. pracovně aktivní exjezuité, kteří neměli jiné příjmy, dostávali z exjezuitského fondu plat, většinou ve výši 400 – 600 zlatých.

Ostatním se vyplácela penze, jež se pohybovala mezi 50 – 300 zlatých. Většinou to byli starší muži, tedy ti, jimž už byla na závalu „pokročilost věku a chatrné zdraví“. V dalších tabulkách, které se průběžně sestavovaly (zvláště podrobná pochází z roku 1780), jsou tito jezuité v rubrice nadepsané „k čemu se hodí“ beze všech skrupulí označováni „k ničemu“, nebo „neschopný“ (unfähig, untauglich). Tomuto „ocenění“ vesměs odpovídá i záznam v rubrice „zdraví“, kde tito k ničemu nepoužitelní jedinci mají většinou zapsáno nemocný, churavý, či špatného nebo nalomeného zdraví. Nebo také „blázen“, jako nešťastný jičínský jezuita Zaluzický, který podlehl blíže neurčené duševní chorobě a byl nucen žít pod stálým dozorem. Jen nemnozí z těch, které tabelární zápisy odsuzovaly k neschopnosti, se zároveň těšili dobrému duševnímu i tělesnému zdraví. Ostatně k roku 1780 už exjezuitský fond evidoval jen 369 bývalých členů řádu, z toho 287 kněží a 82 laiků. Někteří zemřeli, jiní si našli jiné uplatnění a nemuseli spoléhat na pobírání peněz z majetku zrušeného řádu.

Odpor a nepřítel mocných, které přivedly kdysi tak mocné Tovaryšstvo k pádu, neustaly zdaleka k datu jeho zrušení. Ba naopak. S narůstajícím časovým odstupem se spíše více oživovaly a zveličovaly již dříve tradované fámy, které otcům Tovaryšstva přisuzovaly kdekakou špatnost. Nechyběly ani kralovraždy, travičství, padělání dokumentů, bezostyšné hromadění pozemských statků i odpor ke vzdělání. Dokonce bartolomějská noc a třicetiletá válka byly vykládány jako plody jezuitských intrik.

Jezuité prý ohrožovali život švédského krále Gustava Adolfa, křivě přísahali, čemuž je učil už Ignác z Loyoly, a podle vyzradili generální zpověď Marie Terezie, kterou až tento nízký čin přiměl k rozhodnutí schválit zrušení Tovaryšstva. Ostatně ke všemu nečestnému jednání měli i své vlastní návody, tzv. Tajné předpisy (Monita secreta), a vždy se řídili heslem „účel světí prostředky“



Vyhnání jezuitů z Janova,
ilustrace E. Peszlera a F Kriehubera z knihy
Geschichte der Jesuiten, Vídeň 1870

Je jistě pozoruhodné, že ani nikdo z jezuitů samých nedokázal vysvětlit, kdo první jim přisoudil tuto devízu, později tak často opakovanou, a z čeho by na základě alespoň povrchních znalostí řádových regulí měla vyplývat. Ernest Denis v *Čechách po Bílé hoře* v polemice se svým současníkem, řádovým historikem Bernardem Duhrem, soudí, že sami jezuité nejsou povoláni k tomu, aby se k této věci dokázali odpovědně vyjádřit: „*V skutečnosti rozdíl mezi nimi a myšlením moderním je tak hluboký, že nerozumějí již ani smyslu námitek jim činěných.*“

Mezi nejzávažnější stížnosti na působení Tovaryšstva Ježíšova řadili kritikové jezuitský souhlas s upalováním kacířů, čarodějnic a čarodějníků. V tomto ohledu měli přísní kritikové pravdu. Naproti tomu se velice mylili, když Tovaryšstvu vytýkali „nevlastenectví“ a potírání národních jazyků, tedy nejen toho našeho, českého, jak jsme si zvykli běžně věřit. To vše navzdory tomu, že řádové předpisy i instrukce samotného zakladatele jasně ukládaly, že každý člen řádu je povinen naučit se jazyku země, v níž působí.

A tak jezuité údajně škodili i jazyku německému! V osvěcenském časopise *Journal von und für Deutschland* se v roce 1788 píše, že jezuité šířili temnotu ve filozofii, ve školství a vědách, a hlavně že trpěli nenávistí k mateřskému (tedy německému) jazyku a zabráňovali všemu dobrému spisování. Teprve v osvícené epoše nastal obrat. Byly zavrženy scholastické metody, vzkvétá svoboda myšlení, rozšiřují se předměty výuky, vznikají lepší školské ústavy a ušlechtilý německý styl vítězí v učených časopisech i v krásném písemnictví.

Jezuitský řád zrušil z moci papežské Kliment XIV. Sám si prý byl ale vědom, jaké riziko podstupuje. Měl se svěřit několika přátelům: „*Tímto podpisuji blízký konec života svého.*“ Zemřel pak v září roku 1774, snad otráven, a „*když se v Římě roznesla zpráva o jeho smrti, volal veškerý lid: To učinili jesuité!*“ Tak také tyto pověsti bez sebemenší pochybnosti opakuje náš starý dobrý známý Tomáš V. Bílek.

Jezuitský řád byl zrušen, podle znění breve *Dominus ac redemptor noster*, navěky. Toto „navěky“ však trvalo jen do roku 1814. Ale už před tímto datem se jezuité do některých evropských zemí vrátili. Například na žádost Ferdinanda IV. v roce 1804 bylo Tovaryšstvo obnoveno v království obojí Sicílie. Jezuité na britských ostrovech a v Americe dostali svolení, aby se organizačně

připojili k Tovaryšstvu v Rusku. K plné rehabilitaci Societatis však došlo 7. srpna 1814 v bule Pia VII. *Sollicitudo omnium ecclesiarum*.

A pak se toto „nové“ Tovaryšstvo začalo postupně vracet na místa svého dávného působení. Nikde nezískali jezuité zpět všechnen svůj majetek, část z něho podlehla sekularizaci, části se ujali světští kněží nebo jiné řády, které přežily zásahy osvícenských reformátorů. A navracející se Tovaryšstvo mělo i nové soupeře – Kongregaci Nejsvětějšího Vykupitele čili redemptoristy (kongregaci založil roku 1732 Alfons Maria Liguori). Jen málokde proběhl návrat Tovaryšstva hladce. Ve Švýcarsku došlo po znovuvvedení jezuitů do Luzernu k rozsáhlým rozepřím mezi katolickými a protestantskými kantony. Societas také všude nemohla zakotvit hned po roce 1814, dělo se tak pozvolna a vždy pod záštitou vladařů nebo vysokých církevních hodnostářů.

V rakouské říši přivedl nejprve v roce 1829 biskup Zängerle Tovaryšstvo do Štýrska, ale revoluce roku 1848 znovu činnost řádu přerušila. V českých zemích se pak objevili jezuité roku 1853 v Bohosudově (Maria-Schein, Šejnově), roku 1866 i v Praze, u Sv. Ignáce. Liberalisticky naladěná společnost však v návratu černých otců spatřovala očividné symptomy dávného tmářství, a co více – národního útlaku. To tím spíše, že rehabilitace Societatis probíhala v návaznosti na posilování pozic katolické církve vůbec. V roce 1855 byl mezi rakouskou vládou a Svatou stolicí uzavřen konkordát a katolická církev, zbavená státního dohledu, nabyla znovu podstatně většího vlivu ve školství i v rodinném právu. Vzmáhaly se antikatolické tendence, a právě Tovaryšstvo Ježíšovo, posuzované nikoli na základě poznatků z historického výzkumu, ale viděné jen prizmatem nelichotivých pověstí, se stalo vhodným „obětním beránkem“ při vyřizování politických sporů.

Nové Tovaryšstvo se soustředilo více na misijní práci, exercicie a katechezi. V moderní době nedosáhlo nikdy vlivu a moci, které získalo v časech rozmachu starého řádu, před rokem 1773.

*„Hlavní pádu jezovitů důvod,
že byl chromý jeho původ,
pročež, ač je bylo zvednout věci snadnou,
vsázím se, že brzy zas upadnou.“*

Karel Havlíček Borovský

XIV.

Nebylo v nich citu,
nebylo v nich lásky,
nebylo v nich vůbec lidskosti
(druhý život starého Tovaryšstva)

Motto:

„I mne to někdy děsí.
Ani sto let nepřežije Tovaryšstvo.
Jestli se nezmění. A zajde-li,
pak zajde zbraněmi, po kterých
samo hloupě sáhlo...“

J. ŠOTOLA, TOVARYŠSTVO JEŽÍŠOVO, 140

Nepřeberné množství různých výmyslů, či přinejmenším zkreslujících výkladů, které se kolem působení řádu nakupily, snesl na sklonku 19. století v mnohasetstránkovém díle, příznačně nazvaném *Bajky o jezuitech*, jezuitský historik Bernard Duhr. Jak už jsem předeslala, jezuitské „svévolnosti“, kterým Duhr musel věnovat pozornost, neustaly ani po zrušení řádu roku 1773, a tak Tovaryšstvo stálo podle různých vyprávěnek i v pozadí Velké francouzské revoluce. Po obnovení Tovaryšstva měli černí otcové „svést“ císařovnu Evženii k válce prusko-francouzské, v Mexiku ještě v roce 1866 pálit čarodějnice, ba dokonce Dreyfusova aféra byla „zločinem výhradně jezuitským“. Čeští překladatelé *Bajek o jezuitech*, Josef Tumpach a Antonín Podlaha, připojili k výčtu všemožných skandálů ještě typicky české výhrady, které se týkají tradičně zdůrazňovaného „nevlastenectví“ jezuitů a „řádění“ otce Koniáše.

Kromě různých nepravostí, perfidností, vražd, úkladů a intrik, připomenutých letmo v předešlé kapitole, si největší obliby v an-

tijezuitské propagandě získaly *Tajné předpisy Tovaryšstva Ježíšova* či *Monita secreta* (nebo *privata*) *Societatis Iesu*. Spisek, který byl opakovaně pokládán za autentickou sbírku interních jezuitských pokynů, „*jak s pomocí náboženství ovládati svět*“ (Bernard Duhr). Expresivně zabarvené dílko pochází z počátku 17. století a stvořil je, podle rozboru Bernarda Duhra, bývalý polský jezuita Zahorowski, který byl pro blíže neznámé delikty z Tovaryšstva vyloučen a chtěl se pak svým někdejším druhům pomstít.

První vydání je datováno rokem 1614, krátce poté následovaly edice v Říši, Francii i Anglii. Text *Tajných předpisů* nese nepochybné znaky pamfletu, typického literárního útvaru té doby. O jeho pravosti byl přesvědčen proslulý odpůrce Societatis Kašpar Schoppe, který *Monita* včlenil roku 1634 do svého hanopisu *Anatomia Societatis Iesu*. Tajné předpisy pak vyšly ještě mnohokrát v 18. století a následovaly je i tisky z 19. století.

Ačkoliv protijezuitští aktivisté o pravosti tohoto elaborátu nikdy nezapochybovali, Tovaryšstvo se proti údajné autenticitě nactiutřačné práce ozývalo už od samého počátku. Jako první sepsal důkladnou apologii v roce 1615 pater Argenti, tehdejší vizitátor polské provincie Tovaryšstva, jenž se později stal vizitátorem české provincie a zasahoval i do sporu jezuitů s kardinálem Harrachem. V roce 1616 vydal generál řádu Mutius Vitelleschi pokyn otci Gretserovi, aby sepsal přesvědčivou a důvěryhodnou obranu opírající se o znění historických dokumentů, řádových Konstitucí a regulí. Proti pojednání Kašpara Schoppeho se ozval i kancléř pražské univerzity Petr Wading, ale jeho výpad byl tak prudký, že se nesetkal ani s porozuměním papežské kurie a byl později v Římě zakázán. Nicméně podobné obrany sepisovali různí členové Tovaryšstva i později, jak se objevovala nová a nová vydání pomlouvačného pamfletu. Ještě v 19. a 20. století bylo množství erudovaných lidí přesvědčeno, že právě tyto „Tajné předpisy“ odhalují pravou podstatu jezuitského řádu.

Stejně tak jim věřil i náš Tomáš V. Bílek, který jejich překlad připojil ve své knize *Dějiny řádu Tovaryšstva Ježíšova* hned za výklad o Konstitucích, Duchovních cvičeních a Studijním řádu. Nutno přiznat, že autor *Tajných předpisů* znal opravdu dobře hlavní zásady činnosti Tovaryšstva, jen jejich výklad pozměnil nebo posunul, aby dosáhl kýženého odstrašujícího účinku. V jeho



Pražští mučedníci z roku 1621 (oběti jezuitů),
ilustrace E. Peszlera a F. Kriehubera
z knihy Geschichte der Jesuiten, Vídeň 1870

podání pak různá ustanovení, vlastně zkresleně parafrázované paragrafy Konstitucí či instrukcí sv. Ignáce, vyznívají jednoznačně jen jako oportunistická přetvářka sloužící bezostyšnému ovlivňování věřících a získávání jejich peněz a statků.

Proto se v textu „Tajných předpisů“ mohl čtenář poučit o tom, jak se měli jezuité vtírat do přízně mocných tohoto světa, aby je vlákali do svých osidel, lichotit jim, protože hlavně to chtějí slyšet, podporovat jejich rozmary, a potom je naopak zastrašit pekelnými tresty a přimět k povolnosti a vstřícnosti vůči řádu. A nejzodpovědnější úkol náleží zpovědníkům a duchovním rádcům, kteří mají vést své urozené kajícíky, aby se ani o kousek neodchýlili od návodů otců jezuitů. Tyto sentence jsou jistě velmi případné, což Tovaryšstvo opravdu nevydalo pokyny pro „zpovědníky knížat“?

Dále se v hanopise dočteme, jak bylo třeba získávat vdovy, zejména ty bohaté, nuceně je udržovat ve vdovském stavu a časem je přimět k tomu, aby svůj majetek převedly na Tovaryšstvo, případně aby jejich děti zvolily buď duchovní stav, nebo aby jim mohli jezuité doporučit, či lépe řečeno vnutit partnery zcela oddané řádu. Ejhle – a tady se „poučil“ i Jiří Šotola.

Rovněž se mají jezuité všemi možnými způsoby snažit, aby jejich řád výrazně vynikal nad všemi ostatními, pečlivě pak vybírat i vstupující novice. „*Nejvyšší obeznanosti a bedlivosti potřebí jest, aby do řádu se přijali jinoši povahy dobré, zevnějšku nikoliv ošklivého, rodem šlechtici a bohatí.*“ A tyto bohaté je třeba si i nadále předcházet. Proč, je zcela zřejmé – z důvodů zistných. A chovat se k nim tak, aby rodiče byli s Tovaryštvem spokojeni. „*At' se vloudí naši do důvěrného přátelství jejich a učiní je spokojenými, když by toho nutnost a osoby důstojnost vyžadovala.*“ I v tomto případě jde o důvtipnou kompilaci, jež zkresluje a pokřivuje jezuitská pravidla pro přijímání a výběr mládenců.

Velkou pozornost věnoval autor spisku i chování Tovaryšstva k mužům propuštěným z řádu a jejich perzekucím – tady, dle všeho bezděčně, odkrývá, co ho přivedlo k sestavení „Tajných předpisů“ Konečně před závěrečným napomenutím vysvětluje, že „pohrdání bohatstvím“ se má projevovat více v okázalém odmítání malých almužen a dobrodiní, ale nikdy ne v odmítání velkých a podstatných zisků.

A konečné upozornění je také velice rafinované: předpisy je provždy třeba chovat v tajnosti a seznamovat s nimi jen nejvyšší řádové hodnostáře. Ti pak podle nich, ovšem samozřejmě bez odkazu na pramen, měli instruovat své podřízené. Kdyby se tyto tajné pokyny přece jen nějakými cestami dostaly na veřejnost nebo do nepovolaných rukou, Tovaryšstvo bude jednoduše tvrdit, že s nimi nemá nic společného. Je tedy vidět, že jezuitům se zde postavil značně nebezpečný protivník, jenž řádovým polemikům, jakkoli ostříleným, svým závěrečným „napomenutím“ předem vyražel zbraně z rukou.

Existuje ještě jedno hojně rozšířené velké téma antijezuitské propagandy: Tovaryšstvo a ženy. Už sv. Ignác měl velký vliv na něžné pohlaví a ještě před založením Societatis patřily mnohé dámy k agilním příznivkyním rodícího se společenství. Již tehdy to některé církevní kruhy nelibě nesly, nedošlo ani k stvrzení ženské odnože řádu. Vždyť různí zanícení kazatelé a misionáři dosahovali velkých úspěchů u paní a dívek, které jsou tradičně, možná neprávem, pokládány za senzitivnější, ale i lehkověrnější bytosti.

Předmětem nejrozličnějších dohadů a spekulací se ovšem stalo ukládání přísných kajících opatření, která sice nebyla určena jen pro slabší polovinu lidstva, ani nebyla jezuitským specifikem, ale rozhodně se stala podnětem pro zkazky vinící otce Tovaryšstva z perversí a prohřešků proti mravnosti. Mám tu na mysli nošení žíněných opasků a košil, které se oblékaly pod svrchní šat, aby zabraňovaly nežádoucím tělesným touhám, a bičování při soukromém pokání. Tedy prostředků, jež nebyly cizí ani středověku, ani barokní době.

Jan Tanner ve svém životopise patera Chanovského popisuje, jak tento zanícený misionář učil ženy hluboké kajícínosti prostřednictvím své neteře Kateřiny. „*A tím se stávalo, že mnohé urozené paní a panny, naučivše se od ní v soukromí, jak by měly buďto disciplíny (tzn. biče) neb žíněného opasku užívati, takové nástroje kříže Kristova od ní sobě kupovaly, kterých by byly od muže, totiž od pátera Albrechta, pro stud přijíti nechtěly.*“

Od takovýchto zpráv pak už byl jen krůček k tomu, aby byli jezuité označováni za zhoubce mravopoctnosti, aby se rozšiřovaly fámy o obnažování žen před řádovými zpovědníky, kteří je měli mrskat a nato provádět všelijaké nepřístojnosti, kněžím rozhodně nepříslušející.



Jezuité a ženy, tzv. lisabonský noviciát,
ilustrace E. Peszlera a F. Kriehubera
z knihy Geschichte der Jesuiten, Vídeň 1870

Všechna podobná vyprávění pramenila z letitých dokladů anti-jezuitské propagandy, která žila souběžně s činností Tovaryšstva, a pramenila jak z averze nekatolíků, tak z řevnivosti a neshod v řádách katolické církve. Je jasné, že i v českém prostředí kolovaly všechny antijezuitské pomluvy rozšířené po celé Evropě. Ovšem nejvýznamnější roli měly u nás sehrát především výčitky a obviňování z pokoření národa po Bílé hoře a vnucování katolického náboženství, provázeného nejen bezprostředním útlakem a násilím, ale i znešvažením školské výuky a vzdělávání. Jezuité se tak postupně stali přímo symbolem pobělohorského „Temna“

Vyprávění o tom, že Marie Terezie se odhodlala k souhlasu se zrušením Tovaryšstva Ježíšova až poté, co se prokázalo, že jezuité vyžradili její zpovědní tajemství, náleží také do říše „bajek“. Dozvěděli jsme se, že státem řízený postup při likvidaci jezuitského řádu nebyl nijak drastický, že bylo zvažováno příští uplatnění každého jednotlivce, že nikdo z exjezuitů nebyl vystaven existenčním potížím. Přese všechno to byl pro jezuitu nejhorší životní zvrat, jaký si mohli představit. Jen návyk na naprostou poslušnost jim tuto situaci mohl ulehčit.

Bezpochyby větší rozruch vyvolalo ve společnosti rušení mnohých dalších řádů za Josefa II., kdy bývalí mniši a klerikové nenalezli zdaleka tolik uznání a ohledů jako jejich jezuitští předchůdci po roce 1773. Nejspíše má pravdu Alois Jirásek, když v románu F. L. Věk zdůrazňuje, že „*mnoho hluku způsobilo, jak z nařízení císařského bylo za posledních let mnoho klášterů zrušeno*“ Tento „hluk“ byl však patrnější mezi lidem obecným, zatímco osvícenští intelektuálové si dokázali z kněží a mnichů tropit zlomyslné posměšky, jako například Ignác Born v proslavené *Monachologii* z roku 1784, kterou ovšem zveřejnil pod pseudonymem.

Naproti tomu František Martin Pelcl hleděl pečovat o odkaz doby nedávno minulé a neváhal včlenit do řad významných učenců ani otce jezuitu. Při vydání Balbínovy *Obrany jazyka slovan-ského, zvláště pak českého* sledoval hlavně vlastenecké zřetele a potřebu věnovat větší pozornost domácí řeči, dříve tak „slavné a výborné“ Samotným jezuitům věnoval Pelcl spis *Čeští, moravští a slezští učenci a spisovatelé z řádu jezuitů (Böhmische, Mährische und Schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten, 1786)*.



Bílá hora, kresba M. Alše

O tom, že Balbínovy *Učené Čechy* (Bohemia docta) zveřejnil poprvé až jiný z osvícenců, správce klementinské knihovny Karel Rafael Ungar v roce 1776, už byla řeč. Totéž dílo zpřístupnil nedlouho poté také Candidus a Sancta Theresia. Těmito počiny však pozitivní zmínky o jezuitěch na dlouhou dobu končí. Jediný Balbín byl pro své vlastenecké zásluhy brán na milost, ale spíše jako „jednooký, který je mezi slepými králem“

Paměti Jana Jeníka z Bratřic, či spíše úryvek *Vzpomínky na studium u jezuitů* z jeho *Bohemik* (1838), jsem už připomněla v kapitole věnované řádovému školství. Zde se ovšem patří ocito-

vat ještě dovětek, který více charakterizuje vztah starého Jana Jeníka k jeho dávným učitelům z řad Tovaryšstva než už zmíněné ocenění jezuitské benevolence pro hříšky mládí a mládenců. Starý setník sice ještě kladně hodnotí školní domácí divadlo, a zejména pěstování hudby, co „*veliký milovník zpěvu*“, ale dále píše, „*že jsme se u jezuitů malounko co učili, však ale velmi mnoho modlili...*“ Jinak patres dle mínění vlasteneckého vojáka působili na mysl žáků zhoubně: „*Já se nestydím pravdě přiznati, že když jsem u jezuitů již filosof a pozdějc již kadet na vojně byl, ten první rok jsem se ještě nočního času tak náramně strašidel bál, že bych se byl raději podělal a tak se poškrnil, než abych byl sám z pokoje na retyrádu (záchod) krok učinil... Teprv kasárna učinila mě trochu člověkem.*“

Josef Jungmann ve své Historii literatury české (1. vydání 1825, 2. vydání, doplněné a přepracované, vyšlo až posmrtně roku 1849) sice poctivě uvádí i četné jezuitské spisovatele, ale vesměs konstatuje jejich úsilí při obracení na víru, zatímco pro díla literární nenachází uznání, ať se hodnocení týká obsahu nebo jazykového zpracování. Jungmann nezavrhne a priori celé pobělohorské dějiny, v úvodních pasážích V oddělení své práce týkajícího se let 1620–1774 vyzdvihuje i pozitiva, vztahující se zejména k české šlechtě, dělnosti a šikovnosti prostého lidu a výsledkům jeho činnosti i rozkvětu obchodu od počátku 18. věku. Ovšem literatura a vzdělanost prodělávaly podle něj období hlubokého úpadku.

„*Na počátku XVIII. století pokažení chuti vždy ještě rostlo. Místo Ciceronových listů ve školách jsou čteny epistolae Caroli Kolczavae (1709), oněm v pravdě věci i slohem naproti čelící. Kteréž bezchutenství na českou literaturu v plné míře působilo.*“ Je však třeba zdůraznit, že Jungmann netepal jen jezuitu: „*Filosofie též ve smutném stavu se nacházela. Řeholníci, učitelé její, jestliže koho ve svém řádu mudrce měli, jeho následovali, přísahající v slova jeho. Neptáno, co pravda v té či oné věci, anobrž co o ní sv. Tomáš Aquinský, Suarezius, Scotus vynesl.*“ A tak se vyučovalo jen neužitečným věcem, o něž se vedly dlouhé a neplodné hádky, „*o maličkosti mnoho křiku*“

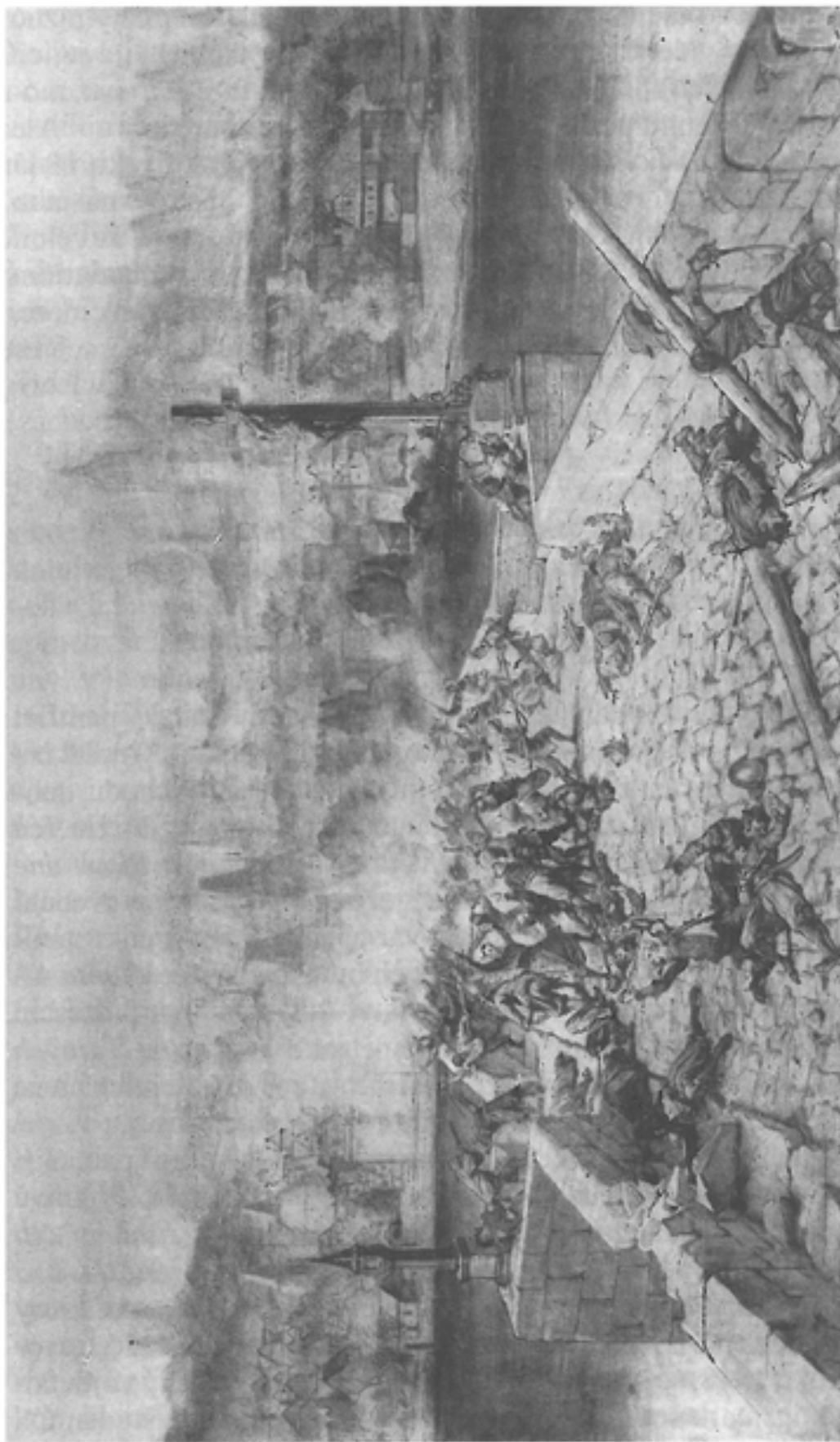
Bezpochyby nehlouběji utkvěly v paměti každého, kdo absolvoval českou školu, břitké protijezuitské, a vůbec protikněžské výpady Karla Havlíčka Borovského, vtělené do svižných epigramů. Přitom Karel Havlíček se v rané mladosti sám obíral myšlenkou, že se bude věnovat kněžskému poslání, ba co víc, že vstoupí

do jezuitského řádu. Poté co se s těmito mladickými plány rázně rozešel, o to více si brousil svůj satirický vtip na církvi a jejích představitelích. Jeho *Českých knížek hubitelé líti: plesnivina, mo-li, jezoviti* rezonují podnes ve společnosti s notnou odezvou. Ale nejen tato notoricky známá veršována z *Epigramů* z roku 1845 stojí za zmínku. Následná *Kupecká výstraha*, inzerovaná jako záznam z tehdy oblíbených *Augšpurských novin*, vypovídá velmi mnoho o Havlíčkově náhledu na Tovaryšstvo, ale i o latentním vztahu k Bohu, který je narušován nevhodným působením církve, zvláště pak některých jejích příslušníků.

„Lojolovi dědicové šálí lid,
že jsou v kompanii se mnou.
To zde prohlašuji za lež zjevnou,
anť jsem nikdy nebyl, aniž míním být,
střez se uvěřit, kdo můj přítel!
Ježíš Kristus,
světa Vykupitel.

Roku 1847 byl vydán nejvášnivější český antijezuitský pamflet první poloviny 19. století, jehož autorem byl Emanuel Arnold. Na protest proti šířícím se „zaručeným“ zprávám o příchodu „nových“ jezuitů do Čech vytvořil tento revolucionář fiktivní řeč „drženou od jenerála jesuvitův v tajném sněmu v Římě dne 1. června 1846“, kde vykládá, jak se jezuité mají po svém uvedení do střeoevropského prostoru chovat a jakých prostředků mají užívat. Hlavním zdrojem Arnoldových informací byla *Monita secreta*. Emanuel Arnold byl za autorství tohoto letáku potrestán čtrnáctidenním vězením. Avšak stejně jako v případě *Tajných předpisů* mnoho lidí uvěřilo, že generálova řeč je autentická a že pronikla na veřejnost indiskrecí špiček Societatis Iesu.

V očích patriotických českých obrozenců našel milost pater Jiří Plachý, obránce Starého Města pražského v roce 1648. Příznivě jej líčí i Josef Kajetán Tyl ve své hře *Měšťané a studenti čili dobývání Prahy od Švédů*, s podtitulem *Veliká vlastenecká hra o šesti obrazech*, z roku 1850. V závěru tohoto dramatu, který rozhodně nelze chápat jen jako „úlitbu“ cenzuře po porážce revoluce roku 1848, se slaví vítězství nad nepřáteli a švédský vojevůdce Königsmark se sklání před hrdinstvím „měšťanů a studentů“,



Švédové na Karlově mostě. skica A. a K. Liebscherů k panoramatu vní umístěnému v bludišti na Petříně v Praze

které „*jen málokterý list dějepisu vykáže*“. A zde vkládá Tyl svému Plachému do úst tato slova: „*Kde povstane boj o nejvyšší, co člověku Hospodin udělil, o víru, tam se stane snadno lev i z tichého beránka.*“

Ano, v roce 1648 šlo nejen o „vlast“, ale i o víru. Tu katolickou víru, která se stala hlavně v druhé polovině 19. století předmětem odporu až nenávisti liberálně orientovaných národovců. V druhé polovici 19. věku získaly předchozí náznaky odporu k pobělohorskému období, rekatolizaci a úpadku českého jazyka (vždyť pro jungmannovskou generaci se stala závaznou normou předbělohorská, veleslavínská čeština) patřičnou razanci. Tento vývoj nebyl vůbec samovolný, souvisel se vznikem nových politických hnutí, s emancipačními snahami českého národa, a zejména byl podnícen konkordátem mezi Vídní a papežským stolcem v roce 1855. Oleje do ohně přililo nepochybně i obnovení činnosti Tovaryšstva Ježíšova v českých zemích a jeho znovuuvedení do Prahy v roce 1866.

Vůdčí pozice v protijezuitském tažení šedesátých let 19. století zaujali mladočeši, zejména jejich tiskový orgán Národní listy. Mladočeský antiklerikalismus byl jednou ze stranických devíz, a právě jím se mladočeši výrazně odlišovali od staročechů, vedených Františkem Ladislavem Riegre a Františkem Palackým, spojujících se s českou historickou šlechtou, již mladočeši považovali za ultramontánní. Vedle toho se začala se značným důrazem prosazovat také evangelická antijezuitská a antikatolická linie, která na konci 19. a na počátku 20. století nalezla vyjádření především v Masarykově pojetí sporu „o smysl českých dějin“. Ve snášení důkazů o škodlivé činnosti řádu Tovaryšstva Ježíšova po Bílé hoře, důkazů ne vždy zcela nepravdivých, jen trochu pozměněných či vytržených z kontextu, se přímo předháněly už od počátku šedesátých let 19. věku různé časopisy, jako *Hus*, *Hlasy ze Siona*, *Čech* i *Boleslavan*.

Mladočeské Národní listy za šéfredaktorování Julia Grégra přinesly množství vskutku velice ostrých protijezuitských článků. Největší aktivitu projevoval ve svých fejetonech Jan Neruda. Tak například 21. října 1866 napsal: „*Vezměme letošek. Nejdřív válka (prusko-rakouská), po válce cholera, po choleře brojení proti páterům jesuitům... Jsou zde a s nimi celé hejno děsných snů, jaké jsou již od Loyoly jeho průvodci: rozechvřenost náboženská, náruživost, stranicství nové. Sotva přišli, již vzbudili strany, hádky a sočení.*“ V Národních listech však ani Vítězslav Hálek, věčný Ne-

rudův soupeř v boji o nejvyšší stupeň na básnickém piedestalu, nezůstal v antijezuitském tažení pozadu.

Co všechno se tehdy jezuitům vyčítalo, a to nejen v Národních listech. V šedesátých a sedmdesátých letech 19. století vznikla celá řada příležitostných brožur, jejichž argumenty jsou většinou podobné. Předně jezuité ovládali politiku a politiky, zpověď používali hlavně jako politický prostředek. Vlastnili obrovské majetky, které získali právě působením na vládce a mocné tohoto světa, na bohaté mecenáše, kteří se dostali do jejich vlivu, včetně nebohých bezbranných vdov a sirotků. Zavinili pak třicetiletou válku, a co hlavně – zasadili se o popravu předních činitelů českého povstání v roce 1621, jakož i o vypovídání provinilých lidí ze země. Vždyť měli z jejich bohatství užitek, ze statků emigrantů a potrestaných po Bílé hoře pramenilo hlavní bohatství řádových domů.

Ani radikální kritici v 19. století si netroufali tvrdit, že jezuité byli omezení a nevzdělaní, ovšem své znalosti prý záměrně nepředávali studentům a své učenosti využívali jen ve svůj prospěch v rámci Tovaryšstva. Jezuitský studijní řád, který měl vytvořit sám generál Aquaviva, byl špatný od samého počátku, protože zavrhoval výuku v mateřském jazyce a opomíjel přírodní vědy včetně matematiky(!). V antijezuitských brožurách se dokonce vyskytovalo tvrzení, že jezuité se tvrdošíjným lpěním na Studijním řádu z roku 1599 sami připravili o možnost kontrolovat a ovládat celé rakouské školství, což prý jim ministr kultu a vyučování hrabě Lev Thun po roce 1850 nabízel (!).

Už z letmého přehledu invektiv vůči jezuitům, které vzešly z českého prostředí, je zřejmé, že jde více o snůšku domněnek a pokřivených soudů, které vznikaly na základě obecně rozšířených a stále oživovaných „Tajných předpisů“, kolujících bajek, averze vůči pobělohorské rekatolizaci a vládě habsburského, později habsbursko-lotrinského domu. Jediný z českých jezuitů, jenž bývá ve výpadech z tohoto období jmenovitě zmiňován, je pater Antonín Koniáš. Napříště se měl stát přímo symbolem Tovaryšstva a synonymem pro jezuitu. Ničitel českých knih, lhostejno, zda jich dal spálit „jen“ 30 000, jak stojí v jeho posmrtném elogiu, nebo dvojnásobek, jak v dobré víře uvedl Leopold Scherschnek.

Naděje, že tmářství symbolizované působením Tovaryšstva Ježíšova bude odstraněno navzdory novému vzepětí „jezuitského ducha“, lapidárně vyjádřil například František Ladislav Čížek.

Muž, který v roce 1871 „zčeštil“ a pro naše čtenáře upravil dílo *Historie jezovitů* od neznámého německého autora, jenž sebe sama označil za „jednoho z vychovanců“ Tovaryšstva. Tato „jezovitská historie“ obsahuje stereotypní souhrn řádových prohřešků, kralovražd, travičství, intrik a perfidností. Na konci svého překladu předstihuje Čížek razancí i znění německého originálu: „Z toho vidí laskavý čtenář, že navzdor tomu, že pokročilá doba nynější jezovity odsoudila, tito přece jako červ, který nikdy neumírá, až posud se udrželi, leč bohdá za nedlouho nadejde doba, kde konec učiněn bude řádění jezovitskému a onino černí ptáci objeví se pouze co škaredá strašidla z doby věků zatemnělých po celém světě.“

Právě novému „vzepětí jezuitského ducha“ a oživení činnosti Tovaryšstva v celoevropském měřítku přičítali nejen liberálové, ale i řada vysokých církevních hodnostářů dvě významné události vztahující se k pontifikátu papeže Pia IX. (1846–1878). Jednak to bylo vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí P. Marie (1858), jednak vyhlášení dogmatu o neomylnosti papeže. Dogma o neomylnosti papeže vyvolalo na I. vatikánském koncilu v roce 1870 rozkol přímo v koncilním shromáždění. Odpůrci Tovaryšstva brojili proti jezuitské aktivitě, vždyť jedním z předních účastníků koncilu, mužem, který mimo jiné koncipoval dogmatickou konstituci o katolické víře, byl jezuita J. Baptista Franzelin.

Iniciativa Národních listů a evangelicky orientovaných časopisů přirozeně nezůstala bez odezvy. Hned na počátku se obhajoby jezuitů ujali českobudějovický profesor teologie Antonín Skočdopole a vyšehradský kanovník a redaktor *Časopisu katolického duchovenstva* Karel Vinařický. Bohužel oba reagovali na útoky víceméně obecnou obhajobou, že autoři užívají nedoložených pamfletů a paskvilů. Později přispěl svou hřivnou i známý katolický historik, biskup Antonín Podlaha, který se jal dokazovat, že Koniáš nespálil 60 000 knih, ale „jen“ poloviční množství. Mnohem přínosnější pro vytvoření pozitivního náhledu na úlohu katolické církve než časově podmíněné polemiky bylo úsilí soudobých katolických historiků o vlastní vědeckou práci. Při vydávání autentických pramenů a při jejich překladech či přetlumočení upozorňovali vnímavé čtenáře, že ne všechno se odehrálo tak, jak se o tom mohli dočíst v novinách a časopisech.

Bohužel čtenářů, kteří sledují odbornou literaturu, je vždy jen

zanedbatelná menšina. A proto se zejména po mladočeské ofenzivě z let šedesátých v české společnosti pevně zahnízdil obraz jezuitů jako prototyp oportunního utiskovatele všeho českého, škůdce národa i jazyka. Svatopluk Čech (1846–1908), který se na rozdíl od svých méně vzdělaných epigonů orientoval i v původní tvorbě jezuitských autorů, věděl, že Antonín Koniáš nejen ničil, ale byl činný i literárně. Přesto byl pevně přesvědčen, že vlastní Koniášovo dílo není ničím ve srovnání s hodnotami, jež kvůli němu podlehl zkáze. Svě vášnivé protijezuitské přesvědčení vyjádřil v básni *Koniášův sen*:

*„Ty knihy, kteréš upálil, dál budou trvat celé,
až dávno v hrobě zapadne tvé tělo do popele,
až Postilu tvou, Citharu již dávno plíseň zchvátí,
ty knihy budou v úkrytech dál věrná srdce hráti...”*

Antijezuitské a antiklerikální zaujetí projevil Svatopluk Čech ještě v rozměrném eposu *Václav z Michalovic* (1880), kde zpřítomňuje důsledky bělohorské tragédie. Podobně, i když ne tak důsledně, si počínal i Adolf Heyduk ve skladbě *Za volnost a víru* (1883). Ani Václav Beneš Třebízský (1849–1884), katolický kněz a vlastenec, jehož povídka *Dokonáno jest z Pobělohorských elegií* mne ostatně inspirovala ke zvolení názvu této kapitoly, nenalézal na jezuitěch nic chvályhodného: „*Nebylo v nich citu, nebylo v nich lásky, nebylo v nich vůbec lidskosti...*“ Jiným byl v pojetí Třebízského jen otec Balbín, jenž vystupuje v *Levohradecké povídce*, ovšem zpodobněn opět pouze jako patriot a milovník starých dějin: „*Sbírám, dědoušku, staré památky české, kde jaké jsou, shýbám se ke kameni omšelému a hledím starý nápis rozřešiti, zacházím i pod doškové střechy a co slyším zapisuji, aby nezaniklo nepaměti...*“ Co na tom, že se tak jezuita Balbín vyznává podezřelému heretikovi Větrovcovi, jenž ovšem nade všechno ctí českou historii.

Co k tomu všemu může říci Alois Jirásek, jenž názvem svého románu *Temno* zavdal bezděky příčinu, aby nejen doba v tomto románu líčená, tedy první polovina 18. století, ale celé pobělohorské období se napříště označovalo „obdobím temna“ Rozhodně nechci tvrdit, že by Jirásek byl obdivovatelem pobělohorské epochy, nehodlám překrucovat vyznění jeho románu *Temno*, ani dalších spisů vízících se k tomuto nelehkému období českých dějin (*Skály*).

Přesto se domnívám, a v tomto ohledu nejsem sama, že Alois Jirásek nenapsal přesně to, co mu podsouvají jeho pozdější vykladači.

Ke kořenům Jiráskova pojetí „temna“ se přesvědčivě dopracoval už v roce 1981 Alexandr Stich (tehdy musel psát pod pseudonymem Miroslav Toušek). Ukázal, že na zkreslování výkladu Jiráskových prací nemají podíl jen jeho nekritičtí obdivovatelé (Zdeněk Nejedlý), ale i jeho zapřisáhlí odpůrci z řad vyhraněně katolických vědců. Podle Stichova názoru tito úzce konfesionálně orientovaní učenci nepochopili, či spíše nechtěli pochopit, že Jirásek ve svém hodnocení baroka a „jezuitismu“ vlastně vyjadřoval totéž co oni, „*ovšem bez oné jednostrannosti, která byla pro akci rehabilitace českého baroka z třicátých let (roz. 20. století) příznačná*“

Jirásek, národovecký spisovatel a historik odchovaný pozitivismem, autor, jenž u nás sice přispěl k zápornému nazírání na baroko a jezuity, ale lpěl na mluvě autentických pramenů, pochopil, že národní obrození organicky vyrůstá právě z baroka. Jirásek věděl, že českou společnost formovalo v 17. a 18. století spíše místní, již katolické prostředí a činnost misionářů (i když k nim patřil pater Koniáš) než vzdálené a do značné míry cizí apely nekatolické emigrace. Obzvlášť když vycházely z německého prostředí!

Svobodná výměna názorů charakteristická pro duchovní ovzduší první republiky přinesla střet dvou hlavních koncepcí, lišících se v pohledu na pobělohorský vývoj a tehdejší kulturu. První z nich, vycházející z masarykovského pojetí českých dějin, dále rozměňovala a dotvářela apriorní negativní náhledy na dobu habsburské poroby po Bílé hoře. Druhá, ryze katolická, snášela, často až nekriticky, doklady o rozkvětu umění i vědy v těchto „temných“ stoletích. Přesto to byli především katoličtí literární historikové a dějepisci (Vašica, Bitnar, Chudoba ad.), kteří pro veřejnost „objevili“ českou barokní poezii a snažili se doložit, že český jazyk ani v pobělohorských časech neupadl, ale svébytně se rozvíjel. Tento trend pokračoval i za druhé světové války, kdy zveřejnil některá svá stěžejní díla Zdeněk Kalista. O přiblížení jezuitského řádu širší veřejnosti se zasloužil i český řádový historik Jaroslav Ovečka, který překládal dílo a listy sv. Ignáce z Loyoly.

Význam a kulturní přínos českého baroka, nejen výtvarného, názorně ilustrovala velkolepá výstava Pražské baroko, uspořádaná Uměleckou besedou v roce 1938 pod záštitou prezidenta republiky dr. Edvarda Beneše. Valdštejnský palác, kde byla instalo-



Jezuita a hrobař, charakteristická dvojice nad mrtvolami padlých Čechů na Bílé hoře, kresba K. Svobody (výřez)

vána, tvořil nejen vhodný rámec pro výstavu, ale byl zároveň i jedním z nejdůležitějších exponátů. Stručný, ale velmi výstižný *Historický přehled období let 1600–1800*, který do katalogu připravil Zdeněk Kalista, náleží k tomu nejlepšímu, co bylo u nás v předválečné době o pobělohorské epoše napsáno.

Rok 1948 znamenal obrovský zlom i v přístupu k českým dějinám. Nejen že ustala veškerá svobodná výměna názorů, ale nositelé mínění odlišných od závazné linie komunistické strany byli postupně likvidováni, popravováni a zavíráni do vězení. Doba „třistaletého habsburského útlaku“ byla jednoznačně vřazena mezi nejchmurnější etapy naší historie.

A kdo jiný by mohl posloužit jako vhodný terč pro nejtěžší odsudky než poznovu jezuité. Na tom se jednohlasně shodovaly nově koncipované školní učebnice dějepisu i nejrůznější populárně zaměřené práce. Podle Jiráskova románu *Temno* natočil v roce 1950 režisér Karel Steklý stejnojmenný film. Tento film se však nedočkal mnoha repríz. Důvodem, proč byl film stažen, byl přílišný akcent na roli emigrace, který neodpovídal Jiráskovu pojetí, ale který, a to se jevilo jako velmi závažné, mohl vzbuzovat v myslích diváků velmi nežádoucí asociace. Přesto například expozice „Temna“ ve východočeském záměčku Skalka (nedaleko Dobrušky) nevycházela vůbec z nějakých pokusů o postižení historické reality, ale přímočaře se inspirovala právě tímto filmem. Návštěvníkovi se ve vitrínách předkládaly místo autentických muzejních exponátů filmové kostýmy.

Komunistická éra nepřinesla v hodnocení pobělohorského období a jezuitů nic nového. Jen v nové frazeologii opakovala to, co vneslo do obecného povědomí snažení liberálů a pozitivistů minulého století. Negativní hodnocení Tovaryšstva Ježíšova prošlo jistými obměnami, ale podstata zůstávala vždy stejná. Za příklad poslouží ukázka z práce Arnošta Klímy *Čechy v období temna*, která vyšla poprvé v roce 1958. V kapitole věnované *Některým otázkám kultury období temna* považuje autor oficiální barokní literaturu, hlavně tu jezuitskou, za pouhopouhý a pochopitelně zavrženíhodný nástroj rekatolizace, jež „*sloužila feudálnímu řádu*“ a ponižování prostého lidu, který si vytvořil z vlastních zdrojů svébytnou, živou a jedinečnou kulturu, v níž vynikalo zejména slovesné umění.

„*Tato lidová poezie dokazuje to, co známe odjinud, že v době,*

kdy v našich zemích vládla cizácká šlechta, a kdy česká šlechta podléhala germanizaci, v době, kdy se tentýž proces udál i u bohatých představitelů měšťanstva, byl venkovský lid představitelem národních tradic i tvůrcem národního umění.“ Nic se tu nedočteme o vzájemném ovlivňování kultur různých vrstev, nic o tom, že „lidová tvořivost“ by nebyla možná bez přímého působení „vysoké“ kultury. I když Klíma zná i jiné jezuitské autory, největší pozornost věnuje, jak jinak, Koniášovi. V jakém duchu o něm hovoří, netřeba zdůrazňovat.

Podle Klímy (i řady dalších) byla hlavní oporou znovu posíleného feudálního řádu katolická církev, a proto „*bylo tak ostře zakročováno proti všemu, co by mohlo úlohu a postavení katolické církve oslabit*“ Proto se pálily knihy a ze země vypovídali nekatoličtí kněží a učitelé. „*Tento úkol převzali na sebe v první řadě jezuité a Antonín Koniáš se stal postrachem pro celou zemi. Jak mistrně dovedl vystihnout toto ovzduší jezuitského slídění, vyslýchání a útlaku Jirásek ve svém Temnu!*“

Dojmem nechtěné komiky pak zapůsobí citát z dílka jistého Rudolfa Kepky, příznačně nazvaného *Kasárna Kristova*. Knížka věnovaná klatovským jezuitům vyšla v roce 1961 a kromě jiných absurdit se tu dočteme: „*Zbyly tedy v Klatovech po jezuitech jen neblahé vzpomínky. Ztěžka by se našel člověk, který by jich vzpomněl dobrým slovem. S postupem let tyto vzpomínky nezeslábly, naopak, jezuité v nich nabývali stále odpudivější a strašidelnější podoby. Ještě na počátku tohoto století se jistý klatovský chlapec k smrti vyděsil vidinou černého jezuitu se zelenýma jedovatýma očima. (Jeden klatovský jezuita se jmenoval Had).*“

Ani naše „žhavá současnost“, v níž patres Societatis Iesu po letech působení v ilegalitě hledají opět své místo, není jezuitům příliš nakloněna. Nejde sice o nějaký vědomě reflektovaný odpor, ale slovník dávných jezuitských odpůrců se stal běžnou výbavou novinářského žargonu. Všichni nepřátelé svobody slova jsou pak jen Koniášové, či ještě lépe „koniášové“ s velmi výmluvným malým „k“ Vyzvídání, křivé jednání, neupřímnost a oportunita jsou často uváděny jako „typické“ jezuitské jednání. A tak i dnes se přídavná jména slídivý, úskočný, tmářský, zpátečnický, lstivý či licoměrný spojují s „jezuitstvím“ a jezuitu. S jezuitu, o nichž jen málokdo ví něco podstatnějšího, než jsou odsudky a insinuace získané ze stránek učebnic a povrchního odkazu obecného povědomí.

Slovo závěrem

Kniha, kterou jsem věnovala pokusu postihnout alespoň částečně osudy řádu Tovaryšstva Ježíšova v českých zemích, si jistě nemůže činit nároky na úplnost. Předložit na nemnoha stránkách plně výstižný obraz o činnosti jezuitů v Čechách v rozmezí let 1556–1773 a ukázat i všechna úskalí pozdějšího nazírání na tento řád je úkolem velmi těžkým. Sama dobře vím, co zůstalo nedorečeno, co zůstalo poněkud stranou.

Snad jsem věnovala příliš prostoru obecnějším výkladům o rekatolizaci a širším souvislostem dějinných událostí. Bez nich by ovšem jakékoliv pojednání o osudech Tovaryšstva Ježíšova ztratilo smysl. Snažila jsem se hlavně o jediné, dobrat se, pokud je to vůbec možné, reálného pohledu na roli, kterou jezuité sehráli v českých dějinách.

Každá doba má svá světla i stíny, tu pobělohorskou nevyjímaje. Ani jednostrunné apologie, ani přímočaré zavrhování by neměly mít v historiografii místo. Je to sice obtížné, neboť každý historik si najde předmět svého obdivu či neúcty a málokdy se ubrání, aby své zaujetí před čtenáři skryl. Těší mě, že dříve zanedbávané církevní dějiny se nyní stávají středem zájmu, jenž nebude motivován konfesionálními hledisky. Doufám proto, že se s výsledky důkladných historických výzkumů brzy seznámí širší veřejnost a nová zjištění se hlouběji otisknou i do obecného povědomí.

Věřím, že nový výzkum v oblasti církevních dějin smaže vžitá topoi, která rozlišovala jednotlivá vyznání podle údajné „pokrokovosti“, takže protestantismus a reformace se jevily jako cosi mnohem „modernějšího“ než katolicismus. Věřím také, že běh dějin bude nazírán kompaktně, že se odvrátíme od idejí tzv. kontinuity a diskontinuity historie a že i jezuité se postupně včlení do historického povědomí nikoli jako prvek disharmonický, ale jako náležitá a těžko odmyslitelná součást minulosti. Názor na hodnocení jejich historické role pak už bude pouze věcí každého jednotlivce.

Moje kniha nevznikla z náhodného popudu, je výsledkem dlouhodobého zájmu o danou problematiku. Jen těžko bych ovšem mohla přistoupit ke zpracování tak náročného tématu, kdybych neměla spřízněné duše, které mi, ať už bezprostředně, nebo z většího odstupu, pomohly při uskutečnění myšlenky sepsat práci o Tovaryšstvu Ježíšovu v Čechách. Na tomto místě se patří jim také náležitě poděkovat. Proto děkuji paní Anně Fechtnerové, která mi byla vždy nápomocna radami a umožnila mi přístup do své obsáhlé kartotéky členů českého Tovaryšstva, již s obdivuhodnou péčí sestavila. Děkuji také Karlu Beránkovi za rady a poučení o archivních materiálech. Velice vděčna jsem dr. Rudolfu Zuberovi a otci Petru Kolářovi z české provincie Tovaryšstva Ježíšova za ochotu, s níž se ujali mého textu.

Mé poděkování patří i řadě kolegů, kteří se zabývají barokním obdobím a s nimiž jsem v průběhu let mohla své názory prodiskutovat. Snad se nikdo z těch, jež jmenovitě nezminím, neurazí, ale především jsem povinna poděkovat Martinu Svatošovi a Jiřímu K. Kroupovi, kteří mi nezištně poskytli informace o svých posud nezveřejněných „jezuitských“ výzkumech. Tyto informace se týkaly především výsledků jejich bádání v římském jezuitském archivu a vztahují se zejména k osobnostem Bohuslava Balbína a Antonína Koniáše. Děkuji také Vítu Vlnasovi za pomoc při výběru ilustrací.

Zvláštní dík patří ještě mému manželovi za pochopení, které věnoval mé práci, a dcerce Bětušce, která se ubránila obvyklým stížnostem na to, že u nás doma oba „pořád jenom píšeme“

Přehled pramenů a literatury

Jedním z nejdůležitějších zdrojů písemných nevydaných pramenů k dějinám jezuitského řádu je ústřední římský archiv – *Archivum Romanum Societatis Iesu*, kde jsou uchovány stále ještě ani zdaleka nevytěžené dokumenty k historii české provincie. Především pečlivý průzkum kopií dopisů generálů zasílaných nejen představeným, ale i níže postaveným příslušníkům řádu přinese jistě v budoucnu četné objevy. Mimo území našeho státu skýtají bohaté poučení i prameny uložené ve Vídni, především v *Rakouské národní knihovně*, kde jsou shromážděny hojné rukopisy vztahující se k osudům českého Tovaryšstva z dob před založením samostatné provincie (1623), ale zůstaly tu i mnohé cenné materiály z pozdějšího období.

V České republice je třeba věnovat pozornost v první řadě písemnostem shromážděným v oddělení rukopisů a starých tisků *Národní knihovny ČR* v Praze (kolejní diáře, litterae annuae ad.) a ve Státním ústředním archivu v Praze. Zde skýtají nepominutelné informace hlavně fondy *Jesuitica* a *Exjesuitica*, krom toho i *Stará* a *Nová manipulace* a *Archiv pražského arcibiskupství*. Jezuitské rukopisy nalezneme také v *Knihovně Národního muzea* a *Strahovské knihovně*. Regionální jesuitica uchovávají příslušné státní oblastní archivy, nejvíce jich můžeme hledat v Brně, Olomouci, Litoměřicích a Zámrsku. Nadto cenné jednotliviny se zatloualy i do okresních archivů, za jiné zmíním alespoň jičínský.

Bohužel, ačkoliv sami jezuité věnovali písemnostem ukládaným ve svých archivech velikou péči, jejich pilné úsilí vzalo do jisté míry za své už bezprostředně v letech po zrušení starého řádu, kdy byla, z ryze praktických důvodů, největší pozornost věnována dokumentům ekonomické povahy. Další ztráty pak lze přičíst na vrub i letům po roce 1948. Nicméně přesto lze v nevydaných pramenech očekávat nové objevy.

Literatura věnovaná dějinám jezuitského řádu čítá v celosvětové

vém měřítku tisíce a tisíce svazků. Jejich přehled zpřístupňují nejen retrospektivní bibliografie, ale i jezuitské periodikum *Archivum historicum Societatis Iesu*, vydávané v Římě od roku 1932. I když se naše prostředí chovalo vůči jezuitům vždy více než macešsky, přece jen se během let objevila řada závažných titulů. Jsem si vědoma toho, že jakýkoliv podrobnější výčet literatury by si vyžádal značné množství tiskových stran, ne-li celý svazek, jenž by mohl tvořit samostatnou přílohu knihy. Proto budu uvádět jen ty práce, které pokládám za naprosto nezbytné, jež kromě toho v bibliografických soupisech přinášejí množství dalších údajů, a takové, na něž odkazuji přímo v textu. Tím spíše, že musím zmínit nejen spisy týkající se bezprostředně jezuitů, ale i ty, jež pojednávají o kulturních dějinách a obecné historii daného období.

Následný soupis obsahuje krom novodobých historických prací i původní tisky vydávané v 17. a 18. století.

Alegambe, P.: *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu seu catalogus eorum, qui e Societate Iesu charitati animam devoverunt, ad id expositi et immortalui peste infectorum obsequio ex charitate oboedientiaque suscepto*, Romae 1658

Alewyn, R. – Sälzle, K.: *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, Hamburg 1959

Album Academiae Pragensis Societatis Iesu 1573–1617 (1565–1624), ed. M. Truc, Praha 1968

Andrea, F. – Grisebach, A.: *Die Universität zu Breslau*, Berlin 1932

Astrain, A.: *Historia de la Compañía de Jesus en la Assistencia España I–III*, Madrid 1902–1909

Aurenhammer, H.: *Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*, Wien 1956

Balbín, B.: *Diva Montis Sancti*, Praegae 1665

Balbín, B.: *Epitome historica rerum Bohemicarum Historia Boleslaviensis*, Praegae 1677

Balbín, B.: *Krásy a bohatství české země. Výbor z díla Rozmanitosti z historie českého království (Miscellanea historica regni Bohemiae)*, přel. a uspořádala H. Businská, úvodní studii napsala Z. Tichá, Praha 1986

Balbín, B.: *Pamětní nápis Bernardu Ignácovi z Martinic*, vyd. a přel. J. Hejnic, Praha 1988

Barton, P. F.: *Der österreichische Barockkatholicismus – eine unenreichte Blütezeit kirchlichen Lebens?*, in: *Horizonte und Perspektiven. Festschrift zum 60. Geburtstag von Erich Thurnwald*, Direktor des Instituts

- für Reformations- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder, Heidelberg–Wien 1979, s. 81–102
- Bartůněk, V.: Pražský arcibiskup Jan Bedřich z Valdštejna, skripta CM TF, Praha 1979
- Bělohlávek, M.: Plzeň a její dějepisci, Plzeň 1959
- Benetka, B.: Jesuité a český národ, Praha 1941
- Beránek, K.: Z mládí pražského tiskaře Vojtěcha Koniáše, Strahovská knihovna 2, 1967, s. 109–113
- Beránek, K.: Správa a kancelář pražské university v době pobělohorské, Sborník archivních prací 19/1, 1969, s. 189–240
- Beránek, K.: Bohemika archivní povahy v rukopisném fondu Rakouské národní knihovny ve Vídni, Sborník archivních prací 24, 1974, s. 109–133
- Bílek, T. V.: Refomace katolická neboli obnovení náboženství katolického v království českém, Praha 1892
- Bílek, T. V.: Statky a jmění kolleji jezuitských, klášterů, kostelů a bratrstev a jiných ústavů v království Českém od císaře Josefa II. zrušených, Praha 1893
- Bílek, T. V.: Tovaryšstvo Ježíšovo a působení jeho vůbec a v zemích království Českého zvláště, Praha 1896
- Bireley, R.: Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamoradini S. J., and the Formation of Imperial Policy, Chapel Hill 1981
- Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách. Sborník z konference Památníku národního písemnictví, Praha 1992
- Borovský, K. H.: Dílo I, usp. J. Korejčík, Praha 1986
- Braun, J.: Die Kirchenbau der deutschen Jesuiten I, Freiburg/Breisgau 1908
- Bridel, F.: Básnické dílo, ed. M. Kopecký, Praha 1994
- Briefe des hl. Petrus Canisius, ed. S. Seifert, Leipzig 1983
- Březan, V.: Životy posledních Rožmberků I – II, ed. J. Pánek, Praha 1985
- Coreth, A.: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock, 2. Aufl., München 1982
- Cornova, I.: Die Jesuiten als Gymnasiallehrer, Prag 1804
- Czerwenka de Wieznaw, W.: Notitia collegii convictorum S. J. Pragae ad S. Bartholomaeum, Pragae 1674
- Černý, V.: O básnickém baroku, Praha 1937
- Česká touha cestovatelská. Cestopisy, deníky a listy ze 17. století, ed. S. Binková a J. Polišenský, Praha 1989
- Čornejová, I.: Jezuitské školství a Jan Amos Komenský, in: Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému, Praha 1990, s. 74–87
- Čornejová, I.: Kapitoly z dějin pražské univerzity 1622–1773, Praha 1992
- Čornejová, I. – Fechtnerová, A.: Životopisný slovník pražské univerzity. Filozofická a teologická fakulta 1654–1773, Praha 1986
- Dalmases de, C.: Otec a magister, Řím – Praha 1991
- Delumeau, J.: Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971

- Denis, E.: Čechy po Bílé hoře I–II, 2. vyd., Praha 1911
- Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, zost. E. Krapka, V Mikula, Cambridge, On. – Canada 1990
- Dějiny české literatury I, Praha 1959
- Ducraux, M.-E.: Lire à en mourir. Livres et lecteurs en Bohême au XVIII^e siècle, in: Les usages de l'imprimé (XV^e–XIX^e) siècle, ed. R. Chartier, Paris 1987, s. 253–303
- Ducraux, M.-E.: Způsob čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století, AUC – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 32/1–2, 1992, s. 51–80
- Duhr, B.: Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung, Freiburg/Breisgau 1896
- Duhr, B.: Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, Köln 1900
- Duhr, B.: Bajky o jesuitech. Přeložil a doplnil J. Tumpach a A. Podlaha s dodatkem Co jsou jesuité od J. Svobody, Praha 1902
- Duroselle, J.-B.: Europa. Eine Geschichte seiner Völker, München 1990
- Dülmen van, R.: Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, Historisches Jahrbuch 89, 1969, s. 54–80
- Eiselt, J. N.: Die Jesuiten in Königgrätz, Königgrätz 1863
- Eliade, M. – Culianu, J. P.: Slovník náboženství, Praha 1993, Křesťanství, s. 154–186
- Elogium P. Joannis Korzinek... – Elogium Otce Jana Kořínka, ed. Mar. Svatoš, Praha 1993
- Eschweiler, K.: Rodrigo de Arriaga, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens III, Münster 1931, s. 253–285
- Evans, R. J. W.: The Making of the Habsburg Monarchy 1550–1700. An Interpretation, Oxford 1979
- Fechtnerová, A.: Rectores collegiarum Societatis Iesu in Bohemia, Moravia ac Silesia usque ad annum MDCCLXXIII iacentum I–II, Pragae 1993 (na s. 560–561 a 564–565 i soupis dalších prací autorky, na s. 556–571 i další přehled literatury k dějinám S. J. v českých zemích)
- Fiala, J.: K historii vzniku Kořínkových Pamětí, in: Kutnohorské příspěvky, řada II, 1925, s. 42 ann.
- Fiedler, V.: Jesuité a česká literatura věku XVII. a XVIII., Hradec Králové 1910
- Florovský, A. V.: Čeští jesuité na Rusi, Praha 1941
- Franzen, A.: Malé církevní dějiny, Praha 1992
- Geschichte der Jesuiten. Von einer Klösterzögling, Wien 1870 (český překlad a úprava F. L. Čížek, Historie jezovitů, Praha 1871)
- Geschichte des privaten Lebens III. Von der Renaissance zur Aufklärung, hrsg. P. Arries – R. Chartier, Frankfurt/M. 1991
- Hammerschmid, F.: Prodromus Glorae Praganae, Pragae 1723
- Handbuch der Marienkunde, hrsg. W. Beinert – H. Petri, Regensburg 1984

- Handbuch der theologischen Grundbegriffe I–II, München 1962
- Hehl von, U.: Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft, Historisches Jahrbuch 107, 1987, s. 349–375
- Heimbucher, M.: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I–II, Paderborn 1933–1934
- Heiss, G.: Konfessionbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des ‚rechten‘ Glaubens im ‚Zeitalter der Glaubensspaltung‘ am Beispiel Wirken der Jesuiten in den Länder Ferdinands I., in: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. H. Ch. Ehalt, Wien 1989, s. 191–220
- Heiss, G.: Konfessionelle Propaganda und kirchliche Magie. Berichte der Jesuiten über den Teufel aus der Zeit der Gegenreformation in den mitteleuropäischen Länder der Habsburger, Römische historische Mitteilungen 32–33, 1990/1991, s. 103–152
- Hengst, K.: Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn – Wien – München – Zürich 1981
- Hoffmann, H.: Friedrich Wolff von Lüdingshausen, in: Schlesische Lebensbilder III. Schlesier des 17. bis 19. Jahrhunderts, Breslau 1923
- Hrubý, F.: Zápas Čechů s Habsburky o náboženskou toleranci, in: Co daly naše země Evropě a lidstvu, Praha 1940
- Hrubý, H.: České postilly. Studie literárně a kulturně historická, Praha 1901
- Hubensteiner, B.: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, München 1978
- Janáček, J.: České dějiny. Doba předbělohorská I, 2. vyd. Praha 1971
- Janáček, J.: Pád Rudolfa II., Praha 1973
- Janáček, J.: Rudolf II. a jeho doba, Praha 1987
- Jedin, H.: Malé dějiny koncilů, Praha 1992
- Jesuit Art and Iconography 1550–1800. Introductory Essay and exhibition Catalogue by M. B. Burke, Jersey City, New Jersey 1993
- Chodníček, J.: Z dějin katolických missií na Moravě a ve Slezsku v době katolické reformace, Sborník historického kroužku 6, 1897, s. 19–62
- Ignác z Loyoly. Životopis Ignáce z Loyoly naps. M. Kyrlová, vybr. dopisy ze špaň. a ital. přeložila V. Čápová
- Institutum Societatis Jesu, Pragae 1705
- Institutum Societatis Jesu I–III, Romae 1869, Florentiae 1892
- Jakubec, J.: Dějiny české literatury I, Praha 1929
- Jemelka, O.: O životě a činnosti matematika Jakuba Kresy, Časopis pro pěstování matematiky a fyziky 42, 1913, s. 501–505
- Jeník z Bratřic, J.: Z mých pamětí, usp. J. Polišenský, Praha 1947
- Jungmann, J.: Historie literatury české, 2. vyd., Praha 1849
- Kadlec, J.: Přehled českých církevních dějin I–II, Praha 1991 (reprint vydání Křesťanské akademie, Řím 1987)

- Kadlec, K.: B. H. Bilovský, Sborník historického kroužku 22, 1921
- Kalista, Z.: Historický přehled, in: katalog výstavy Umění v Čechách XVII. a XVIII. století. Pražské baroko 1600–1800, Praha 1938, s. 17–48
- Kalista, Z.: České baroko, Praha 1941
- Kalista, Z.: Cesty ve znamení kříže, Praha 1941
- Kalista, Z.: Los misioneros de los países Checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina, Ibero-Americana Pragensia 2, 1968, s. 118–160
- Kalista, Z.: Tvář baroka. Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí, Londýn 1989
- Kapitoly z dějin olomoucké university, Ostrava 1973
- Kapner, G.: Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger, Wien 1978
- Kavka, F. – Skýbová, A.: Husitský epilog na koncilu tridentském, Praha 1969
- Klučák, J.: Geschichte der Leitmeritzer Gymnasiums I (bis 1850), Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums zu Leitmeritz in Böhmen, Leitmeritz 1877
- Knoblochová, R.: Historická argumentace v české protijezuitské publicistice let 1866 – 1867, Acta Universitatis Carolinae, phil. et hist. 3, 1988, Studia historica XXXIII. Literární a publicistické zdroje historického vědomí v 19. a 20. století, s. 89–114
- Koch, L.: Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934
- Koláček, J.: Tři tovaryši, Řím 1993
- Koldinská, M.: Vpád pasovských a soudobé české myšlení, Dějiny a současnost 6/1991
- Kopecký, L.: Staří slezští kazatelé, Ostrava 1970
- Košnař, J.: Poutnická místa v Čechách, Praha 1903
- Krajča, A.: Mariánská poutní místa v zemích českých, časopis Svatá Hora, 1941
- Kroess, A.: Die Residenz der G. J. und Wahlfahrtsort Maria-Schein in Böhmen, Warnsdorf 1893
- Kroess, A.: Vypuzení jesuitů z Čech r. 1618, Sborník historického kroužku 8, 1907, s. 9–27
- Kroess, A.: Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu I, II/1–2, Wien 1919, 1927–1937
- Krofta, K.: Majestát Rudolfa II., Praha 1909
- Kubiček, E.: Národní vědomí českých jesuitů až po dobu Balbínovu, Výroční zpráva arcibiskupského gymnasia 1929/1930, s. 3–19
- Kučera, J. P. – Rak, J.: Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře, Praha 1984
- Lepař, F.: K dějinám gymnasia Jičínského, Výroční zpráva c. k. gymnasia vyššího v Jičíně za šk. r. 1885/6, s. 4–51
- Loyola, I.: Pisma wybrane. Komentarze, I–II, ed. M. Bednarz, S. Filipowicz, R. Skórka, Kraków 1968

- Lundberg, M.: Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (cca 1540–cca 1650), Acta universitatis Uppsaliensis, Uppsala 1966
- Matoušek, O.: F. Zeno. Počátky učené společnosti a česká geologie, Praha 1929
- Morávek, J.: Schmidl, Balbín, Ware. Příspěvek k jezuitské historiografii v Čechách, Český časopis historický 19, 1913, s. 57–70, 193–204, 290–300
- Muk, J.: Po stopách národního vědomí české šlechty pobělohorské, Praha 1931
- Müller, W.: Katholische Volksfrömmigkeit in der Barockzeit, in: Barock in Baden-Württemberg. Ausstellung des Landes Baden-Württemberg unter der Schirmherrschaft von Ministerpräsident L. Späth, II – Aufsätze, Karlsruhe 1981, s. 399–408
- Natoński, B.: Szkolnictwo jezuitckie w Polsce w dobie kontrreformacji, in: Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok, s. 309–337
- Navrátil, B.: Jesuité olomoučtí za protireformace. Akty a listiny z let 1558–1619 I, Brno 1916
- Nejedlý, V.: Obrazoborecké tendence v českých zemích 17. a 18. století: rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem, Husitský Tábor 8, 1985, s. 83–88
- Nešpor, V.: Dějiny University olomoucké, Olomouc 1947
- Neumann, A.: Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké. Část první – doba tak zvaného Temna do roku 1740. K stopadesátému výročí tolerančního patentu, Hradec Králové 1931
- Nový, L.: Matematika na pražské universitě v druhé polovině 18. století, AUC – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 2/1, 1961, s. 35–58
- Oliva, V.: Z minulosti Chlumku u Luže a jeho okolí, Sborník historického kroužku 4, 1903, 5, 1904, 7, 1906
- Oliva, V.: Tovaryšstvo Ježíšovo, Brno 1910
- Paměti svatého Ignáce z Loyoly, ed. J. Ovečka., Praha 1937
- Pelcl, F. M.: Böhmische, mährische und schlesische gelehrten und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten, Prag 1786
- Pešek, J.: Dějiny Akademického gymnasia v Praze, Roční zpráva Akademického státního československého gymnasia v Praze II, za šk. r. 1926–1934
- Petráň, J.: Nástin dějin filozofické fakulty (do roku 1945), Praha 1983
- Podlaha, A.: Z dějin katolické reformace ve století XVIII., Sborník historického kroužku 4, 1903, 5, 1904, 6, 1905
- Podlaha, A.: Z dějin katolické reformace v Čechách v letech 1668–1703, Sborník historického kroužku 2, 1901, 3, 1902
- Podlaha, A.: Dějiny kollejí jezuitských v Čechách a na Moravě od r. 1654 až do jejich zrušení, Sborník historického kroužku 10, 1909; 11, 1910; 12, 1911; 13, 1912; 14, 1913; 15, 1914

- Podlaha, A.: Posvátná místa království českého I–VII, Praha 1909–1913
- Podlaha, A.: Dějiny arcidiecése pražské od konce století XVII. do počátku století XIX., Praha 1917
- Preiss, P.: Boje s dvouhlavou saní, Praha 1981
- Rabas, V.: Řád kapucínský a jeho působení v Čechách v 17. století, Praha 1937
- Polleros, F.: „Pietas Austriaca“ und „Ecclesia triumphans“ Die Missionierung Amerikas durch die katholische Kirche, in: Federschmuck und Kaiserkrone. Das barocke Amerikabild in den habsburgischen Ländern, Ausstellungskatalog, Schloßhof 1992, s. 85–96
- Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu I–IV, Monumenta Germaniae Paedagogica II, V, IX, XVI, Berlin 1887–1894
- Regulae Societatis Iesu, Rotarii Flandrorum 1910
- Riegrův slovník naučný IV, Praha 1886 (heslo Jesuité v Čechách)
- Royt, J.: Barokní pouť a poutní místa, Dějiny a současnost 3/1991, s. 27–31
- Royt, J.: Křesťanská pouť po barokních Čechách, Český lid 79, 1992, 4, s. 323–339
- Royt, J.: České nebe. Čeští zemští patroni, in: katalog výstavy České nebe. Topografie poutních míst barokních Čech, Praha 1993, s. 3–19
- Ryneš, V.: Paladium země české. Kapitola z českých dějin náboženských, Praha 1948
- Ryneš, V.: Los jesuitas Bohémicos trabajando en las misiones de América Latina después de 1620, Ibero-Americana Pragensia 1971, s. 193–202
- Segert, S. – Beránek, K.: Orientalistik an der Prager Universität I (1348–1848), Praha 1967
- Schlesinger, C.: Jesuitenporträts, Lebens- und Charakterbilder hervorragenden Mitglieder der Gesellschaft Jesu, Regensburg 1915
- Schmidl, J.: Historiae Societatis Jesu provinciae Bohemiae I–IV, Pragae 1749–759
- Schulz, V.: Listář kolleje jezuitské u sv. Klimenta na Starém Městě pražském z let 1628–1632, Historický archiv 16, Praha 1899
- Schulz, V.: Korrespondence jezuitů provincie české z let 1584–1770, Historický archiv 17, Praha 1900
- Skála ze Zhoře, P.: Historie česká od defenestrace k Bílé hoře, ed. J. Janáček, Praha 1984
- Skočdopole, A.: Druhá a poslední odpověď Národním listům k otázce o Jesuitech, Praha 1867
- Slavíček, K.: Listy z Číny do vlasti (1716–1727), ed. J. Vraštil, Praha 1935
- Sommervogel, C.: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle Edition. Première Partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer. Seconde Partie: Histoire par le Père Auguste Carayon, I–X, Bruxelles – Paris 1890 ann.
- Sousedík, S.: Filosofické myšlení v Čechách v době pobělohorské, Studia Comeniana et historica II, č. 3, 1972, s. 37–61

- Sousedík, S.: Rodrigo de Arriaga, současník J. A. Komenského, *Studia Comeniana et historica* XIII, č. 26, 1983, s. 20–62
- Sousedík, S.: Valerián Magni. Kapitola z kulturních dějin Čech 17. století, Praha 1983
- Spielman, J. F.: Leopold I of Austria, London 1977
- Stich, A.: Následující velikonoční text (Antonín Koniáš), *Literární noviny* 8. dubna 1993
- Stloukal, K.: Počátky nunciatury v Praze, *Český časopis historický* 34, 1928, s. 1–24, 237–279
- Straka, C.: Přenešení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626–1628). K třistaletému jubileu roku 1927, Praha 1927
- Studnička, F.: O mathematickém učení na Universitě pražské od jejího založení až do počátku našeho století a o vlasteneckém působení profesora Stanislava Vydry, Praha 1888
- Sturmberger, H.: Kaiser Ferdinand II. und das Problem des Absolutismus, Wien 1957
- Svátek, J.: Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy, *Sborník archivních prací* 20, 1970, s. 505–624
- Svatoš, Mar.: Vlastenecké a nacionální tendence barokních legend o českých světcích, in: *Legenda, její funkce a zobrazení. IV Vlastenecké a nacionální aspekty legend o českých světcích*, Praha 1992, s. 18–31
- Svoboda, J.: Památky kolleje klementinské, *Časopis katolického duchovenstva* 16, 1875, s. 1–416
- Svoboda, J.: Katolická reformace a mariánská družina v království českém, Brno 1888
- Šantavý, F. – Hošek, F.: Organizace, pečeti a insignie olomoucké univerzity v letech 1573–1973, Olomouc 1980
- Škarka, A.: Fridrich Bridel nový a neznámý, *AUC, Philologica – monographia* 19, 1968
- Tanner, J.: Heiliger Weg von Prag nach Alt Bunzlau..., *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha 1680
- Tanner, J.: Život a ctnosti P. Alberta Chanovského, ed. J. Vašica, Praha 1932
- Tanner, J. – Kadlinský, F.: Život a sláva sv. Václava, ed. Z. Kalista, Praha 1941
- Tanner, M.: Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem in Europa, Asia, America... militans, seu vita et mors eorum, qui ex Societate in causa fidei et virtutis violenta morte sublatis sunt, Pragae 1678 (německy 1683)
- Tenora, J.: Jesuitské missie na Moravě v letech 1558–1653, *Hlídka* 22, Brno 1905
- Toman, P.: Nový slovník československých výtvarných umělců I–II, Praha 1947–1950
- Tomáško, Č.: Působení jesuitů v Hradci Králové, *Zprávy z české provincie Tovaryšstva Ježíšova* 15, 1937, s. 7–17

- Toušek, M. (tj. Stich, A.): Tři kapitoly o českém baroku I. K Jiráskovu pojetí českého baroka, Wiener slawistischer Almanach 8, 1981, s. 187–244
- Tumpach, J. – Podlaha, A.: Český slovník bohovědný I–V, Praha 1912–1930
- Válka, J.: Problém baroka jako kulturní a historické epochy, in: O barokní kultuře. Sborník statí, Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Facultas philosophica 141, Brno 1968, s. 11–24
- Válka, J.: Sedláci a moc I–II, Dějiny a současnost 3–4/1994
- Vašica, J.: České baroko literární, Praha 1938
- Vinařický, K.: Jesuité. Odpověď Národním listům, Praha 1966
- Vlasák, E.: Jesuitský historik kutnohorský, Středočeský sborník historický 8, 1973, s. 221–232
- Vlček, J.: Dějiny české literatury I–II, 3. vyd. Praha 1940
- Vlnas, V.: Jan Nepomucký. Česká legenda, Praha 1993
- Vraštil, J.: Účast staré české provincie T.J. na zámořských misiích, Zprávy z české provincie Tovaryšstva Ježíšova 1927, č. 1, s. 30–33
- Vraštil, J.: Seznam zámořských missionářů staré české provincie T.J., Zprávy z české provincie Tovaryšstva Ježíšova 1934, č. 1, s. 7–10
- Výbor listů a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova, v překladu podává Jaroslav Ovečka, Praha 1940
- Weicker, G.: Das Schulwesen der Jesuiten nach der Ordensgesetzen, Halle 1863
- Winter, E.: Tisíc let duchovního zápasu, Praha 1940
- Winter, Z.: O životě na vysokých školách pražských knihy dvojce, Praha 1899
- Zeeden, E. W. (hrsg): Gegenreformation, Darmstadt 1973
- Zuber, R.: Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777) I, Praha 1987
- Zuber, R.: Cenzura na Moravě v 18. století do konce vlády Marie Terezie, Studie Muzea Kroměřížska 90, s. 93–102
- Zuber, R.: Lidová zbožnost na Moravě v 18. století, Studie Muzea Kroměřížska 91, s. 74–86

Pozn.: V textu knihy uvádím autory překladu hned za citáty. Pokud není autor výslovně zmíněn, jde o mé přetlumočení.

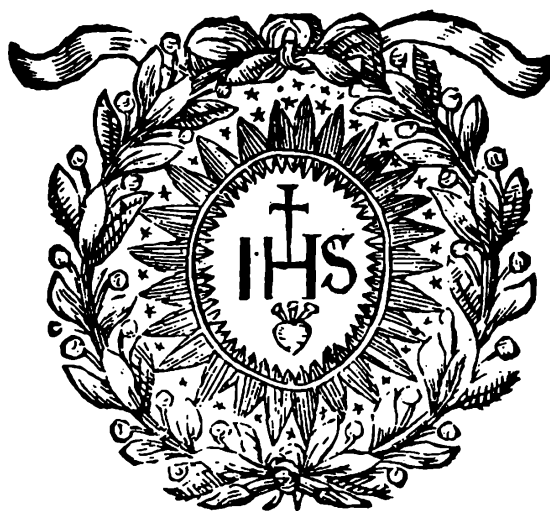
-
- Na přední straně přebalu: barevná reprodukce obrazu J. J. Heinsche, František Borgiáš v chudém hostinci (výřez), Národní galerie, Praha
- Na zadní straně přebalu: P. P. Rubens, Zázrak sv. Františka Xaverského, kopie 19. století
- Na přední předsádce: Mariánský sloup jako duchovní střed katolické Evropy, mědirytina M. Küssela podle obrazu K. Škréty, z pražské univerzitní teze pozdějšího arcibiskupa Jana Bedřicha z Vladštejna, 1661
- Na zadní předsádce: univerzitní teze z roku 1699
- Frontispice: Světové působení jezuitského řádu, mědiryt J. Kiliana podle obrazu J. Ch. Storera, poprvé použitý na univerzitní tezi roku 1664

Obsah

Předmluva	(7)
I. Ignác z Loyoly a založení Tovaryšstva Ježíšova	(9)
II. Očekáváme zprávy z Prahy aneb uvedení Tovaryšstva do Čech	(27)
III. Duchovní základy Tovaryšstva Ježíšova	(37)
IV. Poutníkům na cestu – vnitřní uspořádání Tovaryšstva Ježíšova	(49)
V. Academiae et studia inferiora – obraz řádového školství	(59)
VI. Cesta k bělohorské pláni	(74)
VII. Rekatolizace, emigrace a jezuité	(90)
VIII. Provincia Bohemiae Societatis Iesu	(111)
IX. Ecclesia triumphans – jezuitské misie a misionáři	(120)
X. Učitelé, spisovatelé, básníci a ti ostatní	(143)
XI. Život všední a život sváteční v jezuitských domech	(167)
XII. Tovaryšstvo Ježíšovo v počínajícím věku rozumu	(184)
XIII. Soumrak a pád slavného řádu	(202)
XIV. Nebylo v nich citu, nebylo v nich lásky, nebylo v nich vůbec lidskosti (druhý život starého Tovaryšstva)	(216)
Slovo závěrem	(235)
Přehled pramenů a literatury	(237)

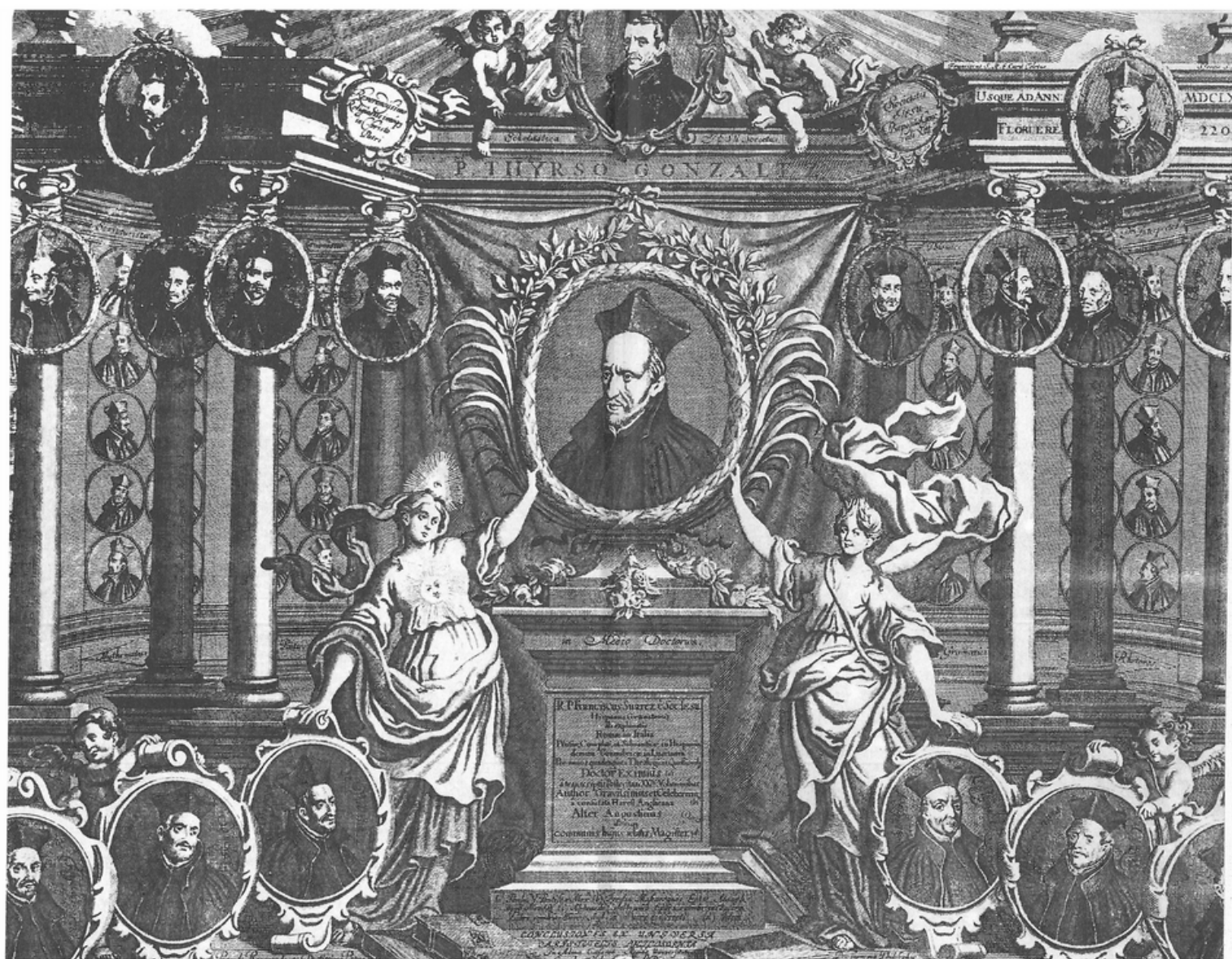
Ivana Čornejová

TOVARYŠSTVO
JEŽÍŠOVO
Jezuité v Čechách



Obrazový doprovod sestavil Vít Vlnas
Přebal, vazbu a grafickou úpravu navrhla Jana Vysoká
Vydala Mladá fronta jako svou 5589. publikaci
Edice Kolumbus, svazek 130
Odpovědná redaktorka Božena Pravdová
Výtvarný redaktor Bohuslav Holý
Technická redaktorka Jana Vysoká
Vytiskla Těšínská tiskárna, Štefánikova 2, Český Těšín
Vydání první. Praha 1995. 13/33

Knihy Mladé fronty si můžete objednat na adrese:
Mladá fronta, odbytní knih,
Chlumova 10, 130 00 Praha 3



Edice Kolumbus – poslední vyšlé svazky: K. Nouza, Rouby života – K. Pacner, Města v kosmu – V. Šolc, Tíwanaku, klenot And – J. Fischer, Průhledy do mikrokosmu – D. Wilson, Pirátova cesta kolem světa – Z. Smetánka, Hledání zmizelého věku – Z. Fejfar, Srdce známé i neznámé – K. Pacner, Polidštěná galaxie – Z. Dvořáková, Když ještě nebyli slavní – D. Fosseyová, Gorily v mlze – S. J. Gould, Pandin palec – A. Bejblík, Život a smrt renesančního kavalíra – L. Thomas, Myšlenky pozdě v noci – K. Mejdřická, Listy ze stromu svobody – I. Novikov, Černé díry a vesmír – L. N. Skrjagin, Tajemství námořních katastrof – Z. Kopal, O hvězdách a lidech – J. Macek, Tři ženy krále Vladislava – S. W. Hawking, Stručná historie času – K. Lorenz, Takzvané zlo – Z. Smetánka, Legenda o Ostožovi – M. Shostaková, Nisa, dcera Kungů – V. Vlnas, Jan Nepomucký – J. Lovelock, Gaia, živoucí planeta

Příští svazek:

Stephen Hawking, Černé díry a budoucnost vesmíru

ISBN 80-204-0471-6

13/33

