Jaroslav Ludvíkovský

Dobrovského klasická humanita

11-C-224

Spisy filosofické fakulty
University Komenského v Bratislavě

Redigují	V. Chaloupecký, Fr. Ryšánek a J. Tvrdý

č. XII.

Jaroslav Ludvíkovský
Dobrovského klasická humanita

Jaroslav Ludvíkovský

Dobrovského klasická humanita

Studie o latinských vlivech na počátky našeho obrození

SEMINÁRNÍ
Hist.-práv.
PRÁVNICKÁ FAKULTA MASARYKOVY UNIVERZITY
oddělení

Bratislava 1933

Předmluva.

Chtěje přispěti do sborníku chystaného k sedmdesátinám profesora J o s e f a H a n u š e, rozhodl jsem se napsati článek o Dobrovského humanismu. Měl to býti spíše jen úvod k většímu dílu o klasických tradicích v našem obrození, k dílu, na něž jsem pomýšlel již od své práce o Tyršovi, uveřejněné před deseti lety. Z článku se stala, takřka proti mé vůli, tato kniha. Jestliže však vzrostl rozsah mé studie a jestliže se změnilo místo, kde vychází, nezměnil se můj původní úmysl, uctíti tímto způsobem významné jubileum vzácného učence a jednoho ze zakladatelů university Komenského. Vzpomínám zde profesora Hanuše tím vděčněji, že při svém studiu jsem měl příležitost znovu a znovu užívati výsledků jeho průkopnického badání o století osmnáctém a že jsem se tak naučil plně oceňovati velikost práce jím dosud vykonané. Ovšem musím se přiznati, že spojuji svůj spis s jménem profesora českých literárních dějin a význačného badatele o problému našeho obrození ne bez rozpaků a obav. Jsem si příliš dobře vědom nedostatků svého pokusu a odvažuji-li se doufati u prof. Hanuše v jeho obvykle vlídnou shovívavost, ostatních přísnějších čtenářů prosím předem, aby v mé knize nehledali víc, než nutně jednostranný pohled klasického filologa na počátky našeho obrození a příspěvek k poznání vlivu Ciceronova a Horatiova na naši národní vzdělanost.

Samo toto thema mne nutí, abych tu vzpomněl také svého universitního učitele prof. O t a k a r a J i r á n i h o, jenž několika studiemi o vlivech antiky na písemnictví obrozenské nabádavě ukázal, čím je klasická filologie povinna

tomuto období našeho kulturního vývoje, a jenž mimo to sledoval tuto mou práci s přátelským a povzbuzujícím zájmem. Platí mu za to můj srdečný dík.

Nakonec mi budiž dovoleno upřímně poděkovati redakci těchto Spisů, zvláště pak profesoru V. Chaloupeckému za starostlivou péči o publikaci a tisk mé studie.

V Bratislavě dne 9. dubna 1933.

Jar. Ludvíkovský.

I.

Pekařova kritika Masarykovy „české filosofie". — Obrozenská humanita ideou německou? — Julien Benda o dvojí humanitě. — Klasické pojetí ideálu humanitního. — Poznámky o účelu a obsahu této studie.

Soudě kriticky Masarykovu „českou filosofii" poznal Josef Pekař zcela bezpečně, kde je ústřední problém, ale zároveň i nejslabší bod této stejně významné jako sporné ideologie, když zaútočil hned na prvních stránkách svého polemického spisu[1]) na nejasnost Masarykova pojetí humanity. Ukázal tu přesvědčivě, jak je nevhodné směšovati evangelický ideál Bratří s humanitním ideálem Herderovým, a zejména na Dobrovském doložil, že prvním generacím obrozenským byl duchovní odkaz české reformace cizí, ba vůbec neznámý.

Ačkoli jinak Pekař názory Masarykovy šmahem odmítá, v jedné věci ho následuje, nemýlíme-li se, až příliš ochotně. Přijímá totiž s tichým souhlasem onu část Masarykovy these, podle níž naše obrozenská humanita vychází z filosofie německé a především z Herdera. Je to patrno již z toho, že zahajuje svou polemiku prostě srovnáním Herderovy humanity s českobratrským křesťanstvím.[2]) A na jiném místě (str. 13), hledaje arci spíše ironickou pointu, nazývá přímo Masarykovu „českou" ideu humanitní ideou v skutku německou.

Není ovšem divu, že Pekař blíže nezkoumá povahu a původ humanitního programu našich buditelů, když sám spatřuje hlavní pramen našeho obrození a vůbec smysl českých dějin, jak známo, jinde, v myšlence národní. Souhlasíme zcela s Pekařem, že jen národním vědomím se projevuje kontinuita národního života a že tato kontinuita nebyla u nás přerušena ani v době protireformace. Avšak nezapo-

[1]) Masarykova česká filosofie, 3. v. Praha 1927, str. 4 n.
[2]) Herderem začíná ostatně i J. Kaizl „České myšlenky".

mínáme při tom, že národní myšlenka, abychom užili slov samého Pekaře[3]), má vždy svůj obsah mravní a tudy i kulturní. A tímto obsahem v době obrozenské je z velké části ideál humanitní; to je tušíme nezvratný výsledek Masarykových studií kollárovských. Nesouhlasíme-li s Masarykem, že Dobrovský, Kollár, Šafařík atd. navazovali, přiznávajíce se k člověctví, na českou reformaci, staví se před nás problém obrozenské humanity jen tím naléhavěji. Stačí označiti naši obrozenskou humanitu prostě jménem Herderovým a tím povýšiti německého myslitele na jejího jediného původce? Má vůbec pravdu Masaryk, když tvrdí v první kapitole „České otázky", že „pro svou kulturu českou naši buditelé použiti musili filosofie německé a použili filosofie jen německé, neboť myšlenky francouzské a anglické přicházely k nám německým prostředkováním"?

Zdá se nám, že jsme tu u zdroje mnohého nedorozumění v obrozenské diskusi. Mluví se příliš často a příliš obecně o Herderovi a rádo se zapomíná, že herderovská a vůbec německá humanita 18. století je jenom článkem ve vývoji evropské tradice humanitní, nebo snad lépe humanistické. Chceme-li vůbec užívati slov v jejich původním významu, měli bychom uznávati jen jeden západoevropský ideál humanitní, totiž humanitu řeckolatinskou, jež se stala ve formulaci hlavně Ciceronově základem humanismu a renaissance, románského klasicismu i německé humanity 18. století.[4]) Nuže tato klasická myšlenka humanitní nebyla k nám zajisté přinesena teprve Herderem. To by znamenalo, že bychom byli získali domovské právo v západní Evropě až v době obrozenské. Bohudíky není tomu tak a hlásíme-li se občas k latinskému kulturnímu společenství, není a nesmí to býti pouhou frází. Bylo by pošetilé popírati německé vlivy na naši národní vzdělanost, ale bylo by také zbytečně skromné a hlavně nesprávné a neodůvodněné, kdybychom stále přehlíželi fakt, že jsme spiati se západoevropskou kulturní tradicí nejen přirozeným prostřednictvím německým, nýbrž i jinými, staršími a přímějšími svazky, mezi nimiž vzdělání přečetných generací našich předků jazyky a literaturami klasickými nestojí zajisté na místě posledním.

A především platí tato poznámka o století osmnáctém, o onom století, v němž duchová atmosféra rozprostírající se nad Evropou byla tak ku podivu jednotná jako sotva kdy předtím i potom. Pokud toto století hovoří k našim buditelům jazykem německým, neznamená to ještě, že myšlenky, které k nám v té době přicházejí a podněcují nový kulturní život, jsou německého původu a německého ražení. Ale my víme, že po velkou většinu 18. století vzdělání inteligence v našich zemích nebylo vůbec ani jazykově německé, nýbrž latinské. To je dědictví baroka, jež obnovilo a upevnilo naši příslušnost k myšlenkové a citové sféře románské. Jestliže k nám mluví z Prahy barokní, jak Arne Novák skvěle ukázal, pathetická duše Italie a Španělska a jestliže příchod rokoka znamená vystřídání idealisticky mužného slohu vlašského půvabným stilem francouzským[5]), nelze zajisté nevidět, že kulturní typ, který představuje Balbín s protireformační katolickou literaturou a osvícenští klasicisté s rokokovými veršovci, je mnohem spíše románský než německý.

Ale i kdybychom neměli této analogie, sama skutečnost, že vlastenečtí učenci 18. století psali většinou latinsky a že školské vzdělání té doby bylo buď úplně nebo takřka úplně latinské, ukazuje naléhavě k obecně evropskému, to jest řeckolatinskému prameni naší obrozenské humanity. Bohužel tento významný zdroj českého vzdělání se jaksi důsledně přehlíží. Svědčí o tom nejen citovaná věta z Masarykovy „České otázky", ale snad celá obrozenská diskuse stejně jako úvahy posledních let o naší kulturní orientaci a národních tradicích. Kdybychom nebyli již dávno zvyklí na tyto zjevy, musilo by nás zaraziti, jak zanedbává F. V. Krejčí ve své pozoruhodné knize Češství a evropanství (Praha 1931) latinský, tedy právě evropský základ naší národní vzdělanosti, ačkoli jinak, veden Paulem Valérym, krásně oceňuje prožití antiky jako jednu ze tří hlavních podmínek, jež vymezují pojem pravého Evropana.[6]) Je to příklad zvláště typický, ale, jak řečeno, nikoli ojedinělý.

[3]) Citov. sp. str. 20.

[4]) Max Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Lipsko 1928. Viz zvláště str. 63 n. Srovnej také článek Gastona Boissier, A propos d'un mot latin. Revue des deux mondes 1906, str. 762 n. Jiná cizí literatura u Mühla. U nás sledovali tyto kulturní souvislosti Otokar Jiráni, Řecká a římská vzdělanost ve vývoji evropském, v Praze 1921, a Antonín Kolář, Vztahy evropské kultury k antice, v Praze 1929.

[5]) Arne Novák, Praha barokní, str. 38.

[6]) Srovnej zvláště na str. 140 n. výklad o století 17. a 18., kde latinská kultura tehdejších Čech Krejčímu úplně uniká. Jen tak mohl dospěti k názoru, že u Čecha 18. století spodní polovina jeho duševního života zůstává česká a vyšší polovina, představující jeho život intelektuelní, že je naplněna obsahem, čerpaným z německého vzdělanostního prostředí. Přičítá-li Krejčí (str. 143) českou inteligenci té doby „cele a úplně" ke kulturnímu útvaru německému, pokládáme to za veliké nedorozumění.

Jestliže by nám kusé řešení našeho poměru k němectví a evropanství bylo dostatečným důvodem k revisi problému obrozenské humanity, je tu, jak jsme ostatně také již naznačili, ještě podnět jiný, podle našeho soudu neméně významný. Jsme totiž toho názoru, že terminologickou nejasnost, jež umožnila Masarykovi uvésti Husa, Chelčického a Komenského s Dobrovským, Kollárem a Palackým pod jediný titul humanity, nelze ničím odkliditi tak účinně, jako když konfrontujeme myšlenkový svět naší reformace i našeho obrození s humanitou klasickou.

Abychom předem potlačili výtku odbornické zaujatosti, budiž nám dovoleno citovati autora, jehož nikdo nebude podezřívati ani z předsudků filologických ani z nedostatku sympatie pro evropský ideový směr, hlásící se dnes k heslu humanity ve smyslu kulturně politickém. Máme na mysli několik stránek Bendovy „Zrady vzdělanců" (III, 3 A), kde duchaplný ctitel klasické tradice francouzské vykládá, proč je v dnešní Francii humanitářství (l'humanitarisme) nepopulární u tolika znamenitých duchů, jimž jsou prý v politické ideologii dvě klišé stejně protivná: „la scie patriotique" (vlastenecká písnička) a „l'embrassade universelle" (všeobecné sbratření). Příčinu vidí, nepochybujeme že správně, v nejasné terminologii, jež označuje týmž slovem intelektuální humanitu Erasmovu, Montaigneovu a Goethovu jako citovou, altruistickou lásku k lidem v duchu Diderotově, Proudhonově nebo Rollandově.[6a])

Nás zajímá tento Bendův výklad především také proto, že jej osvětluje proslulým citátem z Aula Gellia, často komentovaným i ve filologických úvahách o podstatě klasické humanity. Je to ono místo v díle Noctes Atticae XIII 17, kde tento pilný čtenář starší literatury a svědomitý excerptor z druhého století po Kristu odlišuje vulgární pojetí humanity od klasického pojetí Ciceronova:

Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, ‚humanitatem' non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnes homines promiscam, sed ‚humanitatem' appellaverunt id propemodum, quod Graeci παιδείαν vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Quas qui sinceriter percupiunt appetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque ‚humanitas' appellata est.

Gellius tu ovšem zúžil význam „filanthropie" na ctnost spíše společenskou, kdežto starým řeckým stoikům, kteří

[6a]) Překlad Věry Urbanové, Knihy Mánesa, sv. 1., str. 76.

tento ethický termín razili, znamenala filanthropia především intelektuální lásku k lidstvu plynoucí z rozumového poznání jednoty člověka a veškerenstva.[7]) Na druhé straně Ciceronova humanitas není jenom řecká παιδεία (vzdělanost), nýbrž παιδεία plus φιλανθρωπία, ideál člověka vzdělaného a (proto) lidského. Ale nehledíme-li k těmto nepřesnostem, je Gelliovo rozlišení dvojí humanity pro nás stejně poučné jako pro francouzského kritika, zvláště srovnáme-li Gelliovu glosu s tím, jak si zjednodušil problém dvojí humanity Masaryk ad usum své české filosofie.

I Masaryk si totiž uvědomil názvoslovné potíže spojené s jeho humanitním heslem a vyrovnává se s nimi obšírněji na př. v poznámce k 3. kapitole „Jana Husa", když zjišťuje rozdíl mezi českým ideálem humanitním a liberálním humanismem francouzské revoluce:

„Nedostává se tu dosti význačných slov pro tyto různé pojmy: humanita — humanism — humanitarianism, filantropism a p. jsou názvy, kterých se již v XVIII. věku užívalo; Kollár užíval slova humanita anebo jeho překladu (člověctví), nezbývá nám tedy nežli užívat ho také. Pro nás však slovo má vyložený smysl věcný a historický a budeme tedy důsledně mluvit o humanitě a humanitní idei nebo o humanitismu, ponechávajíce slovo: humanism běžnému smyslu."

Věcný a historický smysl českého humanitního ideálu je podle Masaryka, jak známo, naše reformace, zvláště českobratrství, neboli, jak poznamenává ve „Světové revoluci" (16. v., str. 557) humanita je jen novější, filosofií 18. století přijaté slovo pro staré slovo láska k bližnímu.[8])

Máme-li tu užíti rozlišení Bendova, respektive Gelliova, není tedy humanita Masarykovy „české filosofie" — pomíjíme při tom jeho vlastní osobnost a jeho životní praxi — řecká παιδεία, nýbrž spíše φιλανθρωπία. Ale nikoli zase intelektualistická φιλανθρωπία starých stoiků; je to evangelická láska k bližnímu, založená na víře v božskou Prozřetelnost a oproštěná mravní silou činorodé vůle od všech jiných zřetelů kulturních, vědeckých, literárních a estetických, jež jsou právě základem klasické humanity Ciceronovy. Dovolává-li se Masaryk pro tuto svou humanitu osmnáctého století, mohou se jeho slova vztahovati, nemý-

[7]) Max Mühl, citov. sp. str. 48. Srovnej též : R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Strassburg 1907, str. 23.

[8]) Velmi široce pojal Masaryk humanitu na př. v „Ideálech humanitních", uváděje v souvislost s tímto obecným ideálem všechny důležitější směry evropské ethiky. Avšak v závěrečné kapitole, kde sám stanoví hlavní zásady ethiky humanitní, splývá mu již zase humanita s evangelickou láskou k bližnímu, založenou na náboženství, arci jiném než tom, které se oficiálně podává.

líme-li se, nejspíše na osvícenský filanthropismus zabarvení pietistického, onen myšlenkový a vychovatelský směr, s nímž měli představitelé a obnovitelé hellenismu, duchové rodu Winckelmannova, Herderova a Goethova (abychom zůstali při Německu, odkud Masaryk sám odvozuje naši obrozenskou humanitu) jistě leccos dobově společného, ale od něhož se německý a vůbec evropský novohumanismus liší celou svou duševní strukturou.[9])

Bylo by zajisté nemístné upírati slovu humanita právo na obsah, kterým je naplnilo mravní úsilí 18. a 19. století, nebo i na onen mesianistický přízvuk, který mu dala u nás osobnost velikosti Masarykovy. Ale: qui bene distinguit, bene docet, a jestliže Masaryk podal „českou filosofii" z hlediska humanity bratrské či, lépe řečeno, z hlediska svého pojetí čisté lidskosti, je, jak jsme viděli, dosti důvodů k tomu, aby problém našeho obrození byl přezkoumán i na zkušebním kamenu klasického ideálu humanitního.

To je ovšem úkol veliký, neboť konkrétně znamená zjistiti vztah jednotlivých představitelů našeho obrození ke kultuře antické. Je přirozené, že se obracíme především k nejvýznamnější osobnosti prvního období obrozenského, ke geniálnímu dovršiteli snah předešlých generací a učiteli mladších, kolem jehož jména zaznívá odedávna hluk nejprudšího boje. Láká nás tu nejen podivuhodná postava Josefa Dobrovského, ale i jeho poměr k předchůdcům a vůbec problém našeho osvícenství. To plyne ostatně z povahy věci samé. Je zajisté pozoruhodné, že nikdo z těch, kdo odvozují po příkladu Masarykově od Dobrovského naši obrozenskou humanitu nebo vůbec filosofii s l o v a n s k é h u m a n i t y,[10]) nemůže se dovolávati jeho vlastních slov, kde by se byl přímo vyslovil o humanitě jako ideálu nebo programu. Kdežto z Jungmanna, Kollára, Šafaříka nebo Palackého lze citovati celé programové stati, náboženské, mravní a literární názory Dobrovského můžeme abstrahovati jen z jeho vědeckého díla a sestavovati je mosaikovitě ze stručných glos a příležitostných výroků. Mohli bychom

[9]) O konfliktu filanthropismu a novohumanismu v pedagogice (po počátečním společném postupu) viz Fr. Paulsena, Geschichte des gelehrten Unterrichts II[3], Berlín 1921, str. 191 n., 233 n. a j., a Otakara Kádnera, Dějiny pedagogiky II, Praha 1910, str. 561 n.

[10]) Miloš Weingart, Slovanská vzájemnost, Bratislava 1926, str. 164, 208. Srovnej téhož autora, Slovanská filologie v československé literatuře, Československá vlastivěda, X 1931, str. 318, a úvod k vydání Jana Kollára „Rozprav o slovanské vzájemnosti", Knihovna Slovanského ústavu, sv. I., Praha 1929.

takřka říci, že Dobrovský nemluví výslovně a obšírně o humanitě, ač mu ovšem slovo i pojem byly velmi dobře známy, právě proto, že v té společnosti, s níž se stýkal a pro niž psal, byl ideál klasické humanity — a jen tuto klasickou humanitu máme zde na mysli — příliš živý, aby bylo třeba jej připomínati.

Mezinárodní obec učenecká, aristokratická r e s p u b l i c a l i t t e r a r i a, k níž se Dobrovský hrdě hlásí, na tomto ideálu přímo spočívala a její čeští příslušníci z druhé poloviny 18. století si namnoze uvědomovali souvislost nového evropského ducha s humanismem a klasicismem pro naše zvláštní poměry více než tehdejší učenci pokročilejší a organičtěji se vyvíjející Západní Evropy. Jestliže nelze Dobrovskému jako vědci rozuměti bez znalosti vědeckých snah jeho předchůdců, tím méně se doporučuje isolovati jeho humanitní ideál od obecných názorů současného vzdělanstva. Proto, jak řečeno, musíme si úvodem všimnouti předešlé a současné učenecké generace a některých charakteristických projevů onoho období našeho kulturního vývoje, které nazývá Josef Pekař plným právem periodou k l a s i c i s t i c k é h o osvícenství.[11])

Výklad o počátcích našeho osvícenského klasicismu nevyniká ani úplností ani úměrností a třeba se přiznati, že tu častěji, než bychom chtěli a měli, užíváme výsledků cizího badání. Snad nás omluví okolnost příliš dobře známá, že obrozenská literatura je mimo Prahu těžko přístupná, ne-li vůbec nedostupná. Kdyby nebylo především prací J o s e f a H a n u š e, tak bohatě dokumentovaných doslovnými citáty, sotva by byla leckterá stránka této knihy napsána. Ovšem i hlavní část našich úvah se opírá jako snad všechny dosavadní práce o Dobrovském jen o neúplný materiál, což je samozřejmé při dnešním stavu jeho pozůstalosti.[12]) Přesto nám budiž dovoleno vysloviti naději, že naše these o Dobrovského humanismu a klasicismu by mohla býti v mnohém bodě doplněna a lépe osvětlena, nikoli však vůbec popřena.

[11]) O periodisaci českých dějin, ČČH 1932, str. 7.

[12]) Tím upřímněji děkuji řediteli Musejní knihovny panu dru J o s. V o l f o v i, jenž právě chystá k vydání důležitou část soukromé korespondence Dobrovského, za laskavé informace a zvláště za opis listu Dobrovského P. Václavu Krčmovi ze dne 4. III. 1797. Díkem jsem zavázán též p. bibliotekáři dru M i l. N o v o t n é m u a p. dru A n t. G r u n d o v i za přátelskou ochotu, s jakou mi umožnili se souhlasem správy Národního musea v době knihovních prázdnin aspoň nahlédnouti do korespondence Dobrovského s Helfertem a do jeho traktátů o coelibátu atd., zachovaných v rukopise VIII E 21.

II.

Obrozenská věda ve znamení humanismu a klasicismu. — Duch Mabillonův. — Klasická filologie. — Humanistické tradice učenecké. — Latina cestou k Evropě a ochranou proti germanisaci. — Studium řečtiny a počátky obrozenského hellenismu. — Latinský charakter našeho osvícenského klasicismu.

Není v tom nikterak náhoda, že jeden z nejrannějších projevů nového vědeckého a literárního života v našich zemích, totiž časopis olomoucké Societatis Incognitorum „Monathliche Auszüge", odsuzuje hned v úvodě k prvnímu ročníku (1747) středověk jako dobu „barbarství a nevědomosti, v níž zanikly všecky zbytky antické kultury", a že jinde velebí humanismus a klasickou filologii, protože prý opět seznámily lidstvo s památkami Řeků a Římanů a tak je vyprostily z hrubého nevkusu gotiky.[1]) Dodáme-li k tomu, že se autor programové úvodní stati (Petrasch?) zastává Boileaua proti Perraultovi,[2]) jinými slovy, že se přidržuje v proslulé „querelle des anciens et des modernes" stanoviska konservativních ctitelů literatury antické, máme tu vedle sebe dvě významná hesla, jejichž jménem se u nás potírá v druhé polovici 18. století úpadková minulost a hlásá nové osvícení ducha a obohacení života. Je to humanismus a klasicismus, při čemž jsou si tyto dva pojmy, jak uvidíme, tak blízké, že je sotva budeme s to přesně rozlišovati.

Nejde tu ovšem z hlediska evropského o myšlenky nikterak nové. Humanismus se k nám vrací již po druhé či snad po třetí, když mezitím dal v západní Evropě organickým vývojem vznik vědám filologickým a historickým, a klasicismus v tomto latinsko-francouzském zabarvení přichází sem asi se stoletým zpožděním. Kdežto však ve Francii a jinde na západě byl boileauovský klasicismus dávno v defensivě,

[1]) Josef Hanuš, Národní museum a naše obrození I, Praha 1921, str. 45.
[2]) Tamtéž, str. 48.

u nás bystřejší duchové, kteří měli příležitost poznati vzdělanost západoevropskou, cítili naopak velmi živě, jak staří klasikové se vyznačují jasností, prostotou a kázní, zkrátka těmi vlastnostmi, jejichž nedostatkem nakonec i u nás odumírá jazykové baroko. Ovšem ubohost latinských, německých a praskrovných českých projevů tehdejšího našeho literárního života nebyla tolik zaviněna přežilými principy barokního stilu, jako spíše všeobecně nízkou úrovní vzdělanostní. Jestliže horlí příslušníci naší první generace učenecké tak často proti „středověku", není to pouhý rétorický locus communis. Vždyť v první polovici 18. věku vládl u nás neomezeně Aristoteles a scholastická filosofie a mnišská askése právě tehdy našla tu své nejtypičtější zástupce. Tím si vysvětlíme, proč náš nový humanismus 18. století zaujímá postoj tak útočný a proč užívá v boji proti současnému barbarství hesel, jež nápadně připomínají aristokratickou povýšenost humanistů renaissančních.

Že evropské osvícenství vyrůstá z humanismu a renaissance, je známá věc a na našem obrození můžeme to ukázati tím názorněji, že tu je stlačen tento přirozený vývoj vnějšími okolnostmi na několik málo desítiletí. Je charakteristické pro opožděné tempo našeho kulturního života v osvíceném století, ale i pro jeho souvislost s duchovním světem románským, že nejtypičtější představitel nového latinského humanismu František Faustin Procházka pokládal za potřebné upozorniti r. 1782 v týdeníku „Über die Broschüren unserer Zeiten" na „nepostradatelný traktát"[3]) učeného benediktina francouzského J a n a M a b i l l o n a, nadepsaný De studiis monasticis (Traité des études monastiques). Je to onen slavný polemický spis, v němž Mabillon obhájil r. 1691 proti opatovi de Rancé, zakladateli řádu Trappistů, právo mnichů na vyšší studie theologické a humanistické. Procházka ovšem předpokládal, doplňuje tuto sto let starou rozpravu novější vědeckou literaturou, že jeho čtenáři o ní neslyší po prvé. A skutečně z Hanušových prací víme, že Mabillon, autor klasického díla vědeckého De re diplomatica (1686), byl znám v Čechách dávno předtím, než se ho dovolával Procházka, stejně jako jeho žák, velký humanista a učenec, benediktin Bernard d e M o n t f a u c o n a Montfauconův italský přítel, osvícený kněz a obnovitel tradic erasmovských Ludovicus M u r a t o r i(u s), člen olomoucké Společnosti Neznámých.[4])

[3]) Josef Hanuš, František Faustin Procházka, Rozpravy České Akademie 1915, str. 12.
[4]) Hanuš, Národní museum I, str. 40.

Z řádu Mabillonova a Montfauconova vyšel Magnoald Ziegelbauer, sekretář Petraschovy Společnosti, jehož výrok zaznamenaný Monsem:[5]) Me Hercule, non est venusta species religionis, ubi tantus praevalet contemptus eruditionis, dává tušiti, že se neodvratně blíží konec protireformačního asketismu. Odtud vyšel i Ziegelbauerův přítel a též člen olomoucké Společnosti Neznámých, Nizozemec Oliver Legipont, uvědomělý bojovník za vědecké ideály. Mezi učiteli Piterovými jmenuje se Mabillon i Montfaucon a Mabillona se častěji dovolává Gelasius Dobner.[6]) Přímý styk naší rodící se vědy s francouzským (a italským) humanismem byl tedy prostřednictvím universální latiny pozoruhodně intensivní. Kdo by chtěl ovšem tyto souvislosti podrobněji sledovati, našel by jistě dokladů mnohem více.

Jestliže jsme nazvali Montfaucona učencem a humanistou, znamená to jinými slovy, že byl klasický filolog. A skutečně náleží Montfauconovi, autoru dvou monumentálních děl, Palaeographia Graeca (1708) a patnáctisvazkové L'antiquité expliquée et représentée en figures (1719—1724), v dějinách této discipliny jedno z předních míst. Souvislost naší obrozenské vědy s klasickou filologií není ovšem dána jenom tímto jedním jménem. Již dílo Balbínovo šlo ve stopách klasických studií antikvářských a velký holandský filolog 16. věku Justus Lipsius byl mu zbožňovanou autoritou.[7]) Liší-li se pak nová věda 18. století od barokního polyhistorismu kritickou methodou, má tato filologická a dějezpytná kritika, uvedená k nám Dobnerem, nepochybně blíže ke klasické filologii, která ji vypěstovala, než k osvícenské filosofii, na niž se tu při výkladu našeho obrození zpravidla vzpomíná.

Bylo by takřka nevděkem, nejmenovati mezi evropskými Jany Křtiteli našeho obrození anglického humanistu a klasického filologa Richarda Bentleye (1662—1742), tím spíše, když tento proslulý hellenista a mistr nižší i vyšší kritiky, jehož skvělý důkaz o nepravosti listů zachovaných pod jménem Falaridovým (r. 1699) znamená epochu v dějinách filologie, požíval jistě i u našich učenců obecné popularity již

[5]) Josef Hanuš, Počátky kritického dějezpytu v Čechách, ČČH XV, 1909, str. 283.

[6]) Tamtéž, str. 285 a 295. Srovnej též „Národní museum" podle indexu.

[7]) Vladislav Bobek, Bohuslav Balbín, Sborník filos. fak. univ. Komenského VIII, Bratislava 1932, podle indexu.

jako vydavatel Horatia.[8]) Z Bentleyova kriticismu a hellenismu čerpala podněty i novohumanistická filologie německá, do jejíchž dějin náleží nejen jména Ernesti, Winckelmann, Heyne a Voss, ale i Herder, Lessing a Wieland. Jeho kongeniálním pokračovatelem je konečně autor proslulých „Prolegomen k Homerovi", současník Dobrovského Fr. Aug. Wolf, jehož theorie o lidové epice měly společně s názory Herderovými veliký vliv na slovanskou romantiku, na př. na Kopitara a družinu Hankovu.

Klasická filologie, matka všech duchověd, je i matkou filologie slovanské v nejširším slova smyslu a fakt, že všichni zakladatelé naší historiografie, bohemistiky a slavistiky prošli její školou, je více než přirozený. Vzpomeňme, jak ocenil význam klasické filologie pro duchovní osvobození lidstva časopis olomoucké Společnosti Neznámých. A o několik desítiletí později nabádá Procházka v citované rozpravě o Mabillonovi mladé mnichy nejen k četbě klasiků, ale i k studiu klasické filologie. Do klášterních knihoven doporučuje vynikající filologická díla, na př. důkladná biografická a bibliografická repertoria klasických literatur od Joh. Alb. Fabricia, Bibliotheca Latina (1697) a Bibliotheca Graeca (14 svazků, r. 1705—1728), díla, jež byla, nemýlíme-li se, vzorem Durychovi pro jeho nedokončený životní plán, jak nasvědčuje již titul „Bibliotheca Slavica". Klasická filologie působila ovšem na naše učence také nepřímo přes biblickou kritiku, o níž bude ještě řeč, přes germanistiku a orientalistiku, ale naopak našim prvním jazykovědcům nebyla neznáma ani starší filologie humanistická (na př. Erasmus a ovšem humanističtí gramatikové domácí), ba ani antická. Zde snad stojí za zmínku, že Durychovi je Quintilian, jak patrno z několika zmínek v korespondenci s Dobrovským, takřka nejvyšší autoritou, a chce-li tento předchůdce Dobrovského v slavistice dáti na jevo svému mladšímu, ale geniálnějšímu příteli svrchovaný obdiv, nenalézá pro něj čestnějšího jména, než že jej nazve Luciem Aeliem podle slavného římského gramatika, učitele Varronova a Ciceronova.[9])

[8]) Viz, jak Bentleye oceňuje Arne Novák, Kritika literární, 2. v. Praha 1925, str. 27. — O popularitě Bentleyově u nás svědčí, že kníže Karel Egon Fürstenberk dal vlastním nákladem přetisknouti jeho dvoudílné vydání Horatia v bibliofilské úpravě jako dar pro své přátele. Srov. Hanuš, Národní museum I, str. 129.

[9]) Dne 30. září 1791, Patera, str. 202: L. Aelium literis ornatissimum in te respicio.

Avšak v této době nebyla ještě klasická filologie cizí ani přírodovědcům a matematikům. Sám zakladatel Učené Společnosti a hlavní představitel přírodovědeckého směru v našem osvícenství Ignác Born projevuje v práci „Versuch über den Topas der Alten" v Abhandlungen 1776 neobyčejnou sčetlost v klasicích a cituje, jak praví Hanuš,[10]) s obdivem přední autority současné filologie Heyneho, Ernestiho, Michaelise a j. Z matematiků stačí jmenovati Stanislava Vydru, jenž se věnoval klasickým studiím s horlivostí zcela zvláštní[11]) a jehož latinský stil staví Procházka vedle stilu Voigtova za vzor obnovené elegance humanistické.[12]) Mezi šlechtickými pěstiteli a příznivci věd, jež vypočítává Hanuš ve svém „Národním museu", našel by se ostatně sotva který významnější, aby u něho Hanuš nekonstatoval vliv studií klasických, namnoze již prohloubených v moderním duchu novohumanismu winckelmannovského. Jsme tu v samém sousedství literárního a uměleckého klasicismu, ale i pro vědu samu má Cornovovo přesvědčení, že „bez dostatečné znalosti starých nelze při veškeré zběhlosti v novější literatuře nikdy dospěti ke skutečné učenosti (zur gründlichen Gelehrsamkeit)", v druhé polovině 18. století nesporně onu obecně uznanou platnost, kterou mu Cornova přikládá.[13])

Klasická filologie se svou kritickou methodou a filologickým skepticismem vyrostla z humanismu a odkazem humanismu je i druhý významný projev osvícenského ducha, totiž víra ve svobodnou organisaci učeneckou, nezávislou na jiných institucích státních a církevních, leda na přízni panovnických a šlechtických mecenášů. Societas Incognitorum na Moravě, Učená Společnost v Čechách nebo později Malohontská učená společnost[14]) na Slovensku byly zřizovány po

[10]) Národní museum I, str. 111.

[11]) Ant. Rybička, Přední křisitelé národa českého, Praha 1883, str. 42, 63 a j.

[12]) De saecularibus liberalium artium ... in Bohemia et Moravia fatis commentarius. Praha 1782, str. 418.

[13]) Ignaz Cornova, Die Jesuiten als Gymnasiallehrer, Praha 1804, str. 71.

[14]) Z učených společností na Slovensku založených jmenujeme především tuto, poněvadž její almanachy „Solennia", vydávané r. 1809—1842, význačně svědčí o spojitosti osvícenství s latinským klasicismem. O osvícenském charakteru Malohontské společnosti psali Albert Pražák (Sborník k 60. nar. Fr. Drtiny, Praha 1921, str. 201 n.), A. Štefánek (čas. Bratislava 1928, str. 533 n.), Š. Osuský (tamže 1929, str. 987 n.) a naposledy Joz. Zítko (Dejiny učenej spoločnosti malohontskej, Výr. zpráva čsl. št. gymn. v Rimavskej Sobote r. 1930/31), jenž také upozornil na klasicismus vůdčích duchů společnosti Jana Feješe a Matěje Holko. Uvědomělým ciceronským humanismem je ostatně proniknuta velká část příspěvků v „Solenniích" uveřejněných.

příkladu institucí francouzských, italských a německých, ale jejich zakladatelé si byli dobře vědomi společné tradice humanistické. Podobně jako se v časopise olomoucké Společnosti Neznámých připomínají zásluhy humanismu, tak se dovolává předmluva k I. svazku pražských Abhandlungen domácího příkladu literárních kroužků Bohuslava Hasištejnského a Jana Hodějovského, a Procházka v Miscellaneích I, 1 n. ukazuje k tomu, že se humanistické sodalitates litterariae staly vzorem a ideálem učených společností vůbec.[15])

Naši Dobnerové, Voigtové, Ungarové, Durychové a Procházkové připomínají však v leckterém ohledu humanistickou společnost více než osvícenští učenci pokročilejších zemí. Nemyslíme při tom ani tak na přátelské svazky udržované hojnou korespondencí, na vědecké sebevědomí zastírané povinnou rétorickou skromností, na vzájemné lichocení, zaujaté polemiky a všechny ty světlé i stinné stránky života humanistického, jež ostatně dosud nevymizely z učeného světa. Našim obrozenským badatelům byla však dopřána ještě v plné míře radost z objevování starých literárních památek ať již rukopisných či knižních. Kdo by nevzpomněl na renaissanční humanisty, pátrající v klášterních knihovnách po vzácných dílech starověkých klasiků, když čte, jak tito vážní mužové dovedli projevovati — nejinak než jejich předchůdce a vzor Balbín — radost ze šťastného objevu, jak si navzájem blahopřáli ne bez přátelské řevnivosti a jak žárlili na své poklady.[16]) Byla to skutečná vášeň, jež sama o sobě stačila, jako kdysi u renaissančních humanistů, aby překonala předsudky náboženské a přivedla v opovržení jak barbarské řádění koniášovců, tak i josefinskou nevážnost k památkám minulých dob.[17])

S latinskou humanistickou tradicí spojuje těsněji naše obrození zvláště i ta okolnost, že u nás potrvalo dominující

[15]) Hanuš, Národní museum I, str. 124. Týž, F. F. Procházka, str. 94.

[16]) Některé charakteristické doklady o Piterovi, Dobnerovi, Pelclovi, Procházkovi, Ungarovi, Cerronim a Dobrovském sebral Hanuš, Národní museum I, str. 359.

[17]) V této souvislosti si zaslouží zmínky také ušlechtilá sběratelská a bibliofilská vášeň osvícených šlechticů, o níž svědčí knihovny našich zámků a paláců, prozrazující namnoze právě humanistický a klasicistický vkus 18. století. Zejména vynikl v tomto směru kníže Karel Egon Fürstenberk, jenž jevil zvláštní zájem o latinské klasiky. Za rukopis Vergilia dal vedle značné sumy roční pensi 100 zlatých a usiloval, aby měl co nejúplnější sbírku vydání Horatiových. Srov. Hanuš, Národní museum I, str. 129.

postavení latiny nejméně o půlstoletí, ne-li o století déle než v sousedním Německu,[17a]) nemluvě ani o západní Evropě. Není pochyby, že latinu udržoval v rakouských zemích (a ještě déle v zemích uherských[18]) při životě nejen pomalejší kulturní vývoj, nýbrž i ohled na poměry národnostní. Cornova nám přímo dosvědčuje tento důvod pro řád jesuitský. Mnozí z českých noviců nerozuměli slova německy, naopak Němci neuměli česky, takže latina byla nutným dorozumívacím prostředkem, jenž měl vedle toho tu výhodu, že neurážel národního citu té ani oné strany.[19]) Cornova sám ovšem vytýká jesuitskému školství, že úplně zanedbávalo němčinu, k níž prý měla býti mládež vedena co nejdříve, „da die deutsche Sprache einmal die Monarchiesprache ist."[20]) Ale ať už byla příčina toho jakákoli (Cornova sám mluví v této souvislosti o nechuti jesuitů k protestantské, tedy „kacířské" literatuře německé), my z našeho národního stanoviska můžeme býti jesuitům jenom vděčni za tento jejich předsudek. Je vskutku otázka, jak by se bylo vyvíjelo naše obrození, kdyby byla inteligence v zemích českých vychovávána o sto nebo jen o padesát let dříve literaturou německou.

Podle svědectví Pelclova[21]) užívali u nás kněží v 70. letech 18. století ve vzájemném styku zpravidla latiny, kterou většinou mluvili jako mateřštinou, „obzwar nicht römisch genug". Víme ostatně, že si Durych dopisoval až do své smrti (roku 1802) se svými přáteli jen latinsky a že jinak, zejména německy, by byl ani psáti nedovedl.[22]) Důvod, pro který lpěli na latině mnozí naši vědci, je v podstatě týž, jenž platil pro kněží, nehledíme-li ani k tomu, že naši prví obrodiči byli zpravidla vědci a kněží v jedné osobě. Mezinárodní věda cítila a cítí potřebu mezinárodní řeči neméně než mezinárodní církev. Němčina neměla pak v 18. století ještě zdaleka význam mezinárodní řeči vědecké. Kdo chtěl býti slyšen jen trochu dále než v německé části střední Evropy, nemohl v této době psáti jinak než latinsky. Zlobický sděluje 4. VI. 1781 Dobrovskému,[23]) že Schimkova srovnávací mluvnice slovanská bude sepsána latinsky, dass es alle Nationen (Gelehrte) benutzen können. Cornova, sám příznivec němčiny, vyslovuje mínění, že by byl jeho zasloužilý a milovaný učitel Pubička více prospěl své vědecké slávě, kdyby byl napsal svou „Chronologische Geschichte" po latinsku.[24]) Současně r. 1803, doporučuje Jáchym Šternberk Učené Společnosti, aby latinským spisem čelila neznalosti Čech v západní Evropě.[25]) V témž smyslu působil také přirozeně ohled na východní a jižní Slovany,[26]) pro něž němčina znamenala málo nebo nic.

Je vůbec patrno, že vlastenecký zřetel, jenž u Němců rozhodl proti latině, u našich vědců, kteří latinu mohli nahraditi zase jen cizí řečí, mluvil pro ni. Jako josefinský centralismus spatřoval v latině překážku svých radikálně osvícenských a poněmčovacích plánů,[27]) tak naopak naši pěstitelé historických a národních tradic hledali v ní přirozeného spojence. Nástrojem českého vlastenectví byla ostatně latina, nemluvíme-li o starší době, již Balbínovi a když v letech padesátých 18. století chtěli čeští stavové seznámiti cizinu se slavnou českou minulostí, užili k tomu účelu latinského překladu Hájkovy kroniky, pořízeného dvacet let před tím z vlasteneckého podnětu hr. Berky z Dubé piaristou Viktorinem a S. Cruce. A Dobner výslovně pozna-

[17a]) V Lipsku počal přednášeti Chr. Thomasius po německu již r. 1687, v Praze Seibt r. 1763.

[18]) O tomto thematě poskytuje mnoho poučení spis Daniela Rapanta K počiatkom maďarizácie I, Bratislava 1927. Viz zvláště str. 229 n., kapitolu o obraně latiny proti germanisačnímu ediktu císaře Josefa II. z r. 1784, a str. 589 n., příslušná usnesení stolice Turčanské a Liptovské. — Rapant ukazuje zajímavě, jak v Uhrách kult latiny v 18. století proti stoletím předcházejícím nově zmohutněl a vyvrcholil. Mezi příčinami tohoto zjevu uvádí vedle vítězné protireformace, jesuitské výchovy, poměrů politických atd. také (str. 10) vliv učeného humanismu, jenž v té době nabýval převahy v protestantismu německém i uherském. Tato Rapantova poznámka je jistě správná. Zejména s působením Matěje Béla je spiata vlna nového klasicismu, jenž zasáhl v 18. století Uhersko stejně jako naše země. Je pozoruhodné, jak tento protestantský humanista slovenský, jehož jméno čteme nejen v Koniášově „Klíči", ale i mezi členy olomoucké Společnosti Neznámých, prudce odsuzuje neklasickou latinu bratrského biskupa Komenského v předmluvě k své učebnici „Primitiva Latina" (r. 1743), kde s pohrdáním odmítá jménem „čisté dikce" (pura dictio) a klasiků (optimi auctores) všelijaká ta Vestibula, Atria, Januas a kde Orbis Pictus označuje přímo jako „portentosus" (příšerný).

[19]) Die Jesuiten etc., str. 29: Sie (jesuitští novicové) verfielen auch darum auf sie (na latinu) um so lieber, weil bey dem Vorzuge, den sie ihr gaben, der Stolz, den jeder auf seine Muttersprache hatte, nicht gekraenkelt war. — Podobně tomu bylo podle Cornovy mezi Němci a Uhry.

[20]) Tamtéž, str. 72.

[21]) Kurzgefasste Geschichte Böhmens, str. 618.

[22]) Plyne to z listů Dobrovského Durychovi, r. 1786; Patera, str. 22, a Ribayovi, 27. X. 1789; Patera, str. 142.

[23]) Patera, str. 4.

[24]) Die Jesuiten etc., str. 71.

[25]) Hanuš, Národní museum I, str. 180.

[26]) M. A. Voigt se přimlouvá v Abhandlungen 1785, str. 98, aby se spisy Učené Společnosti vydávaly latinsky také k vůli Polákům a Rusům.

[27]) J. Jakubec v Literatuře české devatenáctého století, I² 1911, str. 298 n. Srov. Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II³, 111 n.

menává,[28]) že se tak stalo proto, aby známost českých dějin nebyla omezena jen na Slovany a Němce, nýbrž aby pronikla i do zemí latinských, jako tam nejednou pronikly vítězné zbraně našich předků.

Ne bezdůvodně tedy soudí Hanuš,[29]) že Dobnerova latina byla protestem proti násilnému protežování němčiny. Ještě s větší určitostí můžeme to tvrditi o M. A. Voigtovi, jak po Hanušovi[30]) obšírně ukázal Jan Strakoš,[31]) jenž sice podle našeho názoru Voigtovu „germanofobii' tendenčně zveličil a osvícenský humanismus Voigtův nerozlišil náležitě od barokního humanismu Balbínova, ale pro význam latinské kulturní tradice v našem obrození projevil velmi vzácné porozumění. Stejně jako Voigt smýšlel o latině i Procházka, jak plyne z celé jeho literární činnosti a zejména z projevu na konci Commentariu (str. 417), z projevu, v němž jsou zajímavě sloučeny humanistické sebevědomí a vlastenecká elegie s osvícenskou snášenlivostí:

Hodie inter omnes linguas maxima studia sermo germanicus habet. Quod mirum forsitan videatur in Bohemis populoque slavo. Sed omnes res fortuna libidinose vertit, multaque efficit, quae non putes: ubi habentur, novitate placent, miraculum consuetudine atque usu usque eo consenescit, ut etiam vitio item non facere detur. Per me quod cuique placuit institutum, persequi licet, idemque licere mihi arbitror. Varia ingenia omnes mortales sumus, diversaque probamus, atque hanc veniam petimus damusque vicissim.[32]) Illud memorabile, germanica lingua scriptores nostros rectius maioreque cum cura et religione scribere quam aut sua aut latina.

Poslední slova pěkně ukazují, jak našim vlasteneckým humanistům byla cizí řečí němčina, nikoli však latina. Ta jim byla druhou mateřštinou.

S latinou jako jazykem vědy, a dokonce básnické literatury, musilo se ovšem i naše obrození dříve nebo později rozejíti, jako se s ní rozešli ostatní národové a jako se s ní

[28]) Prodromus; str. 13: Dolebant, resque indignissima illis visa est: Bohemicae gentis annales praecipuos Slavonicis Germanicisque limitibus concludi, nec posse inter latinos scriptores latinumque populum caput hodie erigere, in quorum tamen solum olim illa non raro victricia sua arma intulisset, quodque non semel ad tuendam Caesarum summorumque Pontificum authoritatem cruore suo imbuisset. (Podle Hanuše v ČČH 1909, str. 444.) Jak patrno, má Dobner na mysli hlavně Italii.

[29]) Tamtéž, str. 438.

[30]) Mikuláš Adaukt Voigt, český buditel a historik, Rozpravy České Akademie 1910, str. 32.

[31]) Počátky obrozenského historismu a Mik. Ad. Voigt, Praha 1929, str. 176 n.

[32]) Tento verš ze začátku Horatiova „Umění básnického" je vůbec oblíbeným heslem snášenlivého osvícenského humanismu.

již jednou rozešel náš národní humanismus. Ale v diskusích o učenecký a školský jazyk u nás na sklonku 18. věku znamená latina, stavěná instinktivně i vědomě proti němčině, zcela patrně úsilí o širší obzor, nebo řečeno slovy dneška, o duchovní evropanství. Latina je tu zároveň významným symbolem latinsko-románské tradice, barokem u nás tak posílené, ale jazykovým počeštěním (a kulturním poněmčením) v 19. století znovu oslabené.

Vedle latiny počíná se domáhati v této době také u nás staré humanistické úcty i ř e č t i n a. Na jesuitských školách a v řádové repetitio humaniorum byla sice řečtina pěstována, ale ve srovnání s latinou velmi povrchně. Cornova přímo uvádí zanedbávání řečtiny jako hlavní nedostatek jesuitského školství. Nesmíme ovšem zapomenouti, že píše svou kritiku teprve r. 1804, třicet let po zrušení svého řádu a několik málo let předtím, co W. Humboldt organisoval v Prusku novohumanistické gymnasium. V druhé polovici 18. století si vybojovávala řečtina a řecká kultura ponenáhlu vedle latiny ba před latinou místo ve škole i mimo školu. Ve jménu h e l l e n i s m u zvítězil německý winckelmannovský a goethovský klasicismus nad klasicismem latinsko-francouzským, ale i v samé Francii, a možno říci, že v celé západní Evropě, jde v 2. polovici 18. století duchovní vývoj týmž směrem, to jest k Řekům.[33]) K nám přišla vlastní vlna hellenismu až s generací Šafaříkovou a Palackého, ale již v posledních desítiletích 18. věku najdeme v českých zemích leckterý ohlas novohumanistického nadšení pro Řecko. Soudíme-li podle dat Hanušových,[34]) zdá se, že především šlechtici, jediný stav, jemuž se v té době dostávalo vzdělání skutečně světového, přinášeli k nám tohoto nového ducha. Svob. p. Petrasch si oblíbil studium řecké antiky do té míry, že vykonal pouť nejen do Italie, ale i do Řecka a na řecké ostrovy.[35]) Hrabě Fr. Kinský doporučoval velmi vřele studium řeč-

[33]) Srov. na př. knihu L. Bertranda, La fin du classicisme et le retour à l'antique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et les premières années du XIXe en France, Paříž 1897.

[34]) Národní museum, viz podle indexu.

[35]) V rukopisné pozůstalosti Petraschově se zachovalo podle Hanuše, Nár. mus. I, str. 39, čtyřsvazkové dílo A r b a c e s, jež ve formě románu poučovalo o dějinách, životě, mravech, obyčejích, válečnictví a stavitelství starých Řeků. Hanuš tu pomýšlí na vzor Fénelonova Telemacha, ale perské jméno v titulu i obsah tohoto učeného románu spíše připomínají Barthélemyho slavnou knihu „Voyage du jeune Anacharsis en Grèce". Byla by to analogie tím zajímavější, že Barthélemyho dílo vyšlo r. 1789, kdežto Petrasch zemřel již r. 1772.

tiny, jazyka, jímž psali „opravdu krásní duchové." Docela ve shodě s novým pojímáním klasicismu zamítal latinské veršování. Baron Fr. Kressl, ochránce Seibtův, naučil se řecky po čtyřicátém roce a čítal Homera. Pro řečtinu horoval Jáchym Šternberk a pozdější zakladatel Musea Kašpar ze Šternberku čítal v Římě, když tam od r. 1779 studoval na Collegium Germanicum, tajně Winckelmanna[36]), geniálního objevitele řecké krásy.

To je ovšem již namnoze nový svět odlišný od klasicismu osvícenského. Pro osvícenství byla řečtina především principem v ě d e c k é h o pokroku, nikoli symbolem přirozené kultury v duchu Rousseauově. Biblická kritika byla již od Erasmova vydání Nového Zákona spojena se studiem řečtiny a význam řečtiny pro osvícenskou theologii pozvedl také řečtinu v očích učeného světa. Zavedení řecké a orientální filologie na pražskou fakultu theologickou r. 1774 bylo revolučním činem a nechybělo, jak ještě uslyšíme, staromilců, kteří pokládali vědecké studium těchto jazyků za zbytečné, ba za nebezpečné. Také slavistika, jež ostatně vyrůstá z biblického studia,[37]) uvědomila si nutně hned v počátcích význam řecké filologie. Četné doklady pro to najdeme již u Durycha, projevujícího také živý zájem o poměr slovanštiny k jednotlivým řeckým dialektům a k latině, o níž se v duchu starých theorií domníval, že vznikla z aiolského dialektu řečtiny.[38])

Při veškeré úctě k řečtině zůstala řecká literatura a umělecká kultura našim učencům osvícenského období podstatně cizí. Byvše vychováni jednostranně latinsky, přibližovali se k řeckému geniu zpravidla jen prostřednictvím jeho l a t i n s k ý c h a h u m a n i s t i c k ý c h obdivovatelů. Literární vkus této doby a její vztah k antice určuje Horatius, Cicero, Vergilius, Terentius, nikoli Homer, řecké drama nebo Platon. Naši noví humanisté měli nepochybně blízko k Boileauovi, jehož jméno se čte, jak jsme slyšeli, již v úvodní stati časopisu Společnosti Neznámých. Ostatně však není radno jejich zájem o esthetické otázky nijak přeceňovati. Pokud měli smysl pro theorii literárního krásna, nahradil jim, tušíme,

[36]) V téže době cituje však Winckelmanna v Praze prof. V. Ehemant v Dobrovského „Böhmische Litteratur auf das Jahr 1779", str. 226.

[37]) J. Jakubec v Literatuře české devatenáctého století I², str. 120 n.

[38]) O důležitosti studia starší latiny a řečtiny pro slavistiku se zmiňuje v listě Dobrovskému dne 15. III. 1791; Patera, str. 185. Tamtéž, str. 186, dotaz o poměru slovanštiny k řeckým dialektům. Srov. dále list Dobrovskému ze dne 21. IV. 1792; Patera, str. 194.

všechny novější zákonodárce Boileauův pravzor a základ veškeré školské poetiky H o r a t i u s. Cornova, jenž sám jako gymnasijní učitel dával místo všech jiných pravidel svým žákům memorovati celý Horatiův List k Pisonům, diesen „Codex des gesunden Geschmacks",[39]) osvětluje dosti zajímavě tento náš úsudek. Po důkladném studiu moderních theoretiků esthetických, Cornova prý shledal, že jejich názory se zcela shodují s tím, co slýchával v opakovacím humanitním kursu jesuitském (repetitio humaniorum) od svého učitele Pubičky, ač tento znal jen své klasiky.[40]) Vysvětlení toho je podle Cornovy zcela na snadě: Pubička čerpal z téhož antického pramene jako moderní theoretikové. Jak patrno, nešlo ani krasoduchému veršovci Cornovovi o příliš jemné odstíny. O jeho druzích a přátelích sotva bychom mohli říci něco jiného.

Jako Horatius stačil nahraditi Boileaua, tak klasikové, a to, jak jsme pověděli, latinští klasikové představovali příslušníkům starší generace vychované latinsky literární dokonalost samu. Vliv rokokového vkusu se projevoval i u našich ctitelů klasické poesie zvláštním kultem Vergilia a Horatia. Od Vergiliových básní pastýřských, od epikurské a anakreontské moudrosti Horatiovy a ovšem i od školských a příležitostných latinských ód vede také u nás jako jinde jedna z cest k rokokovému veršování. Thám i Puchmajer přijímali ovšem podněty až z druhé a třetí ruky, ale že tu působil i přímý vliv školské četby, o tom svědčí překladatelské pokusy českých žáků profesora poetiky Fr. Schönfelda z r. 1775 vztahující se k eklogám Vergiliovým.[41]) Jsme tu zřejmě na půdě, kde se stýkal školský a učenecký vkus starší generace s opožděnou touhou vlastenecké mládeže po moderní české poesii.[42])

[39]) Die Jesuiten etc., str. 195.

[40]) Tamtéž, str. 56.

[41]) Fr. Táborský, Počátky novočeské poesie za vlivu klassicismu. ČČH VIII, 1902, str. 173 n.

[42]) Svědčí o tom také jméno Pelclovo, Ungarovo a Vydrovo mezi předplatiteli almanachu posluchačů Meissnerových. Viz článek Mil. Hýska, Dvě poznámky k Puchmajerovým almanachům, LF 59, 1932, str. 167. — Týž autor pojednal o vlivu Horatiově (a Boileauově) na naši obrozenskou literaturu v článku „Jungmannova škola kritická", Listy filol. 1914, str. 234 n. Zajímavým projevem našeho latinského klasicismu je Vojtěcha Nejedlého básnické „Psaní na Jaroslava Puchmíra" v III. sv. Puchmajerova almanachu r. 1798, pouhý to ohlas Horatiovy poetiky, jak ukázal Ot. Jiráni v Sborníku filologickém II, 1911, str. 45 n. Pro opožděný vývoj naší literatury je příznačné, že Horatiův list o umění básnickém vydal, česky a ně-

Není ostatně naším úkolem v této práci vyšetřovati otázky čistě literární. Nám jde hlavně o poměr předchůdců a současníků Dobrovského k literatuře a ten lze sotva označiti jinak stručněji než jako latinský klasicismus. A právě proto má tento náš osvícenský klasicismus tak blízko k ciceronskému humanismu.

mecky přeložil a latinsky komentoval K. S. Macháček r. 1827 a že Boileauovo dílo „L'art poétique" vyšlo v překladě Tablicově ještě pět let potom. Srovnej také Josefa Kopala, Literární teorie Boileauova, Praha 1927, str. 91 n.

III.

Nový humanismus proti baroknímu „barbarství" a „středověké" scholastice. — Zápas humanistického a asketického směru v křesťanství. — Česká reformace a klasikové. — Biblismus bratrský a biblismus protireformační. — Antithesa Ciceronianus: Christianus v Náchodského postille. — Vítězství ciceronianismu pramenem duchovní obrody.

Slyšeli jsme již v předešlé kapitole, jak se stal u nás humanistický klasicismus v druhé polovici 18. století bojovným heslem namířeným proti „středověku" a „barbarství". Je nyní třeba, abychom přihlédli ještě jednou blíže k tomuto faktu, neboť bez jeho náležitého objasnění nelze, tušíme, dobře pochopiti vývoj duchovního života v Čechách od protireformace k osvícenství ani pravou povahu tohoto období našich kulturních dějin.

Chce-li kdo rozuměti, proti čemu a zač bojovali naši noví humanisté 18. století, tomu doporučujeme, aby si především přečetl poslední kapitoly Procházkova Commentariu (str. 380—418), v nichž autor vyličuje úpadek vzdělanosti v Čechách a na Moravě na konci století 17. a v první polovici století 18. jakož i počátky vědeckého ruchu osvícenského.

Podle Procházkova soudu vymřel u nás s Bohuslavem Balbínem všechen dobrý vkus (str. 383: quicum fatis functo omnis in Bohemia elegantia occidit). Jím zanikla v řádě jesuitském ciceronská tradice humanistická, přinesená do Čech odchovancem oxfordské university, anglickým jesuitou Edmundem Campianem (1540—1581).[1]) Byly opuštěny klasické vzory (bonae litterae) a počala se ujímati nová výmluvnost, eloquentia quaedam cothurnata. Procházka obšírně vytýká vady tohoto stilu; vyhledávání nezvyklých slov a obratů, nebo tvoření nových,[2]) nemírnou touhu po originalitě, stro-

[1]) Srov. str. 361 n., kde Procházka sleduje tuto učitelskou tradici.

[2]) Viz str. 381: capere — captivare; ingenii celeritas — ingenium extraordinarie versatile; magistratus competitores — magistratus corrivales, atd.

jenost zabíhající do směšnosti, nekázeň slohovou, prázdnotu myšlenkovou, formální hříčky pseudopoetické, duchamorné deklamace, jedním slovem barbarství, jak zní stále opakovaný termín Procházkův. Mohli bychom se domnívati, že klasicista Procházka, horlivý čtenář Ciceronových spisů rétorických,[3]) je zaujat proti baroknímu slohu, ale ukázky, jež cituje z tehdejší literatury, až příliš ospravedlňují jeho útočnou kritiku. Odpovědným za tuto zkázu činí Procházka jesuitu Kašpara Knittela a jeho žáky. Avšak nejhlubší úpadek slohu nastal podle Procházky na počátku století 18. a je spojen s jménem jesuity Karla Kolčavy. S rozhořčením zaznamenává Procházka, že tehdy byly mládeži vnucovány místo autorů řeckých a latinských spisy sepsané samými učiteli. Tak místo listů Ciceronových se čtly Epistolae familiares Kolčavovy, o nichž Procházka přiléhavě poznamenal: quibus nihil vanius.[4])

Procházkova kritika barokního období vychází ze zájmu esthetitického; dobrý stil, a to především dobrý latinský stil, je mu hlavním měřítkem. Ale s formou je ovšem spojen obsah. A tak jako humanisté 14. a 15. století stihali nejen neklasickou latinu, nýbrž i scholastickou theologii a nevzdělanost v každé podobě, tak naši obnovitelé humanistických tradic druhu Procházkova odmítali s barokní latinou namnoze i ducha protireformace. Procházka s posměchem cituje ze své zkušenosti themata četných theologických disputací, jež skutečně nápadně připomínají pověstná themata středověká![5]) Ostatně že Procházka sám viděl v boji renaissančních humanistů proti středověku svůj vzor, naznačuje hned na začátku celé této polemické stati. Nazývá zde

[3]) Ciceronův spis o dějinách římské výmluvnosti „Brutus" tanul Procházkovi na mysli jako vzor při spisování Commentariu, jak sám naznačuje v úvodě: Igitur non deerit fortassis etiam hac aetate Brutus aliquis, qui et hoc meo studio... delectetur.

[4]) Procházkovo pohrdání pochopíme, pročteme-li důkladný rozbor díla Kolčavova od Boh. Ryby: Literární činnost Karla Kolčavy, Čas. Mor. Musea 1926, str. 434 n. (Též samostatně.) Procházka zaznamenává také zajímavou episodu ze svých studií jičínských, jak kterýsi profesor spatřil Kolčavovy Listy v rukou žáků a rozkázal je spáliti. To bylo ovšem až v letech 60tých 18. století, kdy byl klasicismus u nás již na vítězném postupu.

[5]) (Str. 396 n.): Quaerebatur exempli caussa, *crinesne et ungues resurrecturi? Animae fundatorum et benefactorum in pias caussas insigniter liberalium, num speciali laureola in coelo gaudeant?... Qua parte diei futurum sit universale iudicium et quamdiu sit duraturum?... Utrum obscuratio sub passione dominica non sit adscribenda solis verecundiae, quod Christus potius sub ortum Lunae, quam Solis instituerit eucharistiam?* atd.

dobu, kterou chce vylíčiti, dobou „druhého barbarství o nic méně, či snad ještě méně snesitelného, než bylo ono prvé barbarství společné všem národům (t. j. středověk)" a dodává, že v této době „vyšlo mnoho knih, v nichž je více nevzdělanosti (amusiae, vlastně: méně smyslu pro umění a vědy) než v kterémkoli výplodu středověkém."

Třeba nyní zdůrazniti, že Procházka tu mluví nejenom za sebe a současné učence, nýbrž i za generaci Dobnerovu a Voigtovu. Jestliže se Mabillonův ctitel Dobner zmiňuje s pohrdáním o středověku a chválí „jetzige aufgeklärte, kritische Zeiten" (Abhandlungen IV, 277, 287), jindy (v Prodromu 17) nazývá svou dobu „hoc emunctioris naris saeculum"[6]) a tento horatiovský obrat zřejmě ukazuje, že Dobnerovi splýval klasicismus s osvícenstvím. M. A. Voigt se dívá v úvodě k Effigies-Abbildungen I, str. XXX. na minulost stejně jako Procházka v Commentariu, leda že vedle Balbína jmenuje jako posledního znamenitého stilistu také Pavla Stránského, jemuž ostatně i Procházka věnuje čestnou zmínku (str. 357). A stejně jako Procházka spatřuje i Voigt v návratu ke klasičnosti cestu k obnově kulturního života v Čechách. Stanislav Vydra velebí v životopise Balbínově[7]) jeho ciceronianismus a s obdivem sleduje humanistickou tradici založenou Campianem, kdežto rozšíření „nechutného a nabubřelého slohu podle vkusu Apuleiova" v druhé polovici 17. století znamená i jemu počátek úpadku. Že tu snad nejde o ohlas názorů Procházkových vidíme z Vydrovy posmrtné chvalořeči na prof. Steplinga pronesené deset let předtím.[8]) Neboť Vydra tu útočí na aristotelskou scholastiku jako později Procházka v Commentariu a užívá o ní výrazů neméně pohrdavých: Peripateticorum nugae, Aristotelicae tenebrae a pod. A Steplingovi přičítá za zvláštní zásluhu, že když byl ustanoven Marií Terezií r. 1753 direktorem studií filosofických a humanitních, všemožně usiloval o obrození studií klasických v modernějším duchu.

Odchovanci nového humanismu a klasicismu jeví se hned na první pohled Ungar, Candidus, Monse, Cerroni a snad všichni zakladatelé naší obrozenské vědy. Zvláštní zmínky si však zaslouží aspoň ještě překladatel Pavla Stránského a životopisec Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic

[6]) Jos. Hanuš, citov. čl. v ČČH 1909, str. 295, 298.

[7]) Leben Bohuslaw Aloys Balbins, Praha 1788, str. 10 n.

[8]) Laudatio funebris admodum reverendi viri Josephi Stepling... Pragae 1778. Obšírnější Vydrovo dílo o Steplingovi se nám nedostalo do ruky.

Ignác Cornova, jehož spis o učitelské činnosti jesuitů, nám už dobře známý, je vedle Procházkova Commentariu snad nejdůležitějším pramenem pro studium našeho osvícenského klasicismu. Cornova, ač sám jesuita oddaný svému zrušenému řádu, úplně souhlasí s Procházkovou diagnosou příčin úpadku vzdělání v době protireformace a jméno Knittelovo, Kolčavovo a jejich druhů, jež sám humanisticky nazývá viri obscuri, je mu takřka synonymem prázdné rétoriky a barbarského nevkusu. Jako klasicista oceňuje Cornova vřele Tereziánskou reformu studií filosofických a humanitních z r. 1753. Tato reforma postavila, jak známo, školství pod státní dozor, zavedla němčinu jako vyučovací předmět a poskytla více místa vědám přírodním a mathematickým. Cornova však spatřuje nesmrtelnou zásluhu císařovninu a „světlo, jež vůbec v našich školách svým moudrým a mocným slovem znovu rozžehla",[9]) hlavně v něčem jiném, totiž v reorganisaci studií klasických, jež zůstaly ovšem i nadále vlastní páteří latinských škol. Rok 1753 je Cornovovi důležitým mezníkem na cestě od barbarské nadvlády virorum obscurorum „k chrámu klasického vkusu." A stejně jako Vydra, oceňuje tu Cornova zásluhy Steplingovy.

I z těchto neúplných dokladů vidíme snad dosti zřetelně, že celou onu skupinu vlasteneckých učenců, vyznačenou jmény Dobner, Voigt, Vydra, Procházka a Cornova, spojuje humanistický klasicismus a že z tohoto především formálního hlediska rozlišují temnou minulost od osvícené přítomnosti. Naznačili jsme však již také, že jejich nechuť k úpadkovému baroku se namnoze rozšiřuje i na protireformační obsah. Jestliže by ovšem chtěl někdo hledati v odporu těchto učených řádových kněží proti „temnému a barbarskému středověku" vědomou tendenci protikatolickou, nutně by se zklamal. Dobner, Voigt a Procházka byli věrnými syny své církve, Vydra dokonce se nikdy nepřestal přiznávati k výbojnému katolictví jesuitskému, ale i druhý jesuita Cornova, ač svobodný zednář, napsal dílo, jež opětovně citujeme, z vděčnosti k milovanému řádu a s patrným úmyslem apologetickým. Vůbec boj našich balbínovců, jak jméno Balbínovo samo ukazuje, nemohl platiti a neplatil barokní kultuře jako celku, nýbrž těm jejím složkám, jež se přežily a vadily jejich nově probuzenému humanistickému cítění. Nejde tu o boj proti řádu jesuitskému nebo proti katolicismu, nýbrž o zápas dvou proudů uvnitř církve, proudu humanistického

[9]) Die Jesuiten etc., str. 13.

a asketického, o zápas, který trvá takřka od samých začátků křesťanství a jehož nejvýznamnější fází je reformace a protireformace. Poměr ke klasikům je citlivým ukazatelem jednotlivých období tohoto vášnivého zápolení o duši evropského člověka a nelze hned tak podati vývoj evropské kultury v srozumitelnější zkratce, než je Zielińského kniha o posmrtných osudech Ciceronových[10]) nebo i podobná, byť ne tak hluboká, Stemplingerova kniha o Horatiovi.[11])

Budiž nám tu dovolena stručná retrospektiva do české náboženské minulosti. Naše thema si to přímo vynucuje. Je známo, že málokde se projevila asketická vášeň tertullianovského křesťanství s takovou ničivou silou jako v zemi husitství a českobratrství. Tvrdíváme-li, že naše reformace vyniká nad podobná hnutí cizí, zejména také nad německou reformaci Lutherovu, mravní opravdovostí, je tím bohužel také řečeno, že u nás chiliastické nepřátelství k světu a ke kultuře dosáhlo několikrát míry zcela výjimečné. Můžeme se nyní přehledně a důkladně poučiti o této tragické stránce našich reformačních dějin v pozoruhodných studiích R. Urbánka, jež se dotýkají přes své úzce vymezené thema celého tohoto problému.[12]) Z Urbánkových prací mohli bychom sestaviti celou sbírku výroků svědčících o hlubokém pohrdání, ba přímo o nenávisti, kterou chovali vůdčí duchové naší reformace k pohanské, to jest latinské učenosti, jež je v jejich době totožná s vyšším vzděláním. Mírnější husité se sice smířili dosti brzy se světem, jak ukazují jména vynikajících humanistů kališnických. Zato Bratří pokračovali v radikálním biblismu táborském a založili svůj mravní ideál výhradně na Písmu, zavrhujíce s Chelčickým „vtipy pohanské" nejenom jako nepotřebné ke spáse, ale přímo jako zhoubné nástrahy Antikristovy. Teprve v Blahoslavovi měla Jednota svého prvního a snad jediného skutečného humanistu. Než i v autoru „Filipiky proti misomusům" podléhá humanista, jak ukazují Urbánek[13]) i Hýsek[13a]) Českému

[10]) Tad. Zieliński, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Lipsko, 3. v. 1912 (4. nezměněné vydání r. 1929).

[11]) Ed. Stemplinger, Horaz im Urteil der Jahrhunderte, Lipsko 1921.

[12]) Rud. Urbánek, Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy. Spisy filos. fak. Masarykovy univ. v Brně, č. 1. Brno 1923. Týž: K Blahoslavově „Filipice proti misomusům", Sborník Blahoslavův, Přerov 1923, str. 152 n.

[13]) Sborník Blahoslavův, str. 169.

[13a]) Mil. Hýsek, Blahoslavovo místo v dějinách české literární kritiky, Sborník Blahoslavův, str. 186 n. Týž: Antika a česká literatura, Přednášky a rozpravy Společnosti přátel antické kultury I, Praha 1925, str. 33 n.

Bratrovi. Ačkoli jako humanistický rozmnožovatel slovesné kultury české vděčil za tolik latinské literatuře a zvláště Ciceronovi a Horatiovi[14]), jako českobratrský kněz stavěl humanistickou učenost, jíž vybojoval místo ve školství bratrském, zcela do služeb víry a pro smyslného erotika Ovidia, „výborného satanova díla mistra", našel slova nejupřímnějšího rozhořčení.

Vítězil-li v Blahoslavovi Český Bratr nad humanistou, platí to tím více o K o m e n s k é m, můžeme-li vůbec mluvit o humanismu u tohoto velikého muže nadpozemské touhy, jenž od Labyrinthu světa až po Unum necessarium popíral ony hodnoty světské kultury, kterým jinak vynikajícím způsobem sloužil jako učitel národů. V Komenském opětovně ožívá ve zvláštním spojení s rationalistickým optimismem 17. století středověký duch Chelčického. Jenomže to, co je u neučeného středověkého zemana přirozeným projevem jeho důsledného křesťanství, to zní z úst vzdělaného biskupa Jednoty Blahoslavem zhumanisované jako nevděk a neblahé nedorozumění. Nedovedeme se aspoň ubrániti tomuto pocitu, čteme-li proslulou XXV. kapitolu Velké Didaktiky, kde Komenský, jenž měl i osobně za mnoho co děkovati řecko-latinské moudrosti, vypovídá klasiky z křesťanských škol. Stemplinger právem vzpomíná Tertulliana, když cituje slova Komenského jako nejvýznačnější projev protihumanistického rigorismu[14a]) na straně protestantské. Komenský se skutečně rovná fanatickou výmluvností starokřesťanskému askétovi, když nevybranými slovy odsuzuje „oplzlého šprochýře Plauta, nečistého sodomáře Ovidia, bezbožného athea Luciana, žertovného kejklíře Diogenesa, slepého šermíře Aristotelesa" atd., jež čísti s mládeží znamená voditi ji „po krčmách, smetištích, záchodích a hampejsích", a když vylučuje ze školy i Cicerona, Vergilia a Horatia, protože odvracejí mysl od pravého Boha k pohanským bohům a bohyním.

Smýšlel-li takto nejučenější z Českých Bratří, tím spíše platila o ostatní obci bratrské přes všechnu její péči o národní školství, evangelická slova bratra Lukáše k panu Vojtěchu z Pernštejna: H u m i l e s s u n t, d o m i n e, e t a n g u s t a e a p u d n o s r e g n i c o e l e s t i s f o r e s.[15])

[14]) M. Hýsek, Sborník Blahoslavův, str. 193 n.

[14a]) Horaz im Urteil der Jahrhunderte, str. 13.

[15]) Srov. Urbánek, Jednota bratrská atd., str. 43. Slova Lukášova jsou zřejmě ohlasem slov Kristových z evang. sv. Matouše 7, 14 a sv. Lukáše 13, 24. Viz příští poznámku ke Koniášově „Dennici."

Ostatně sama obvyklá posmrtná chvála nekrologia bratrského „pobožný, prostý muž" ukazuje propast mezi pietistickým ideálem bratrským a klasickou humanitou.

S Komenským se vracíme k svému vlastnímu thematu, k úpadku klasických studií u nás v době protireformační, proti němuž horlili naši noví humanisté 18. století. V přednášce již citované (str. 43) konstatoval Mil. Hýsek zajímavě, že „po stránce odporu k pohanskému, nekřesťanskému duchu starých slovesných mistrů se Komenský, bloudě jako vyhoštěnec z vlasti cizinou, nelišil od těch, kteří zůstali doma a byli vášnivými odpůrci jeho náboženského, protiřímského kacířství, od katolických kněží rázu křižovníka Štěpána Náchodského nebo jesuity Koniáše."

Skutečně, je-li veliká propast mezi Komenským, organisátorem evropského školství a českým literárním klasikem, a mezi těmito omezenými a nepůvodními hlasateli protireformačního fanatismu, jako bratrský biskup a náboženskomravní horlitel se jim Komenský blížil asi v té míře, jako se vůbec blíží středověký duch Chelčického asketickému duchu protireformace. Pojítkem je tu orthodoxní b i b l i s m u s a z něho plynoucí nedůvěra, ba nepřátelství k vyššímu světskému vzdělání. Evangelický výrok bratra Lukáše o těsné bráně, kterou se vchází do království božího, je také jedním ze základních motivů K o n i á š o v y „Zlaté neomylné římsko-katolické pravdy dennice."[16]) Rozdíl je leda v tom, že Koniáš vztahuje slova Písma především ke stránce dogmatické a že z nich čerpá stejně nesmiřitelnou a hrůznou nenávist ke kacířům jako ze slov láskyplné modlitby Kristovy v evangeliu sv. Jana 17, 21: „a b y v š i c h n i j e d n o b y l i", jež staví v čelo předmluvy. Ale důsledky tohoto úzkoprsého biblismu katolického pro vztah protireformačních kazatelů k světské učenosti jsou stejné jako u biblismu táborského nebo bratrského. Vždyť Koniáš volá všechny hrůzy pekel a posledního soudu do boje hlavně proti knihám nekatolickým a nedovoluje čísti je ani z důvodů vzdělávacích, maje na paměti slova sv. Augustina: Omnes haeretici generaliter s c i e n t i a e pollicitatione decipiunt.

Kdežto Koniáš, respektive jeho jesuitská předloha, cituje přece na dvou či na třech místech Seneku (v listě věnovacím),

[16]) Již v předmluvě se dovolává (str. V.) evangelia sv. Matouše 7, 14: O, jak těsná brána jest a úzká cesta, kteráž vede k životu a málo jest těch, ježto ji nalézají. Na str. 55 pak cituje evang. sv. Lukáše 13, 24: Snažte se vcházeti skrze těsnou bránu.

Platona (str. 212) nebo Vergilia (str. 335) a potírá více bludy kacířské než samo pohanství, N á c h o d s k ý již v předmluvě ke své postille[17]) odmítá „točené klobásy pohana Aristotele" i Platona, kteří nic nejsou proti Písmu Svatému a omlouvá svou chatrnou češtinu tím, že prý „kazatelové, jenž napudrovaná slova přednášejí, více rhetoriku a Cicerona nežli Krista učí". Vůbec u tohoto drsného milovníka selské sprostnosti a nepřítele života panského našli bychom mnoho dokladů asketické nenávisti ke světskému vzdělání, na př. v kapitole nadepsané „Učených stav nebezpečný a pejše náchylný" (str. 238 n.) nebo v rozjímání na čtvrtou neděli po Třech králích, kde se pod titulem „Študentský kříž a doktorský nářek" hodně drasticky dokazuje, že „lípej laiku nežli doktoru kříž Kristový šmakuje" (str. 332). Ale pro nás je nejzajímavější Náchodského výklad na první neděli adventní, tedy hned začátek jeho postilly. Sem totiž pojal Náchodský vedle jiných apokalyptických úvah o posledním soudě také zjevení sv. Jeronýma (str. 17—26), kazatelské přepracování a rozvedení jednoho listu tohoto církevního otce (ep. 22, 30). Je to onen proslulý list, kde se sv. Jeroným zpovídá ze své hříšné lásky k Ciceronovi a k pohanské moudrosti. Vypravuje tu, jak dovedl opustiti domov, rodiče, sestry, příbuzné a pohodlný život, ale nedovedl se rozloučiti se svými knihami. Postil se prý horlivě, ale den postu zakončoval četbou Cicerona. A tu jednou ho stihla nebezpečná horečka a když byl už blízek smrti, měl prý zvláštní sen. Zdálo se mu, že byl přiveden před soudnou stolici boží a že se ho tázal přísný hlas, kdo jest. I odpověděl prý: Křesťan. Ale tu se ozvalo hněvivě: C i c e r o n i a n u s e s, n o n C h r i s t i a n u s. Když pak ostatní přítomní za něho prosili, dopřál mu nejvyšší soudce času, aby se napravil, a Jeroným přísahal, že nebude již nikdy čísti pohanských knih. Jeronýmův sen je, jak ukázal Zieliński,[18]) jednou z nejpozoruhodnějších a nejpatetičtějších episod onoho tisíciletého zápasu mezi humanismem a askesí uvnitř církve, o němž jsme se nahoře zmínili. Jeroným sám ovšem svou přísahu nedodržel, zůstal proti své vůli ciceronianem, ale jeho slova působila na mnoho duší křesťanských, utlačených strachem z jediné, neomylné pravdy. Jak působila, vidíme právě na Náchodském a vůbec na celém asketickém směru protireformačním, jehož je mluvčím.

[17]) Štěpán Frant. Náchodský, Sancta Curiositas, to jest Svatá všetečnost. Praha 1707.

[18]) Cicero, str. 91 n., 308 n.

Náchodského „Svatá všetečnost" vyšla r. 1707, Koniášova „Zlatá neomylné římskokatolické pravdy dennice" r. 1728. To je právě doba, kdy byly žákům jesuitských škol dávány do rukou místo Cicerona duchamorné plody zbožné rétoriky Kolčavovy. O souvislosti mezi protireformační askesí a úpadkem humanistických studií i literárního vkusu nemůže býti, tušíme, pochyby. Jak jsme však už jednou naznačili, bylo by omylem prostě ztotožňovati duch Knittelů, Kolčavů a Koniášů s duchem řádu jesuitského. Cornova napsal na jednom místě své obrany:[19]) „Nein, den guten Geschmack bekriegen, war nie Geist des Ordens", a pokud se myslí dobrým vkusem klasický vkus, jesuitská ratio studiorum sama potvrzuje tato slova. Síla a přitažlivost jesuitských škol byla právě v tom, jak jesuité dovedli využíti vzdělávacích hodnot humanismu k zdokonalení své výchovy. Mimo to řádová repetitio humaniorum, o níž se Cornova široce rozepisuje, a obdobné piaristické studium philologicum poskytovaly budoucím profesorům na řádových gymnasiích, jestliže byly dobře vedeny, značné vzdělání humanistické. Ovšem Cornova přiznává, že ještě v době, kdy on sám vstupoval do řádu, tedy ještě v padesátých letech 18. století, převládal v něm směr nepřátelský vyšším studiím, ale vinu nevidí v organisaci řádu jesuitského, nýbrž v d u c h u d o b y (Geist der Zeiten).

„Duch doby" je pojem velmi neurčitý, ale ani nám tu nelze vypočítati všechny příčiny, jež způsobily, že na konci století 17. a v první polovici 18. století dostoupil u nás protikulturní obskurantismus svého vrcholu. Zanedbávání klasických studií samo o sobě má příčiny obecně evropské: přežilost staršího humanismu, pedagogický realismus, rozvoj přírodních věd, protihistorický rationalismus, zvýšené sebevědomí modernistů, patrné z francouzské „querelle" atd., zkrátka staré cesty se opouštějí a nové se teprve hledají. U nás tato krise vzdělání, mnohokrát znásobená hospodářskými a politickými následky války třicetileté, jistě také přispěla ve spojení s úsilím rekatolisačním k novému prudkému vzplanutí náboženského asketismu, jako zase naopak mnišský asketismus zhoršil kulturní krisi. Ostatně ani tu nejde o náš zvláštní problém. Třeba připomenouti, že v době našeho Kolčavy, Náchodského a Koniáše vydával v sousedním Německu orthodoxní protestantský rigorismus a sektářský pietismus Spenerův i ochranovský nejtrapnější plody nábožen-

[19]) Die Jesuiten etc., str. 107.

ské úzkoprsosti.[20]) I tu sesílilo v posledních letech století sedmnáctého hnutí, jež žádalo odstranění všech pohanských autorů ze škol[21]) (v duchu našeho Komenského!) a když tomu rozumnější lidé zabránili, aspoň Terentius byl nahrazen od r. 1714 v hallském paedagogiu Freyerovým spisem Colloquia Terentiana. (Kolčavovy Epistulae byly zavedeny na jesuitských školách jen o několik let dříve, r. 1709, a naposledy vyšly r. 1745.[22]) R. 1723 způsobili pietisté vypovězení umírněného racionalistického eklektika Chr. Wolffa z Halle a teprve v polovici 18. století dozrála doba k tomu, aby generace Lessingova zahájila vítězný boj proti orthodoxnímu biblismu ve jménu klasické humanity.

Je vůbec přirozené, že náboženské vášně způsobily největší škodu tam, kde se neprudčeji srazily oba hlavní směry, závodící o palmu dokonalejší křesťanské zbožnosti a kde mravní úsilí nebylo vyvažováno vyspělostí intellektu a kulturní tradicí. V západní Evropě, především ve Francii, zemi staré humanistické kultury, proběhla krise protireformační bezbolestněji a rychleji, ač ani tam nechybějí v této době projevy asketické zaujatosti proti klasikům a proti vyššímu vzdělání. Stačí znovu vzpomenouti Mabillonova boje za právo mnichů na vyšší studia. Tento boj musil býti u nás vybojován za okolností daleko těžších, ale byl i tu nakonec vybojován vítězně.

Pohlédneme-li na náš kulturní vývoj pod zorným úhlem odvěké jeronýmovské antithese Christianus : Ciceronianus, jejíž protireformační ohlas jsme našli v Náchodského „Svaté všetečnosti", nemůže býti pochyby, do kterého z těchto dvou táborů patří naši obrozenští učenci. Klemens Alexandrijský přirovnával světskou učenost k Homerovým Sirenám, jež lákají plavce kolem jedoucí líbezným zpěvem, slibujíce jim r o z k o š p o z n á n í, aby je pak zahubily, a vytýkal svým spolubratřím, odříkajícím se „pohanské" literatury, že jejich víra není patrně dosti silná, když si ucpávají uši, jako učinila kdysi posádka lodi Odysseovy.[23]) Nuže hlas

[20]) Srov. H. Hettner, Geschichte der deutschen Litteratur im 18. Jahrh. I[7] 1925, str. 46 n.

[21]) Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts I[3] 1919, str. 569.

[22]) Boh. Ryba v citov. sp. str. 437 (5).

[23]) Viz: Zieliński, Cicero str. 90. Klementova nebo ostatně již Ciceronova parallela (srov. De finibus V, 49) byla známa na př. našemu Balbínovi, jenž píše příteli Krist. Weisovi dne 12. září 1686 (A. Patera, Dopisy Boh. Balbína ke Kristianu Weisovi, Věstník kr. č. spol. nauk 1887, str. 99): „Studiorum amores Sirenum instar habent, quae ad se trahunt incautos dulci cantu, sed vitam in scopulos impingunt." Zde ovšem jenom varoval

těchto pohanských Sirén, který se nepodařilo trvale umlčeti mezi Čechy táborským horlivcům a Chelčickému ani protireformačnímu fanatismu, posílen západoevropskou vědeckou renaissancí, zcela okouzlil naše nové humanisty 18. století. Všichni byli více nebo méně ciceroniany, třebas si jeronýmovskou antithesu uvědomovali namnoze jen v boji s nevzdělaným mnišským okolím.

Touha po poznání a oživlý smysl pro slovesnou krásu přemáhají u těchto učených kněží tak jako u renaissančních humanistů nejen zřetele věroučné, ale i rozpaky mravní. Procházka dovoluje čísti mnichům všechny klasiky mimo Ovidiovo „Umění milovati" a snad Petronia, ač prý i toho čítali světci, na př. sv. Jeroným.[24]) Stejně svobodomyslně se vyslovuje proti censurovaným vydáním klasiků, editiones castigatae. Vzpomeneme-li si ještě na vřelý vztah Procházkův k Erasmovi Rotterdamskému, jehož se dovolává proti indexu a proti pálení knih,[25]) cítíme, odkud přicházejí závany nového, volnějšího ducha. Co platí pro pohanské klasiky, musí platiti dříve nebo později také pro křesťanské heretiky, minulé i současné. Nezáleží na tom, zda si ten neb onen milovník katolického baroka uvědomoval dosah svých především stilistických principů. Z humanismu sloužícího theologii stal se ponenáhlu i u nás humanismus vládnoucí. A klasikům, proti nimž opětovně bojovali její nejvýznačnější duchové, děkuje konec konců i naše reformace za to, že se dostala k slovu v obrozeném národě.

přítele před přílišnou prací, ale jinde, ve „Vita Arnesti", str. 422, (srov. Bobek, Bohuslav Balbín, str. 66) podlehl duchu křesťanské askese, když napsal: „Nullum tam letale vulnus quam a scientia orbis accepit... Scientiis optimum medicamentum fidem Christianam opposuit Deus, quam scientiis omnibus fecit certiorem."

[24]) Hanuš, Procházka, str. 12.

[25]) Ve vydání starého českého překladu Erasmova traktátu „O hotovení se k smrti" r. 1786. Viz Hanuš, Procházka, str. 50 n.

IV.

Problém osvícenství a vlasteneckého historismu. — Klasická humanita a česká myšlenka obrodní. — Antické prameny obrozenského patriotismu a nacionalismu. — Kult humanistické a klasicistické národní tradice. — Osvícenský humanismus a česká reformace. — Od Balbína k Voigtovi a k Dobrovskému.

Mladý literární historik, u něhož se podněty národního tradicionalismu Pekařova a Novákova spojují s obrannými tendencemi českého katolicismu, protestuje ve svém rozboru díla Voigtova proti „legendě o výlučně osvícenském rázu našeho obrození“[1]) a vyvozuje naopak program buditelský z oposice proti germanisujícímu a uniformujícímu josefinismu, z oposice, jež vytryskla z přirozeného pudu národní sebezáchovy a našla oporu v historické tradici, především v protireformačním vlastenectví Balbínově. První generace na počátku 19. století uvádí ve skutek — tak zní závěr úvah Strakošových — nikoli program Dobrovského, ale Voigtův a Balbínův: zmocňuje se tradic historických, aby na nich vybudovala epochu českého romantismu.[2])

Nechceme zatím mluviti o Dobrovském. Pokud však staví Strakoš svou obrozenskou theorii — theorii ne tak novou, jako účinně pointovanou — na Voigtovi a na Balbínovi, zůstal zřejmě dlužen odpověď na otázku, proč naši balbínovci 18. století prohlašovali tak jednomyslně svou dobu za dobu novou a dobu předcházející za dobu barbarství a temnoty. Jestliže naše obrození navazuje na Balbína — a my o tom nepochybujeme —, je neméně jisto, že mezi obrozenským úsilím vědeckým a literárním a mezi askési protireformační je hluboká propast. Máme tu jakýsi paradox. Naše obrození je zároveň pokračováním baroka i jeho popřením. Hlásí se samo k osvícenství a při tom žije z oposice proti němu. Bylo zajisté chybou, když se přehlížely ve výkladech o našem

[1]) Jan Strakoš v díle již citov., str. 13.
[2]) Tamtéž, str. 243.

obrození z positivistických předsudků mocné vlivy katolické tradice balbínovské a protiosvícenská reakce vlasteneckého historismu, ale bylo by ještě větší chybou, kdyby snad někdo naopak chtěl zapomenouti na to, že jazykové, kulturní a politické znovuzrození našeho národa by se nebylo uskutečnilo bez světodějného hnutí evropského, jež nazýváme osvícenstvím, a že duch obrozenských Čech je podstatně jiný než duch Čech středověkých, reformačních a zejména i protireformačních. Paradox, o němž jsme se zmínili, nelze sprovoditi se světa prostě tím, že se zaujme osvícenské nebo protiosvícenské stanovisko.

Přihlásili jsme se již předem k Pekařovu názoru, že jen národním vědomím se projevuje kontinuita národního života. Ale s tímto stanoviskem je arci spojena, jak jsme již také připomněli, znepokojivá otázka po o b s a h u národního vědomí. Hledajíce synthetické řešení obrozenského problému, musíme se především tázati v duchu Pekařově, jak se vyvíjel a měnil mravní a kulturní obsah české národní myšlenky v 18. století; v čem hledala a nalézala obrodná vůle národní onu „kulturní výzbroj“, jež za dobu poměrně nedlouhou znovu dopomohla našemu národu k čestnému postavení mezi národy evropskými.

Řekneme-li, že národní myšlenku posílil historismus, národní tradice balbínovská a germanofobie, je to sice pravda, ale je to zároveň do značné míry tautologie, kterou není vysvětleno, proč tyto momenty nepůsobily v stejném smyslu o půlstoletí dříve, a kterou není také nijak určen s m ě r a o b s a h obrozenského historismu. Řekneme-li naopak, že naše obrození vyrůstá z osvícenství, ani tím není mnoho vysvětleno, neboť záleží na tom, co si pod tímto slovem představujeme.

Obyčejně se u nás rozumí osvícenstvím j o s e f i n i s m u s a počátek našeho obrození se ve školském podání takřka ztotožňuje se zrušením nevolnictví a s vydáním tolerančního patentu. Význam těchto Josefových reforem pro hmotné a duchovní osvobození našeho lidu, zejména selského, a tedy nepochybně i pro b u d o u c í rozvoj národního vědomí byl zajisté nesmírný. Přesto však nelze pominouti mlčením fakt, že národní obrození samo bylo uvedeno v pohyb již před r. 1781 vzdělaneckou aristokracií, jež vyšla — dlouho před pádem feudalismu — namnoze z chudobného prostředí městského a selského a jejíž příslušníci dosáhli — i bez tolerančního patentu — značného stupně duchovní svobody a náboženské snášenlivosti. Na rodové aristokracii pak uká-

zal významně Josef Hanuš, jak se její stavovské sebevědomí dostávalo do konfliktu s vídeňským centralismem a jak její státoprávní opposice se spojovala s vlasteneckou opposicí protigermanisační. V celku vzato nemá česká myšlenka obrodní k radikálně rozumářskému, hrubě amusickému a politicky centralistickému osvícenství Josefa II. o mnoho blíž než ke katolické protireformaci. Jestliže positivistická škola viděla v našem obrození především reakci na útisk protireformační, není divu, že nyní ctitel baroka vyvozuje program buditelský přímo z negace osvícenství.

Zákon reakce je nepochybně velmi důležitý princip historického dění, ale nám jde, opakujeme, o kladnou synthesu. Hlavní složku této synthese spatřujeme s Pekařem v národním českém vědomí, či jak bychom raději řekli, v národním instinktu nebo citu. Avšak myslíme, že třeba najíti napřed stejně kladnou myšlenkovou náplň pro tento sebezáchovný pud, nebo s Pekařem řečeno, stejně kladný mravní a kulturní obsah českého národního vědomí v době od Balbína k Dobrovskému, abychom teprve pak mohli říci, že známe buditelský program prvního obrozenského období.

V předešlých kapitolách jsme naznačili snad dosti zřetelně, v čem spatřujeme onen kulturní prvek, jenž proniká protireformačním barokem i osvícenstvím, aniž jednostranné vášně těchto dvou protichůdných útvarů jsou sto jej potlačiti, a jenž obsahuje všechno, čeho potřeboval náš národ, aby se obrodil v duchu nové Evropy, a neztratil při tom souvislost s vlastní minulostí. Je to vzdělanostní ideál humanistický, klasická humanitas Ciceronova, co podle našeho mínění spojuje Balbína s Dobrovským a co poskytlo kulturní výzbroj a buditelský program české myšlence obrodní.

Náhodně volený citát z korespondence obrozenské osvětlí nám obsah tohoto vzdělanostního ideálu, tušíme, lépe než dlouhé výklady. F. F. Procházka začíná dopis, jímž zahajuje r. 1777 vědecké a přátelské styky s M. A. Voigtem, touto omluvou:[3]) „Non auderem ad Te litteras dare, vir praestantissime, nisi ex eorum Te numero scirem, qui, quum omnibus humanitatis studiis pectus imbuissent, non possunt non humanissimi esse." To jsou myšlenky a výrazy nám již dobře známé z úvodních poznámek o definici humanity. Člověk v plném slova smyslu

[3]) Hanuš, Procházka, str. 8.

„lidský", humanus, je člověk vzdělaný. Řecká φιλανθρωπία a παιδεία splývají tu, jak víme, v jediný pojem latinské humanity Ciceronovy. Umění a věda, artes et litterae, jsou nástrojem lidskosti, studia humanitatis, jak zní výraz Ciceronův přivedený k staré slávě humanismem a ozývající se i z názvu jak vyššího školství jesuitského, studia humaniora, tak humanitního gymnasia století devatenáctého.

Po tom, co jsme pověděli o našem novém humanismu a klasicismu, nemůže býti nejmenší pochyby, že se Procházka přiznává v projevu právě citovaném ke klasickému ideálu ciceronské humanity za všechny učené Čechy doby osvícenské. Ale nemůže býti pochyby ani o tom, že toto přiznání našich klasicistů k ciceronské humanitě je zároveň přiznáním k evropské myšlence osvícenské. Viděli jsme, že se u nás ujímají ze západoevropského osvícenství především ty jeho prvky, které má společné s renaissančním humanismem. Přesto však náleží našim novým humanistům jméno přikládané v kulturních dějinách Evropy zpravidla době, ve které žili. Náleží jim prostě z jejich vlastního rozhodnutí. Pokud osvícenství znamená lásku ke vzdělání a boj proti „tmám nevědomosti", není mezi těmito učenci jistě ani jediného, kdo by nebyl býval vědomě osvícencem. I nejhorlivější katolíci jako Vydra[4]) mluví pohrdavě o temnotách minulosti a s nadšením vítají nový rozkvět věd a umění. Revoluční duch osvícenství anglofrancouzského zůstal jim ovšem cizí a josefinská jeho forma vzbudila u nich dříve nebo později zřetelný odpor. Osvícenství předchůdců Dobrovského bylo zkrátka osvícenství humanistické, nebo snad lépe byl to osvícenský humanismus.

Proč tak zdůrazňujeme humanistickou povahu našeho osvícenství, je snad jasné. Ciceronský humanismus obsahuje některé hodnoty, které osvícenství, zvláště pak josefinské osvícenství zřejmě zanedbávalo a jež právě našemu národnímu obrození byly s to poskytnouti a také, tušíme, poskytly velmi mocnou oporu. Kdežto typické osvícenství, naplněné pýchou z pokroků vědeckého a zvláště matematicko-přírodovědeckého poznání, hledí s nadějemi často velmi naivními do budoucnosti a je ochotno uskutečňovati ab-

[4]) Nemůžeme souhlasiti s prudkým útokem na Stan. Vydru, který čteme v článku Jos. Tvrdého „Vztahy Dobrovského k filosofii", čas. Bratislava 1930, str. 293 n. Stavěti tohoto klasicistu, žáka a oslavovatele Steplingova a odpůrce scholastiky do jedné řady s Koniášem, protože lpěl na řádě jesuitském a útočil na skeptickou a atheitickou filosofii, je podle našeho mínění upřílišené.

straktní ideál třebas bezohledným násilím na lidské přirozenosti, humanismus nebo, chcete-li, osvícenství napojené humanitou ciceronskou a horatiovskou vychází od skutečného člověka a k němu se vrací. Humanismus je celou svou podstatou historisující a individualisující idealismus. Jeho představa o lidské dokonalosti je řízena a omezována tisíciletou zkušeností evropského člověka. Tím vším byl předurčen humanismus za přirozeného spojence našeho národního obrození. Je ovšem pravda, že humanismus je ideový proud nadnárodní tak jako osvícenství, jež z něho vychází, nebo jako křesťanství. Zatím co však od náboženské metafysiky i od abstraktního rozumu je a musí býti k pojmu národnosti stejně daleko, klasická humanita Ciceronova staví naopak l á s k u k v l a s t i na první místo mezi mravními hodnotami. Ciceronem přijaté heslo hellenistického pragmatismu: h o m o s u m; h u m a n i n i l a m e a l i e n u m p u t o, praví samo o sobě, že humanistovi nemůže býti cizí tak význačný rys lidské přirozenosti, jako je vědomí sounáležitosti krevní a jazykové a snaha prospěti zájmům, zdaru, vyniknutí a slávě obce národní — abychom užili Pekařova vymezení přirozeného nacionalismu.[5])

Řecké a římské dějiny jsou v tomto smyslu národní dějiny kať exochen, ale je velikou slávou duchovních představitelů antického patriotismu od Herodota do Cicerona a Plutarcha, že dovedli vytvořiti onu synthesu vlastenectví a lidskosti, jež je dosud hlavním pilířem každého vskutku evropského nacionalismu. Z Ciceronova vlasteneckého ideálu římského vyrůstá ostatně národní italská renaissance a také u ostatních národů západní Evropy ideály renaissanční splývají s ideály národními. Mateřštinou humanismu je ovšem původně latina. To je dáno formální i myšlenkovou převahou latinské kultury nad kulturami národními a aristokratickou podstatou učeneckého humanismu. Vytýkati však latinským humanistům nedostatek patriotismu, bylo by zajisté nesprávné. Napodobovali příliš oddaně klasiky, aby mohli zapomínati na tak významný prvek jejich životního názoru. Jejich vlastenectví mělo arci povahu spíše territoriální a historickou. V tom je právě i náš osvícenský patriotismus dědictvím humanismu. Jako Bahuslavovi Hasištejnskému byla širší vlastí Germania (ve smyslu Tacitově), tak našim obrozenským učencům německého původu sloužil historický po-

[5]) Masarykova česká filosofie, str. 20.

jem Bohemia, Bohemi za most k českému vlastenectví, nejdříve zemskému, a pak i jazykovému.

Náš osvícenský patriotismus, jenž se jak známo, nekryje vždy s jazykovým vlastenectvím českým, dovolává se příkladu starých Řeků a Římanů tak často, že ani není třeba citovati doklady, jež najdeme snad v každé důležitější literární památce té doby.[5a]) Bylo by chybou — z dnešního hlediska pochopitelnou — spatřovati v těchto projevech jen rétorický a školský locus communis bez hlubšího obsahu. Jestliže si na př. Jan Jeník z Bratřic kdesi stěžuje, že na jesuitských školách málo slyšel o slavných mužích řeckých a římských,[6]) je v tomto jeho stesku zároveň naznačen rozdíl výchovných ideálů protireformace a osvícenského humanismu. Barokní klasicismus se ovšem také hlásil k antickým hrdinům, učencům a básníkům, ale i d e á l e m katolického baroka je přece jen nepochybně světec-askéta. Balbín, ač hluboce proniknutý kulturou humanistickou, oslavil nejen české učence („Bohemia docta"), nýbrž i české světce („Bohemia sancta"), zázračný kult mariánský (jeho tři „Divae") a svatojánský. Obrozenský humanismus přijímá příznačným způsobem jen l a i c k o u část literárního odkazu Balbínova. Nejvyšším kulturním typem není již světec, nýbrž učenec, básník, umělec, zkrátka dokonalý člověk podle pojetí klasické humanity.

Ideál národního hrdiny a vůdce ve smyslu vojenském a politickém náleží sem také, ač není u nás přirozeně tak životný jako v Anglii nebo ve Francii. Tam Cicero, státník a republikán, a Plutarch, oslavovatel vůdcovských osobností antických, podněcovali odedávna ctnosti a vášně politické, pomáhajíce připravovati Velikou revoluci. Že však i k nám dosti záhy pronikal tento plutarchovský obdiv k hrdinům,[7]) toho svědectvím je latinský spis hraběte Leopolda de Clary et Aldringen „Plutarchus redivivus" (Praha 1755, 2. rozšířené vyd. 1765), v němž tento ctitel Dobnerův srovnával panov-

[5a]) Výjimečně uvádíme motto Voigtova časopisu „Acta litteraria", abychom opravili malé nedorozumění. Zní takto: „Vitio malignitatis humanae *extera* semper in laude sunt, *domestica* in fastidio. *Auct.* Dial. de Orat. c. 18." Je to citát z Tacitova Dialogu de oratoribus, ale místo původního „vetera" je položeno „extera", místo „praesentia" „domestica". O autorství Tacitově se tenkrát pochybovalo, odtud neurčité: auctor. Nejde tedy o citát z Ciceronova spisu De oratore, jak přehlédnutím napsal Hanuš, tím méně však z Horatia, jak čteme u Strakoše, str. 36.

[6]) Hanuš, Národní museum I, str. 264.

[7]) Plutarcha se dovolává ostatně již Balbín v „Obraně", kap. XI. a XV. a j. Srov. cit. spis Bobkův podle indexu.

níky české (Přemysla Otakara II.) a německé a patrně i jiné slavné muže[8]) s postavami antickými. Z pozdější doby třeba tu připomenouti románové biografie a historické romány Aug. Gottl. Meissnera: Alcibiades (r. 1778), Spartakus (r. 1792), Epaminondas (r. 1798—1801) a Julius Caesar (r. 1799). Hlavním uměleckým vzorem, byť nedostiženým, a mravním učitelem Meissnerovým byl vedle jiných klasických a francouzských pramenů opět Plutarch, „dieser edle Hasser jeder Unterdrückung, dieser warme Freund jeder männlichen Tugend..., der am sichersten unser Mitgefühl erregt, am stärksten unser Herz erwärmt".[9]) Rozbor těchto spisů, plných obdivu pro vlastenecké ideály antické a zvláště pro svobodnou a uměleckou kulturu řeckou, pomohl by nám, nemýlíme-li se, odhaliti jeden z pramenů žhavého nacionalismu generace Nejedlého a Jungmannovy a vůbec našeho romantismu. To by nás však vedlo již za hranice období, o jehož charakteristiku se zde pokoušíme, k dalšímu vývojovému odstínu klasické humanity obrozenské.

Proti territoriálnímu patriotismu, na jehož humanistický základ jsme ukázali, stavívá se často jazykový nacionalismus jako plod romantismu. Nehodláme popírati jistou oprávněnost tohoto protikladu. Chceme jen upozorniti se Zielińskim na zákon bezpečně prokázaný, ale jak Zieliński dodává,[10]) málo známý, že prohloubené studium antiky vždy a všude posilovalo a tříbilo smysl pro národní prvek v kultuře i v jazyku. Latinský humanismus byl doprovázen a záhy zatlačován humanismem národním, a ozývá-li se Zielińskému Cicero z prósy Boccacciovy, Balzacovy a Lessingovy, k nám hovoří aspoň z češtiny veleslavínské. Rozdíl mezi osvícenským klasicismem, pokud se hlásí k českému jazyku, a mezi romantismem je v tom, že latinský klasicismus, spatřující v jazyku vrcholný produkt ukázněné staleté k u l t u r y, lne s obdivem ke klasické češtině veleslavínské a brání ji jak proti jazykovému baroku, tak proti lidovému dialektu, kdežto romantismus zbožňuje řeč jako tajemný symbol p ř í r o d y a věčně živý zdroj národní energie, hledaje při tom jednu oporu také v „přirozené" kultuře řecké. Jinak však, opakujeme, není ani

[8]) Můžeme-li tak souditi z podtitulu „seu comparatio virorum illustrium Plutarchi methodo scripta", neboť Hanuš, Nár. mus. I, 145, z něhož tento údaj máme, nemluví blíže o obsahu díla.

[9]) Epaminondas III. díl, str. 592 n. — Také P e l c l staví v životopise Karla IV. Plutarcha na první místo mezi historiky.

[10]) Cicero, str. 190.

jazykový nacionalismus nikterak v rozporu s klasickou humanitou, naopak nalézá v ní vynikající posilu.

Ciceronskou latinou a dialektikou[11]) hájí Balbín jazyka českého a slovanského, dovolávaje se zvláště v jedenácté kapitole „Obrany" obšírně lásky starých Římanů k rodnému jazyku. Pokřesťanštěným odkazem k Ciceronovi začíná Rosa věnování své „Čechořečnosti",[12]) v níž ovšem obětoval leckde ciceronské principy nové jazykové módě, ale jinak s pravým humanistickým nadšením velebil „majestatem et venustatem linguae nostrae". Voigt otiskuje ve svém časopise „Acta Litteraria" I, 1775, str. 281, proslulý Veleslavínův úvod k slovníku „Sylva quadrilinguis", v němž tento humanista vřele vybízí Čechy k horlivějšímu pěstování mateřštiny, stavě jim před oči příklad Řeků a Římanů. Pelcl ukazuje v předmluvě k vydání „Příhod" Václava Vratislava z Mitrovic (1777) na národy antické dokládaje na nich své tvrzení, že „veškeren národ vždycky se o to vynasnažoval, aby jazyk svůj přirozený nejenom zachoval, ale také zlepšil a rozšířil".[13]) V obranné literatuře vycházející z Balbína, našli bychom jistě více takových příkladů, ale domníváme se, že sotva který z nich by nám osvětlil naši thesi lépe než ten, který můžeme uvésti z korespondence Durychovy s Dobrovským.

Dověděv se z novin o Dobrovského známé přednášce před císařem Leopoldem II., nazývá Durych tuto řeč v listě z 15. října 1791[14]) „dissertationem meo iudicio dignam memoratu, quae possit gentem slavicam in vinculo societatis humanae, quo maxime homines conjunguntur, diutius adhuc quam *annis quinquaginta* fovere." Poslední narážka se vztahuje zřejmě k předpovědi pověstného germanisátora Kindermanna, že za 50 let nebude v Čechách nikdo mluviti česky, ale „v i n c u l u m s o c i e t a t i s h u m a n a e, q u o m a x i m e h o m i n e s c o n j u n g u n t u r" je dobře srozumitelné jen tomu, kdo ví — jako to ovšem věděl Dobrovský — že to je citát z Ciceronových Officií, z výkladu o přirozených základech lidské společnosti, z výkladu, k němuž se, mimochodem řečeno, vztahuje i výše citovaný odkaz Rosův. Jako druhý

[11]) O vlivu Cicerona na Balbínovu „Obranu" pojednává Vl. Bobek, Bohuslav Balbín, str. 52.

[12]) Duo et primaria sunt, quibus humanam naturam supra bruta exaltatam condecoravit Creator: r a t i o e t o r a t i o. Myšlenka, kterou Cicero neúnavně opakuje v rozličných variacích. Srov. zejména De officiis I 16, 50.

[13]) Hanuš, Národní museum I, str. 153.

[14]) Patera, str. 203.

stupeň lidského společenství po všelidské humanitě stanoví tu Cicero „společenství k m e n e, n á r o d a, j a z y k a, jimž jsou lidé nejvíce k sobě poutáni".[15]) Durycha na tomto místě Officií zaujalo nejenom to, jaký důraz klade Cicero na princip národnosti, nýbrž i jeho ztotožnění národa a jazyka. Vidíme to z poznámky Durychovy v listě Dobrovskému ze dne 14. září 1792,[16]) kde praví v souvislosti s úvahami o původu a smyslu jména Slovanů: Non tamen inficior, Slawos a slawa nuncupationem meritos subinde ob illud apud Dalemilum: Kde geden gazyk, tu geho sláwa; neque enim una gens recte dici potest, nisi unius linguae vinculo. C i c e r o n e m n o s t i. Ostatně nedlouho předtím, 21. dubna 1792,[17]) cituje Durych týž verš Dalimilův a ani tu latinský kontext listu nás nenechává na pochybách, že v mysli Durychově se trvale asocioval jazykový princip dalimilovského nacionalismu s klasickým principem přirozené humanity Ciceronovy.

Srovnáme-li s tím skutečnost, že na Herdera upozornil Durycha teprve Dobrovský (9. V. 1792) a že se jinak v celé dlouholeté korespondenci obou slavistů toto jméno ani jednou nevyskytuje (soudě podle indexu), máme tu malý, ale snad dosti pozoruhodný doklad pro své přesvědčení, že se Herderův vliv na p o č á t k y našeho obrození přeceňuje.[18]) První náš český vědecký romantik, jak nazývá Durycha ne neprávem Arne Novák,[19]) nevychází z Herdera, byť ho ochotně přijal po upozornění Dobrovského jako spojence do „Slovanské bibliothéky". Jeho slovanské vědomí souvisí nepochybně s humanistickým slovanstvím Smotrického, Križaničovým nebo Balbínovým. Jenomže tito a jiní předchůdcové Kollárovi v 17. století stavěli panslavistický humanismus do služeb katolické renaissance,[20]) kdežto Durychovi, proniknu-

[15]) De off. I 17, 53: propior est (sc. societas) eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur.

[16]) Patera, str. 254.

[17]) Patera, str. 229.

[18]) Je zajímavé, že k podobnému výsledku dospívá Albert Pražák a to rozborem dvou spisů z konce 18. století, Papánkova „De regno, regibusque Slavorum" (r. 1780) a Fándlyho „Compendiata historia gentis Slavae" (r. 1793), tedy právě děl, jež dobou vzniku i svou humanistickou koncepcí se velmi blíží slovanství Durychovu. Viz jeho článek: Papánek a Fándly, LF 1930, str. 146 n. (Vlčkovo číslo). Ostatně se vrátíme k těmto problémům v závěrečné kapitole.

[19]) Josef Dobrovský (Zlatoroh 1928), str. 11.

[20]) K tomu viz Novákův spis právě citovaný, str. 59. O humanistické myšlence slovanské pojednává Miloš Weingart v některých kapitolách spisu „Slovanská vzájemnost", Bratislava 1926, a Fr. Wollman, Slovesnost Slovanů, Praha 1928, str. 28 n.

tému již novým humanismem, je náboženský cíl protireformační cizí. Nezávisle na Herderovi, kráčí s ním po stejných cestách klasické humanity k humanitnímu ideálu národnímu a slovanskému. Spojení Dalimila s Ciceronem mluví o tom, tušíme, dosti srozumitelně.

Naši thesi, že národní vědomí obrozenské naplňovala a ozbrojovala klasická humanita, potvrzuje však jistě nejbezpečněji a nejkonkrétněji poměr osvícenského dějepisectví a literární historie k české minulosti. Sympatie a antipatie Voigtovy, Pelclovy, Procházkovy a vůbec našich klasicistů 18. století k jednotlivým zjevům a směrům v českých kulturních a literárních dějinách jsou zcela určovány vzdělaneckým ideálem ciceronským. Hodnocení slovesného vývoje českého u Voigta a Procházky se shoduje ve všem podstatném s hodnocením Balbínovým.[21]) Doba Karla IV. (universita!), latinský humanismus v čele s Bohuslavem Hasištejnským z Lobkovic a věk Rudolfův, to jsou zjevy, k nimž se s láskou obrací polyhistorický zájem Balbínův a jež také vlasteneckým učencům 18. století slouží za nejpádnější argument, když povýšené cizině i cizomilným krajanům připomínají starobylost, původnost a slávu domácí kulturní tradice.

Že při tom Voigt, Ungar, Procházka, Pelcl a j. staví do popředí latinskou literaturu humanistickou, to souvisí nejen s jejich přísným klasicismem, nýbrž i s obrannou tendencí jejich prací. Těšil-li se Balbín[22]) z předpovědi hollandského humanisty Justa Lipsia, že „Musy latinské vbrzku opustí rozkošné a teplé kraje a odeberou se na sever", a věnoval-li mnoho let svého života na to, aby na Češích „pro učenost, ctnost a svatost slavných" ukázal, že se tato předpověď již částečně splnila, jeho následovníci mohli i po stu letech očekávati u cizích vzdělanců nejvíce porozumění pro české spisovatele jazyka latinského. Ostatně bychom křivdili našim osvícenským humanistům, kdybychom jim upírali smysl pro národně jazykové hodnoty českého písemnictví. Zvláště pro vytříbenou češtinu a literaturu humanistickou měli láskyplné porozumění a vymáhali z tohoto titulu pro svůj národ jméno starého kulturního národa s nemenší výmluvností než z rozkvětu učenosti česko-latinské.

Co se týče Voigta, stačí znovu připomenouti jeho citát z Veleslavína v Acta Litteraria I, 281. V tomtéž ročníku

[21]) O tom naposledy Arne Novák, Josef Dobrovský a jeho předchůdcové v českém literárním dějepise. Sborník „Josef Dobrovský", str. 241 n.

[22]) Obrana, § XIV.

čteme obšírné pojednání o Gynterrodově překladu Xenofontovy Kyrupaideie, jehož užil Voigt jak známo, k oslavě jazyka českého (str. 167).[23]) Procházka cituje v Commentariu (str. 137—142) s patrným zájmem veršované projevy Dalimilova nacionalismu, vykládá podle Balbína bouře husitské motivy národnostními a vůbec s pýchou vyličuje láskyplnou péči starých Čechů — zejména také Karla IV. — o jazyk český, péči, o níž jinde (str. 318) pěkně praví: linguae patriae curam inde a principio maioribus nostris non modo belli fuisse persaepe caussam, sed etiam pacis comitem atque sociam. Ovšem třebas je kronika Dalimilova Procházkovi venerandum linguae veteris monimentum (str. 127), přece si ponechává chválu české řeči až do století šestnáctého, nemírně přeceniv v klasicistickém zaujetí veršotepce úrovně Šimona Lomnického, když s elegickou chloubou praví (str. 36): Vernaculae vero poëseos gloria, quae plerasque ad gentes sera et nuper adeo venit, iam tum apud nos magna fuit, cuius hodie, ut pleraque maiorum amisimus, dum vicina ingenia exercet, nihil praeter memoriam retinemus. Jestliže však česká poesie zanikla k Procházkově lítosti se starou slávou Čech, váží si tím více nejvzácnějšího odkazu českého humanismu, klasické češtiny 16. století. A zase je Procházkovi veleslavínská čeština pramenem vlastenecké pýchy, ovšem nekritické, když dokazuje časovou prioritu českého klasicismu ve srovnání s cizími jazyky (str. 318): Neque enim par est nostrae et externarum linguarum ratio, in quibus laus haec recens est, nobis vero, ut alia multa, ita haec ipsa diu praecepta. Dodává pak dokumentárně a charakteristicky pro celý náš osvícenský klasicismus pramenící z humanistického ciceronianismu: Itaque ut Romani inclinata latinitate, qui pure et latine scribere instituerant, Ciceronem atque tempora Augusti respiciebant, sic nos in deteriora usque praecipites, nisi huius saeculi sexti decimi aemulemur laudem, barbari simus.

Jako Balbínovi, Voigtovi a Procházkovi, tak i Pelclovi byl dávný styk literatury české s literaturami klasickými důležitým argumentem obranným. Již v Prager Gelehrte Nachrichten I, 363 napsal příznačná slova citovaná Hanušem:[24]) „Když polština a ruština tkvěly ještě v barbarství, ba i francouzština a němčina byly ještě velmi drsné a nevyspělé, měli

[23]) O Voigtově vřelém pochopení pro český humanismus viz ostatně: Hanuš, Voigt, str. 77, a Strakoš, str. 110 a 174 n.

[24]) Národní museum I, str. 333.

jsme již překlady z Plutarcha, Xenofonta a j. v naší řeči, překlady, jež ještě dnes čteme s rozkoší.“ Co tento důkaz pro tehdejší vzdělaný svět znamenal, je patrno z toho, že jej opakuje na př. prof. Ehemant v Dobrovského Böhmische Litteratur auf das J. 1779, str. 207, a že o čtvrstoletí později Jáchym Šternberk, když r. 1803 doporučoval Společnosti, aby vydala latinský informační spis pro cizinu, očekával od něho mimo jiné, jak se cizina nemálo podiví, až shledá, že Čechové dříve překládali klasiky, než v Paříži na to pomyslili.[25])

Tyto vlastenecké hyperboly nám připomínají ještě jiný podobný pramen národní pýchy našich nových humanistů. Viděli jsme, jak se Durych zajímal o vztah slovanštiny ke klasickým jazykům. To nebyl jen zájem odborný. V době, kdy se v západní Evropě ještě namnoze věřilo, že Slované jsou asijského původu a že se teprve pozdě přistěhovali do svých evropských sídel asi jako Hunové nebo Maďaři, byla příbuznost slovanštiny s jinými evropskými jazyky, zejména s jazyky klasickými, pro slovanské vzdělance jakousi evropskou kulturní legitimací. Není divu, že tu vlastenecká tendence snadno sváděla k ilusi, jíž se projevovala od dob renaissance národní pýcha i jiných národů evropských, totiž k víře, že vlastní jazyk mateřský je bližší jazykům klasickým (nebo také hebrejštině) než všechny ostatní jazyky. Zvláště řečtina lákala Slovany k takovému srovnávání, jak je konečně pochopitelné i z důvodů věcných. Přesvědčení o zvláštní příbuznosti češtiny (slovanštiny) s řečtinou nebo s oběma klasickými jazyky patří k těm motivům, jež názorně ukazují souvislost naší obrozenské apologetiky s humanistickou tradicí. O řečtině se vyjádřil v tom smyslu, jak známo, již Václav Písecký, po něm opakoval tento soud Blahoslav[26]) a v době obrozenské Kinský[27]) a Voigt.[28]) Příbuznost slovanštiny s latinou a řečtinou dokazoval Zikmund z Jelení svým srovnávacím slovníkem. Rosa v „Čechořečnosti“ stavěl češtinu hned za klasické jazyky a stejného mínění se zastávali v době obrozenské Pelcl, Durych, Vydra[29]) a jistě i jiní. Později

[25]) Hanuš, Národní museum I, str. 180.

[26]) R. Urbánek v Blahoslavově Sborníku, str. 173. Tamtéž uvádí P. M. Haškovec v článku „K cenění Blahoslavovy Grammatiky“, str. 199, dva francouzské spisy z druhé polovice XVI. století, v nichž se dokazuje zvláštní příbuznost francouzštiny s řečtinou.

[27]) Hanuš, Národní museum I, str. 101.

[28]) Srov. Hanuš, Voigt, str. 28; Strakoš, str. 110.

[29]) O Pelclovi Hanuš, František Martin Pelcel, str. 132; o Durychovi J. Jakubec v Literatuře české XIX. století I², str. 153; o Vydrovi Ant. Rybička, Přední křisitelé národa českého, str. 43 a j.

ovšem zneužil romantismus této víry již k čirým fantasiím. Tak Rakowiecki dokazoval v „Pravdě ruské“[29a]) slovanský původ řečtiny a náš Dankovský přivedl starou chloubu slovanských humanistů svými groteskními theoriemi a etymologiemi dokonale ad absurdum,[30]) právě jako to učinil Kollár s jinou humanistickou myšlenkou o příbuzenství Slovanů s Trojany-Římany. Avšak i tyto pseudoučenecké sebeklamy jsou důkazem, byť málo vítaným, že naši buditelé se hlásili ke klasickému ideálu humanitnímu a že se jeho jménem domáhali pro svůj národ rovnoprávnosti s ostatní kulturní Evropou.

Již jsme řekli, že klasickou humanitou jsou určovány nejen sympatie osvícenských učenců, nýbrž i jejich antipatie. Připomeneme-li si to, co jsme pověděli o hlubokém rozporu mezi evangelickými touhami české reformace a mezi ideály evropského humanismu, objeví se nám nechut, ba nepřátelství našich nových humanistů k české reformační minulosti zjevem nutným a zákonitým. Nemůžeme souhlasiti se Strakošem, označuje-li Voigtovo stanovisko k husitství jako čistě protireformační. Voigt ovšem mluví tu a tam o husitském kacířství a Procházka, jehož tu hned přibíráme, neboť je Voigtovi v názorech zcela blízký, vypočítává s rozhořčením (Commentarius, str. 170) bludy Wiklefovy, ale v celku nemá jejich pohoršování nad husitstvím (a celou českou reformací) nic společného s protireformační theologií. Je příznačné, jak často se opakují mezi protihusitskými výrazy, jež Strakoš z Voigta cituje (str. 146), slova furor, furens, furiose, jež neznamenají nic jiného než náboženský fanatismus osvícenstvím tak zatracovaný. Chceme-li pochopiti poměr našeho nového humanismu k husitství, přečteme si s velkým užitkem oněch padesát stránek Commentariu (str. 166 n.), jež neváhal Procházka věnovati souvislému výkladu o tomto thematě. Není to jenom dramatický stil, čemu se naučil Procházka u svých klasických a humanistických vzorů Sallustia, Tacita, Cicerona a Eneáše Sylvia, nýbrž i aristokratické pojímání historického dění. Výrazy jako: plebes; infima populi faex; vulgus semper in res novas praeceps; Praga, quo undique pulsi domo tanquam in sentinam confluxerunt; summae et turbulentae audaciae homi-

[29a]) V. Brandl, Život Josefa Dobrovského, str. 213.

[30]) Srov. čl. Ant. Koláře „Řehoř Dankovský, profesor řečtiny na akademii v Prešpurce před sto lety“, čas. Bratislava 1931, str. 775 n. Též samostatně.

nes, qui vetera odere, nova exoptabant, atd. jsou zajisté velmi dobře známé čtenáři Cicerona a římských historiků a samy o sobě ukazují, jaká propast zeje mezi humanistickým aristokratismem obrozenským a lidovým hnutím náboženským. Procházkův odpor nesměřuje proti náboženskému obsahu reformace, o nějž se valně nezajímal, nýbrž proti domnělé nebo skutečné demagogii vůdců, proti vášním obecného lidu, jenž chtěl rozhodovati o věroučných věcech, ač jim nemohl rozuměti, proti myšlenkové anarchii, proti všemu, co je cizí klasickému ideálu humanistickému. Pro netheologické stanovisko Procházkovo je dostatečně charakteristická, ač se to zdá snad paradoxní, věta, jíž končí svůj výklad o době husitské (str. 215): Sed de furiis theologicis hactenus.

Ostatně, co nejvíce škodilo husitům v očích Dobnerových, Voigtových, Procházkových — a v tom se s nimi shodoval Pelcl a možno směle říci, že všichni osvícenští učenci — bylo jejich nepřátelství k vyššími vzdělání. Chiliastické obrazoborství táborských, pálení knihoven a památek uměleckých, úpadek university Karlovy, kulturní a hospodářské zničení země za dlouholeté války občanské, to jsou asi nejzávažnější argumenty proti husitství, nebo vůbec, v podobě příslušně pozměněné, proti celé české reformaci. Pohoršení humanisticky cítících učenců splývá tu v jedno s lítostí vlastenců nad zkázou Karlova království a zneuctěním českého jména.

Vlastenecký humanismus spojuje tedy Voigta a jeho druhy s Balbínem, nikoli protireformační horlivost katolická. Strakoš, jenž by tak rád smířil protireformaci jako celek s naším obrozením, zapomíná příliš ochotně, jak jsme mu vytkli hned na začátku této kapitoly, že mezi Balbínem a Voigtem leží celé století a že toto století, nebo aspoň větší jeho část označují právě Voigt, Procházka a jejich druhové za dobu nejhoršího duchovního úpadku, z nehož lze vybřednouti jen zvýšením úrovně vzdělanostní. Jestliže nazýváme protireformačním katolictvím bojovné katolictví, jež nezná jiné cesty ke spáse než cestu vlastní a jež podřizuje všechny světské zájmy, a zejména i zájem národní, cílům náboženským, zkrátka katolictví Koniášovo, pak naši učení kněží obrozenští druhu Voigtova nemohou býti počítáni k protireformačním katolíkům. Nebyli sice v plném smyslu slova osvícenci, ale byli, jak jsme ukázali, ciceroniany a osvícenskými humanisty.

Konečně, nebyl to prostě nacionalismus, co smiřovalo naše obrozenské učence aspoň s některými zjevy a posta-

vami české reformace, nýbrž nacionalismus napojený klasickou humanitou. V nadpise jedné kapitoly svého spisu o Voigtovi, „Neosvícenská obrana husitství", mohl Strakoš, bojí-li se již slova „osvícenský," docela dobře užíti epitheta: humanistická nebo klasicistická. Již Balbínovi pomáhalo jeho humanistické vzdělání zapomínati na náboženské předsudky. Pavel Stránský si získal jeho sympatie, ba přátelství, zajisté nikoli jako exulant a věrný příslušník církve českobratrské, nýbrž jako autor díla „Res publica Boiema." Komenskému platila Balbínova úcta jako světovému reformátoru školství a mistru jazyka českého a vřelý vztah klasicisty k češtině 16. století vynutil protireformačnímu jesuitovi slova uznání pro bibli kralickou. Krásně naznačil Balbín sám, odkud pramení jeho lidský vztah k učeným jinověrcům, v důvěrném dopise příteli-protestantovi Christ. Weisovi, rektoru žitavského gymnasia:[31]) ego, vir clarissime, doctrinam omnem et quidquid est eruditum, ubi ubi invenio, admiror, amo, exosculo; Aristotelem, Platonem, Ciceronem, Virgilios amamus; quis Christianos inter se amore prohibeat?

Snad by někdo byl v pokušení říci, že tu jde prostě o lásku křesťanskou. Zajisté, ale tato láska křesťanská musila býti teprve vysvobozena ze zajetí dogmatiky klasickou humanitou. Klasická humanita a náboženská tolerance jsou dva pojmy, jež se objevují v evropském kulturním vývoji tak často pospolu, že příčinná souvislost mezi nimi je nepochybná. U nás se o tom můžeme poučiti lépe než jinde. Humanismus byl odedávna tmelem, jenž spojoval duchovní elitu národa rozervaného náboženskými sváry přece jen v jakýs takýs národní a kulturní celek. Právem se obávali dogmatikové a sektáři všech stran vyššího vzdělání, neboť nesnášenlivá pravověrnost a klasická humanita jsou k sobě v převráceném poměru. Ostatně jsme již upozornili na fakt, jistě nikoli náhodný, že právě v době úpadku klasicismu, dosáhlo protireformační zuření svého vrcholu. Koniášové byli by nemohli páliti české knihy, jež Balbínové a Voigtové zachraňovali, kdyby byli čtli Cicerona tak horlivě a s takovým pochopením jako oni. Když Jan Václav Pohl potírá klasickou češtinu, jako jazyk „něhdejších českomoravských bratru a krajino-

[31]) Věstník kr. č. sp. nauk 1887, str. 76. Datum není známo, protože konec dopisu je odříznut. Podobně praví Balbín v listě Weisovi z 10. září 1682 (tamtéž, str. 83): nam qui eruditionem amant, quomodo eruditos odisse possunt?

zhubných zižčanu" nenese vinu na této pošetilosti tak sama protireformace,[32]) jako násilnický duch úpadkového baroka, nekritický purismus a sebevědomé ignorantství Pohlovo, stručně rečeno nedostatek humanismu. Vlastenectví Pohlovo, o němž snad není třeba pochybovat, nedovedlo nahraditi tento dobový i osobní nedostatek. Stejným právem lze tvrditi, že sebe vřelejší patriotismus Voigtův, Procházkův nebo Pelclův by byl nestačil k tomu, aby měli k české literatuře reformační kladnější vztah než Balbín, nechceme-li už příliš často užívati jména Koniášova. Hlas krve musil dostati posilu a tu mu poskytl nový humanismus, jenž měl proti balbínovskému humanismu tu výhodu, že se nemusil již sdíleti o vládu nad dušemi s barokní mystikou, zázračnictvím, kultem mariánským a s protireformační askesí. Osvícenští balbínovci zřejmě již necítí opravdových náboženských rozpaků, dávajíce přednost zřetelům literárním a národním před katolickou pravověrností.

Že cesta k tomuto náboženskému liberalismu a odtud k plnému vítězství myšlenky národní vychází z renaissančního humanismu, lze zase nejlépe ukázati na Procházkovi. Máme na mysli pozoruhodný passus v jeho Commentariu (str. 225 n.), pojednávající o Jeronýmovi Pražském jako řečníku a humanistickém stilistovi, plný stěží potlačované úcty k člověku, jemuž předtím přičetl největší vinu na bouřích husitských (str. 169) a jehož jinde nazval impudentissimus mortalium (str. 184). Nenadarmo se tu dovolává Procházka Eneáše Sylvia a Poggia. Má s nimi a s jejich antickými vzory společný estetický obdiv k výjimečné osobnosti, i když se dostane tato osobnost do konfliktu s řádem mravním a společenským. Nepochybujeme, že týmž humanistickým liberalismem je podepřena již Voigtova částečná obrana Husa a husitství. Voigt skutečně nemínil darovati Němcům „našeho Husa" a opájel se, jak praví poněkud hyperbolicky Strakoš,[33]) světovým věhlasem české expanse husitské. Co mu to však umožnilo? Co způsobilo, že se tento prý „romanticko-vlastenecký rys", jak zní výraz Strakošův, uplatnil u Voigta mnohem silněji než u Balbína? Či snad bylo vlastenectví Voigtovo vřelejší než Balbínovo? Strakoš ovšem spatřuje (str. 161) rozdíl mezi Balbínem a Voigtem v tom, že v době Voigtově byl již cíl rekatolisačního úsilí z veliké části naplněn a že proto také soud historikův nebyl vázán ohledem

[32]) Srov. Hanušovo pojednání „Dobrovského časopisy", čas. Bratislava 1929, str. 445.

[33]) Viz jeho spisu str. 154 a 158.

na nebezpečí, jež by snad mohlo vzniknouti katolickému národu z veřejného uznání literárních a národních zásluh českých kacířů. Jak patrno, boj proti zaujetí positivistickému nechrání zcela před zaujetím katolickým. Neboť nemýlíme-li se, jen zaujatý pozorovatel může redukovati myšlenkový vývoj od Balbína k Voigtovi takřka na pouhý rozdíl v protireformační taktice.

Ostatně bychom musili opakovati svá vlastní slova, kdybychom měli znovu vykládati, v čem vidíme rozdíl mezi Balbínovým barokním humanismem a osvícenským humanismem Voigtovým. Budiž nám jen dovoleno říci v této souvislosti, že smír obrozenského katolicismu s „kacířskou" minulostí se mohl uskutečniti a také se uskutečnil teprve tehdy, když nad dogmatickou theologií zvítězil ideál klasické humanity, vymanivší se z jejího područí. Na tuto cestu ukázal již Balbín-humanista, ale teprve jeho následovníci v době osvícenského klasicismu mohli na ní svobodně pokračovati. Vzali na milost podobně jako již Balbín, jenomže v míře daleko větší, české učence a spisovatele z tábora nekatolického pro jejich zásluhy literární a národní. Ale nejenom lidi ducha a péra. V úvodě ke „Kurzgefasste Geschichte" reklamuje F. M. Pelcl pro Čecha právo, aby směl býti hrdý na rekovství svého Žižky a Prokopa. Víme odjinud, že Pelcl ostře odsuzoval husitské hnutí jako projev barbarství a překážku osvěty a vzdělanosti. I na tomto místě nazývá Žižku a Prokopa neblahými husity, ale svůj obdiv pro ně omlouvá touž argumentací, které užil Balbín v dopise Weisovi, nahoře citovaném. Ptal-li se Balbín, proč by se neměli milovati křesťané (různých vyznání) navzájem, když milují Aristotela nebo Cicerona, ctitel Plutarchův Pelcl srovnává křesťany Žižku a Prokopa s antickými hrdinami a žádá pro ně stejnou shovívavost a zajisté i stejnou míru slávy. Ostatně ani Balbín nečetl svého Plutarcha nadarmo. I jeho vztah k Žižkovi nese stopy onoho humanistického liberalismu, jenž charakterisuje již soud Eneáše Sylvia o našem národním hrdinovi.[34]) Jenže zase osvícenský

[34]) Na Balbínovy sympatie k Žižkovi upozornil F. M. Bartoš v Sborníku Žižkově, str. 179. Viz též Bobkův citov. spis, str. 81, pozn. 164, a 95, pozn. 288, kde Bobek cituje z Vita Arnesti označení Žižky „sanguinarius ille Cyclops" a z Liber curialis srovnání Žižky s Hannibalem a pod. a vyvozuje odtud, že se Balbínův názor na Žižku měnil. Vskutku tu nejde o změnu názoru, nýbrž jen o rub a líc téhož humanistického stanoviska, jež na Eneášovi Sylviovi dobře osvětlil Josef Pekař, Žižka a jeho doba, I. d., Praha 1927, str. 163. Soud katolíka a humanisty Balbína o Žižkovi jen potvrzuje výklad Pekařův.

klasicista Pelcl šel v renaissanční úctě k silným osobnostem mnohem dále než Balbín, neznaje jeho konfesijních rozpaků.

Jest však již na čase, abychom několika slovy shrnuli výsledek svých dosavadních úvah. Přes všechnu zlomkovitost a neúplnost našich dokladů a důkazů, doufáme přece v souhlas čtenářův, řekneme-li, že ciceronský ideál klasické humanity má vynikající účast v samých počátcích našeho učeneckého obrození. Ve znamení tohoto ideálu se potírá nevzdělanost, jazykové barbarství a fanatismus úpadkového baroka, v něm se soustředuje a odráží všechno, co si u nás před Dobrovským zaslouží jména osvícenství. Klasická humanita je však také v nerozlučném spojení s národním odkazem Balbínovým. Naši noví humanisté přijímají a rozmnožují tento odkaz, jenž jim umožňuje, aby pěstovali domácí historické tradice v odporu k josefinismu, ale přece v souhlase s vědeckým a myšlenkovým vývojem současné Evropy. Jako vlastenci a klasicisté navazují docela přirozeně na český humanismus. V osvětném a uměleckém úsilí Karlově, v humanistické poesii latinské a v klasické češtině XVI. století spatřují vrcholné zjevy našich dějin, jež zaručují českému národu nejen čest a slávu starobylého kulturního národa, nýbrž mu také dávají právo, ba ukládají mu mravní povinnost, aby se pokusil o obnovu nebo posílení své kulturní a jazykové samobytnosti. Latinská kulturní tradice váže naše humanisty s katolicismem a bytostně jim odcizuje husitství i českobratrství, ale zase je to klasická humanita, jejíž estetický a liberalistický prvek jim umožňuje, aby se přihlásili k národním a literárním hodnotám české reformace a tak připravili půdu pro laicisaci české myšlenky obrodní.

Stále naléhavěji se však hlásí důležitá otázka, kterou jsme dosud úmyslně odkládali, jaký vztah má k obrozenskému humanismu a klasicismu náš největší osvícenský učenec Josef Dobrovský. Přiznáme se bez váhání, že bychom musili prohlásiti své pojetí obrozenského problému předem za pochybené, kdyby se nám nepodařilo uspokojivě zařaditi do této souvislosti osobnost, jejíž vůdcovské postavení v prvním období našeho obrození je zcela nepochybné. Chce-li někdo zapomenouti na Dobrovského, aby nebyla rušena buditelská linie Balbín—Voigt — český romantismus, pokládáme to za počínání stejně beznadějné, jako když měl býti kdysi vyloučen Jungmann z počtu našich národních vůdců pro svůj liberalismus.

V.

Dobrovského cesta ke klasikům. — Jesuitská humaniora. — Nový duch na fakultě filosofické a Seibtův ciceronianismus. — Rok noviciátu a studia theologická. — Dobrovský a klasická filologie. — Jeho humanistický vztah k památkám literárním.

Bylo by těmto našim úvahám jistě na prospěch, kdybychom mohli sledovati mladého Dobrovského na několikaleté cestě latinských studií, jež učinily z chudého synka strážmistrova, ne-li ještě příslušníka, tedy aspoň adepta vzdělanecké aristokracie. Bohužel, nedostatek pramenů nám to nedovoluje. Můžeme jen bezpečně usuzovati, že výjimečně nadaný chlapec přijímal vděčně a dychtivě všechno, co mu dovedlo dáti augustiniánské gymnasium v Německém Brodě a jesuitské gymnasium v Klatovech. Není bez významu, že Dobrovský chodil do škol až po tereziánské reformě studií humanistických a filosofických, jež vstoupila v život právě v roce jeho narození. Viděli jsme, že rok 1753 je našim novým humanistům důležitým mezníkem, abychom užili obratů Cornovových, na cestě od barbarské nadvlády „virorum obscurorum" k chrámu klasického vkusu.[1]) Jestliže tedy Dobrovský projevoval vynikající úspěch v gymnasijních studiích, znamená to jinými slovy, že již v školských letech na něho působil duch nového klasicismu.

Z Cornovova líčení doby tereziánské ovšem plyne, že záleželo — jako ostatně vždy, ale zvláště v této přechodné době — více na učitelích než na osnovách. Dobrovský měl, jak se zdá, již na gymnasiu štěstí na dobré učitele, aspoň pokud se týče klasických jazyků. Nikde jinde se již nemohl naučiti své plynné a správné latině, jež se nám snad zdá příliš střízlivá v pracích odborných, ale jejíž plnost a eleganci dovedeme oceniti, čtouce přátelsky důvěrné pasáže v korespondenci s Durychem. Přičítá-li se Seibtovi zásluha, že se

[1]) Viz str. 30.

Dobrovský jeho vlivem odvrátil od slohového baroka ve vědeckém výkladu a od přepiaté patetičnosti výrazové,[2]) patří aspoň část této zásluhy pravděpodobně některému jesuitovi klatovského gymnasia, jenž dovedl vésti své žáky v duchu nového klasicismu k výmluvnosti prosté a elegantní.

Z jesuitského gymnasia si přinesl Dobrovský také základy latinského umění disputačního, v němž pak vynikl na filosofii,[3]) a dovednost — v té době ještě obecně vyžadovanou — skládati latinské verše. Jediná báseň Dobrovského, o níž Brandl ví, byla napsána latinsky, a to při příležitosti významné pro další jeho život, když totiž byl nucen opustiti po zrušení řádu jesuitského r. 1773 s ostatními novici brněnskou kolej. Užil v ní, ne nevhodně, horatiovského motivu o lodi vyhnané z přístavu na širé moře[4]) a dovedl patrně najíti procítěný výraz pro zvláštní situaci, v níž se se svými mladými přáteli tak neočekávaně octl, jestliže jeden z nich, Aug. Helfert ještě po dvanácti letech vzpomíná na onu chvíli, kdy Dobrovský své verše předčítal druhům na rozloučenou.

Připomněli jsme již v jedné z těchto kapitol, že návrat ke klasické latině znamená také návrat k duchu klasiků. Nedovedeme povědět, v jaké míře se seznámil s klasiky Dobrovský již na gymnasiu. Víme však, že to byli hlavně klasikové latinští a mezi nimi na prvním místě Cicero, jehož listy, řeči, spisy filosofické a rétorické se čtly postupně ve všech třídách gymnasia, jakmile žáci poznali základy gramatiky.

Větší význam má, že si Dobrovský odnesl z gymnasia úctu a lásku ke klasikům a že si nepochybně vlastní četbou oživoval a rozšiřoval znalost zejména latinské literatury, a to i v době, kdy již opustil gymnasijní lavice.[5]) Střízlivý Dobrov-

[2]) Arne Novák, Josef Dobrovský, str. 8.

[3]) V. Brandl, Život Josefa Dobrovského, str. 4 n.

[4]) Horatius, Carmina I 14: O navis referent in mare te novi fluctus etc. Srov. Brandl, str. 5.

[5]) O rozsahu gymnasijní četby Dobrovského si můžeme učiniti částečně představu ze studijního plánu, pořízeného r. 1753 podle instrukcí Marie Terezie: Lektionsplan der Jesuiten-Gymnasien in der böhmischen Provinz, jenž je otištěn v Monumenta Germ. Paed. XVI, str. 46 n. Z latinských autorů jsou tu zastoupeni Cicero, Vergilius, Horatius (jen Carminum l. I.), Ovidius, Sallustius, Martialis, Seneca (Medea), L. Florus. Z řeckých jen Demosthenes. Z autorů Dobrovským citovaných není tu uveden na př. Tacitus, Terentius, Pliniové, Homer a m. j. Tento plán se ovšem měnil rok od roku a mimo to měli profesoři možnost přečísti s žáky kursoricky víc, než předpisovala osnova, zvláště o letních prázdninách, dies caniculares. Že však Dobrovský značně rozšířil svou znalost klasiků soukromou četbou, je nepochybné.

ský neměl ve zvyku tak plýtvati citáty a sentencemi jako na příklad jeho přítel Durych, ale přesto i z jeho dopisů a učených prací bychom mohli sestaviti dosti slušnou sbírku ohlasů klasické četby, i kdybychom při tom nepřihlíželi k místům, kde se dovolává starověkých autorit z důvodů odborně vědeckých. Nebylo by také nesnadno uvésti jen z korespondence Durychovy dosti příkladů, kdy tento nadšený humanista předpokládá u Dobrovského dokonalou znalost latinských klasiků jako věc samozřejmou a kdy skutečně Dobrovský rozumí jeho učeným narážkám. Nemá však smyslu, abychom tu zaznamenávali doklady o Dobrovského zběhlosti v klasicích, zvláště když bychom nemohli při dnešním stavu jeho literární pozůstalosti zdaleka zaručiti aspoň jakousi úplnost takové sbírky. Důležitější z nich uvedeme, až toho bude věc vyžadovati. Zatím snad stačí, zjistíme-li všeobecně, že vedle hlavního autora školské výchovy Cicerona byl nejmilejším básnickým průvodcem volných chvil Dobrovského a jeho učitelem v esthetice a ethice Horatius. Dva čelní představitelé klasické humanity mají pro pochopení duševního života Dobrovského takový význam, že jim budeme musit věnovati zvláštní pozornost.

S Horatiem se sdíleli o přízeň Dobrovského především Vergilius a Ovidius.[6]) Svou zálibu v latinské poesii výmluvně dotvrzuje Dobrovský sám v listě Kopitarovi dne 7. srpna 1810:[7]) „Hier zu Türmitz, nahe bei Teplitz, sitze ich nun und lese Evangelien, Psalmen, Catechismen etc., Göthe und Virgil und Horaz bey Seite gelegt habend (poodloživ kürzer und schöner."[8]) Je to věta, kterou by byl mohl na-

[6]) Citátem z Ovidia, Epistulae ex Ponto I 5, 15, je též dvojverší, které vepsal Dobrovský r. 1823 do exempláře „Institucí", věnovaného Palackému:

Cum relego scripsisse pudet, quia plurima cerno
me quoque, qui feci. iudice digna lini.

Uvádíme tento známý projev autorské skromnosti ne tak, abychom poznamenali, odkud je vzat, jako spíše proto, abychom upozornili na chybu, která se po Brandlovi stále opakuje. Brandl totiž hledal (str. 187, pozn. 2) prazvláštním omylem v infinitivu *lini* (linere = škrtnouti, me quoque iudice = i podle mého vlastního soudu) mythického pěvce Lina! Třeba arci tisknouti toto sloveso s malou počáteční písmenou.

[7]) Jagić, Briefwechsel, str. 149.

[8]) Snad to není jen náhoda, že živý ohlas četby Vergilia nalézáme v témž dopise (Jagić, str. 157) v známé pesimistické pasáži: „Niemand verkennt Ihre Absichten weniger als ich. Und doch muss ich Ihnen rathen, die Deutschen nicht zu reizen, wiewohl sie selbst volle Hände zu thun haben, ihr Palladium zu retten. Una salus victis — und der praesentior Deus kümmert sich wenig um uns." Žalostný pád Troje vylíčený v druhém zpěvu Aeneidy nepřipomínal jen Dobrovskému osud Slo-

psati Dobrovský asi častěji. Neúmorné studium odvádělo vášnivého badatele jistě po celý život od krásné literatury, jestliže i ve venkovském sídle šlechtickém dal přednost, byť s povzdechem, slovanským textům biblickým. Pokud si však vůbec našel volnou chvíli pro poesii, tušíme z hořejšího citátu, že se i v stáří rád vracel k autorům, s nimiž ho seznámila již škola, ale jež nepřestal proto milovati. Obdiv ke Goethovi nijak nepřekážel této klasické lásce, naopak byl s ní ve vnitřní spojitosti.[9]) A tak genius klasické poesie doprovázel Dobrovského od gymnasijních let až do konce života, ba za jeho hranice. Skládaje nápis na náhrobek Dobrovského, inspiroval se prof. Meinert, docela v duchu svého mrtvého přítele, epitafy starořímskými a zvláště náhrobním nápisem Vergiliovým.[10])

Je však třeba, abychom se vrátili daleko zpět. Jesuitská humaniora nebyla jediným pramenem klasického vzdělání Dobrovského. Tříleté studium filosofické, jež musil Dobrovský absolvovati podle tereziánské reformy z r. 1752 před theologií,[11]) bylo vlastně pokračováním a doplněním studií gymnasijních a to nejenom ve směru filosofickém a mathematicko-přírodovědeckém jako do té doby, nýbrž i ve směru filologicko-historickém a literárně esthetickém. V onom byl nejvýznamnějším učitelem Dobrovského, jak známo, Josef Stepling, v tomto Karel Jindřich

vanů. Kolikrát asi znělo z úst klasicky vzdělaných českých vlastenců v době úpadku Vergiliovo: Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens gloria Teucrorum, citované na př. prof. Ehemantem v Dobrovského „Böhmische Litteratur", str. 225. Právě tak bylo však zachránění trojského palladia a Aeneův příchod do nové, mocnější vlasti symbolem lepší budoucnosti Slovanů. Snad se najde časem více dokladů pro naše mínění, že ani u nás nebyla neznáma ona vergiliovsko-messiánská symbolika, kterou u Poláků zajímavě osvětlil Ignác Chrzanowski ve spise: „Czem był Wirgiljusz dla Polaków po utracie niepodległości". Krakov, 3. v. r. 1930. — „Praesentior deus" (mocnější bůh) je ohlas Ovidiových Metamorfos III, 658.

[9]) Budiž nám tu dovoleno mimochodem poznamenati, že i adresát tohoto dopisu, přítel a žák Dobrovského B. Kopitar, byl horlivým ctitelem jak starověkých klasiků, tak Goetha. O jeho lásce k starým literaturám viz zvláště jeho autobiografii (Jagić, Novyja pisma, str. 310). O Goethovi Jagić, Briefwechsel, str. 86 a 166. Pro klasicismus tohoto romantika je příznačné, že si s sebou vzal r. 1809 při náhlém přesídlení z Lublaně do Vídně jen Horatia a slovinskou bibli (Jagić, Briefwechsel, str. 36, 6. února 1809). Bez těchto knih nechtěl být patrně ani po tu dobu, než za ním přišla jeho knihovna.

[10]) Otištěn u Brandla, str. 265, a u Weingarta, Slovanská vzájemnost, str. 152.

[11]) F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II³, str. 110.

Seibt, oba ve svých oborech uznávaní koryfeové nového osvícenského ducha a oba velcí příznivci Dobrovského. Stepling proslul především jako mathematik, astronom a ctitel novější filosofie, s jménem Seibtovým je pak nerozlučně spojeno poněmčení pražské university a pronikání moderních evropských proudů myšlenkových a uměleckých do konservativního pražského prostředí. Mohla by tedy snadno vzniknouti domněnka, že tito mužové u Dobrovského zatlačovali vlivy školského klasicismu. Že by to byl omyl, o tom se brzy přesvědčíme, všimneme-li si, jak soudili o Steplingovi a Seibtovi naši noví humanisté. Steplingem začíná Procházka v „Commentariu" (str. 402) kapitolu o novém rozkvětu vzdělanosti v Čechách a Cornova s Vydrou mu přímo přičítají zásluhu, že jeho vlivem bylo školství reformováno v duchu nového, osvícenského klasicismu. Zejména Vydrovo svědectví nás nenechává na pochybách, že byl Stepling neméně horlivým vyznavačem klasicismu než Vydra sám.[12]) Větší a trvalejší vliv měl však na Dobrovského Seibt, jenž si cenil svého nejnadanějšího posluchače tak, že ho nejen doporučil se Steplingem za vychovatele k Nostitzům, ale ještě r. 1782-3 mu hleděl dopomoci k profesuře biblického studia starozákonního na theologické fakultě. Nuže právě o Seibtovi píše Procházka na posledních stránkách svého „Commentariu" (str. 415) tak vřele, že by nás to nutně překvapovalo u konservativního ctitele latinského humanismu a latinské řeči vědecké, kdybychom již z Procházkových slov nevytušili, že tyto dva muže spojovalo něco hlubšího, co nemohlo být dotčeno odlišným názorem na význam latiny nebo němčiny v současném životě.

Procházka ctil v Seibtovi „insignem magistrum litterarum elegantiorum et philosophiae illius, quae virtutis continet et officii et bene vivendi disciplinam". Krásné nebo galantní nauky, jejichž byl Seibt v Praze prvním, ale proti jejich francouzské vlasti značně opožděným představitelem, jsou vskutku jen obměnou humanistické elokvence, zmodernisovanou podle potřeb dvořanského ideálu národů románských. Základem zůstává rétorika a poetika, znalost literatury, ovšem ne již jen starověké, nýbrž i moderní a k tomu přistupuje praktická filosofie, to jest hlavně ethika spojená s naukou o styku s lidmi — docela ve smyslu ciceronské humanity. „Galantismus" a „schöngeistství" budilo u staromilců i v jiných zemích odpor, jenž mimo to byl u nás tu a tam posilo-

[12]) Srov. str. 18 a 29.

ván lokálním patriotismem našich tradicionalistů a nechutí ke germanisaci. Je tím pozoruhodnější, že jeden z hlavních mluvčí „české reakce protiosvícenské", chceme-li užíti obratu Strakošova — neboť k nikomu nemá Procházka tak blízko jako k Voigtovi — neváhal přiznati, že působením osvícence Seibta „ sensus ille pulchri rediit in locum publici saporis (sprostého vkusu) longo situ atque incultu multum inter mortales firmati".

Tuto sympatii pochopíme, vidíme-li, jak Seibt znovu a znovu hledá oporu pro své cíle výchovné a literární u starověkých autorů, dávaje v tom na sebe arci více působiti francouzským novohumanistou Rollinem a ctiteli francouzského klasicismu Gottschedem a Gellertem[13]) nebo i žákem Voltairovým Wielandem, s nímž srovnává jeho sloh Procházka, než Lessingem, Winckelmannem nebo Herderem. S našimi novými humanisty typu Voigtova a Procházkova se shoduje Seibt v tom, že i v jeho klasicismu má patrnou převahu prvek latinský nad řeckým. Nenadarmo se představil Seibt svým pražským posluchačům a čtenářům s jménem Ciceronovým na rtech. Na titulním listě jeho vstupní přednášky z r. 1764 čteme známý úryvek z řeči za básníka Archiu: „Haec studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur."[14]) A k přednášce samé si zvolil za motto sice méně proslulý, ale neméně významný citát z téže řeči: „Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur" — citát, jenž nám vhodně ilustruje naši hořejší poznámku o ciceronské humanitě jako vlastním obsahu a cíli „krásných věd". Seibtova na odiv stavěná Klugheit není v podstatě nic jiného, jak se pokusíme ještě ukázati, než římská prudentia a jeho společenská ethika se opírá o Cicerona, Horatia a Seneku. V před-

[13]) K těmto závislostem ukazuje Karel Wotke: „Karl H. Seibt, der erste Universitätsprofessor der deutschen Sprache, ein Schüler Gellerts und Gottscheds." Beitraege zur Oesterreich. Erziehungs- und Schulgeschichte, H. IX, 1907, str. 1—174. Sr. také článek R. Wolfa, Karel Jindřich Seibt (1735—1806), Pokroková revue, VI, 1909, str. 676. — K novohumanismu Rollinovu (1661—1741) viz Ot. Kádnera Dějiny pedagogiky II, str. 272 a F. Paulsena II[3], str. 7.

[14]) „Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes." Přetištěno u Wotka v citov. pojednání str. 5 n.

náškách o poetice, rétorice a dějepisectví věnoval Seibt význačné místo řeckým a římským klasikům, při čemž nechyběl ani výklad o rukopisech a vydáních autorů, o antických mincích, nápisech, gemmách atd.[15]) Po prvé od dob humanismu slyšeli zase posluchači filosofické fakulty o otázkách, které byly v době úpadku klasických studií omezeny na humanitní třídy gymnasia.[16]) Že Seibt sám znal klasiky, zvláště latinské, dokonale, o tom svědčí, že je ve svých pracích často cituje, mnohem častěji než spisovatele moderní. Jako učitel slohu se opíral, jak se sám přiznává, o „Instituce" Quintilianovy a o Horatiovo „Umění básnické". To jsou vedle řeckého klasicisty Dionysia Halikarnaského jediní dva autoři, kterých se Seibt opětovně dovolává v theoretické předmluvě k prosaickým i veršovaným pokusům svých žáků.[17])

Zkrátka lze s jistotou říci, že humanismus a klasicismus Dobrovského, k němuž základ položilo gymnasium, byl působením Seibtovým posílen a prohlouben, třebas se při tom Dobrovský dal získati příkladem učitelovým pro německý jazyk spisovný a třebas v Seibtových přednáškách slýchal o spisovatelích a myslitelích francouzských, italských, anglických a německých.[18])

Po prvním roce theologie vstoupil Dobrovský do řádu jesuitského jednak, poněvadž doufal, že se tak dostane jako misionář do Indie,[19]) kam ho asi lákala jeho záliba v studiích orientalistických, a nepochybně také proto, že mu členství v tomto řádě slibovalo největší možnost vědecké práce. Ovšem nejprve ho čekala těžká zkouška, dvouletý n o v i c i á t. Co to znamenalo pro mladého člověka zaníceného láskou ke knihám, dovede plně pochopiti jen ten, kdo si přečte Cornovův obšírný a poučný výklad o této instituci. Dokumentárně praví Cornova na jednom místě:[20]) „Das Studieren an sich war so wenig Bestimmung des Jesuiten im Noviziate, dass man ihm sogar jedes Buch, das nicht geistlichen Inhalts war, entzogen hat." Všechen čas noviců byl věnován náboženským cvičením, modlitbám, postům a četbě asketických spisů, aby se bezpečně zjistilo, kdo se hodí pro stav řeholní. Není divu, že absolvovaný filosof Dobrovský, starší o několik let než většina jeho druhů, těžce nesl úplné odloučení od svého milovaného studia a že se jeho chování při náboženských cvičeních zdálo jeho představeným, jak Palacký v jeho životopise zaznamenal, poněkud ironické. Avšak bylo by velmi ukvapené, vyvozovati odtud, jak se často činí, že se Dobrovský nehodil do řádu jesuitského nebo že jeho vztah k obřadům církevním a k společnosti, do níž dobrovolně vstoupil, byl negativní. Stačí proti tomu uvésti, že snad ještě tíže nesl brněnský noviciát Stanislav Vydra a přece zůstal i po zrušení řádu, jak praví Rybička,[21]) jesuitou z celé duše a mysli své. Totéž platí o Cornovovi, jenž sice přísně kritisoval noviciát, ale uznával i některé jeho světlé stránky. Byl to zejména přátelský styk vybraných studentů z celé České provincie, při čemž přirozená ctižádost vedla k tomu, že jednotlivci rádi uplatňovali v soukromých rozhovorech dobrou pověst svého gymnasia a své klasické vzdělání (smělo se mluviti jen latinsky). Citovaná Helfertova zmínka o Dobrovského básni na rozloučenou je jakoby ilustrací živého líčení Cornovova a je zároveň známkou, že Dobrovský a jeho přátelé opouštěli řád jenom neradi. Dobrovský sám byl po celý život dalek toho, aby se hlásil k nekritickým odpůrcům a pomlouvačům Společnosti Ježíšovy. Koniášovské jesuitství dovedl ovšem odsouditi velmi ostře, ale bylo mu příliš dobře známo, že jesuité neměli ve svých řadách jen Koniáše, nýbrž i Balbíny a množství skvělých učenců. Dobrovského stanovisko se v této věci nelišilo podstatně od humanistického stanoviska Voigtova, Procházkova nebo Cornovova. V posledních letech života se stupňovaly jeho sympatie, patrné i z několika poznámek v korespondenci s osvíceným polským protestantem Bandtkem,[22]) tak, že nakonec vešel ve spojení s kruhy usilujícími o obnovení řádu.[23]) Ostatně není pochyby, že ani obrana jesuitského školství u osvícence Cornovy neměla daleko k těmto snahám. Dobrov-

[15]) „Grundriss zu meinen akademischen Vorlesungen", tamtéž, str. 36 n.

[16]) W. W. Tomek, Geschichte der Prager Universität, Praha 1849, str. 292.

[17]) Akademische Blumenlese, Praha 1784; předmluvy str. X. a j. Předtím Seibt vydal dva podobné svazky r. 1769 a 1773. — Vzpomeňme si mimochodem, že Quintilian byl též oblíbeným autorem Durychovým.

[18]) Souhlasíme vůbec s výsledky studií Jaroslava Prokše, že se význam Seibtův nedoceňuje. Srov. Prokšovy články: „Osudy prvního vydání Balbínovy Obrany jazyka českého", ČMM, 1925, str. 245, a „Aféra Seibtova roku 1779" ve sborníku žáků V. Novotného „Českou minulostí", Praha 1929, str. 317 n.

[19]) List Kopitarovi 9. XII. 1810; Jagić, 178, a Bandtkemu 13. III. 1813; Francev, 87.

[20]) Die Jesuiten etc., str. 28.

[21]) Přední křisitelé národa českého I, str. 42, 53.

[22]) Dne 23. března 1826, Francev 176; 24. listopadu 1826, Francev 191.

[23]) Viz čl. Josefa Volfa: „Byl Jos. Dobrovský svobodným zednářem?" (Sborník statí „Josef Dobrovský", Praha 1929), str. 376.

ský měl ovšem na mysli jakési „reformované jesuitství“ a v tomto smyslu se nazýval v nejasných chvílích „magister noviciorum resuscitandae Societatis Jesu“.[24]) V posledním záchvatu duševní poruchy, necelý měsíc před smrtí, si vymohl dokonce audienci u císaře, aby se u něho přimluvil za uskutečnění této své myšlenky, jejíž chorobné zabarvení bylo přátelům dávno dobře známo,[25]) ale jež přece svědčí o tom, že jesuitský řád nepřestal Dobrovského něčím k sobě poutati.

Když se vrátil Dobrovský po jesuitské episodě na fakultu theologickou, našel i tu touž shodou okolností jako před tím na fakultě filosofické změněné poměry, mnohem příznivější studiu vědeckému. O souvislosti filologie s theologickou hermeneutikou jsme se již dříve zmínili. Kdežto však Durych, o němž nahoře byla řeč, byl podnícen k filologické práci za pobytu v cizině, Dobrovský měl možnost oddati se doma, na pražské theologii, vědeckým studiím, jež si sem právě vymohly přístup přičiněním osvícených duchovních a přes odpor konservativních ctitelů nedotknutelné, nad filologickou kritiku povznesené autority a církví stanoveného výkladu Písma. Jako kritická hermeneutika Starého Zákona vedla ke vzniku filologie orientální, tak rozumová interpretace a textová kritika Nového Zákona oživily pokleslé studium filologie řecké nebo v širším slova smyslu filologie klasické. Jeden z předních tvůrců německého novohumanismu Johann August Ernesti (1707—1781) byl na lipské universitě nejen profesorem starých literatur a elokvence, nýbrž i theologie. Ovšem hlavně klasický filolog a kritik, a teprve pak theolog mluví z jeho proslulého návodu pro vykladače Nového Zákona, „Institutio interpretis Novi Testamenti“ (r. 1761), díla to, jež prozrazuje střízlivou, rozumovou a vědecky praktickou povahu stoupence Wolffova racionalismu.[26]) Asi právě těmito vlastnostmi získalo si Ernestiho dílo přízeň Dobrovského, jenž se s ním seznámil nepochybně již na theologii. Jak si vážil Ernestiho vědecké methodiky, je aspoň patrno ze dvou zmínek v jeho korespondenci s Durychem,[27]) kde s lítostí konstatuje, že biblická hermeneutika slovanská se nemůže vykázati ničím podobným.

[24]) Viz „Čas“ r. 1897, str. 99. (Ze zápisků dra Hostaše.)

[25]) Viz zápis z deníku hraběte Eugena Černína z Chudenic k 10. prosinci 1828. Publik. Ondřej Franta v „Bratislavě“ 1929, str. 890.

[26]) Conrad Bursian, Geschichte der classischen Philologie I, 1883, str. 401.

[27]) 15. července 1794; Patera 315; 10. srpna 1794, str. 319.

Dobrovského vztah k novohumanistické filologii německé je docela ve shodě s faktem, že první práce Dobrovského, v níž se projevila jeho kritická genialita a jeho vědecké obrazoborství, je vlastně práce z oboru klasické filologie. Sem by aspoň dnes bylo zařaděno jeho pojednání „Fragmentum Evangelii S. Marci“ týmž právem, jako náleží Ernestiho „Institutio“ do dějin klasické filologie. Ernesti a Michaëlis, jenž vedle orientálních jazyků pěstoval i klasickou filologii, byli kmotry skvělého debutu pětadvacetiletého klerika, ale chceme-li najíti rovnocennou analogii pro mravní pathos tohoto filologického boje za vědeckou pravdu, musili bychom jíti o několik desítiletí zpět k velkému Bentleyovi, jehož jméno bylo bývalému posluchači Seibtovu jistě tak dobře známo jako každému současnému učenci. Jestliže jsme již reklamovali pro geniálního anglického filologa čestnou zmínku v dějinách našeho obrození, opakujeme tento požadavek zvlášť při Dobrovském. K třem velkým osobnostem osvícenské Evropy, s jejichž myslitelskými a literárními methodami uvádí Arne Novák v souvislost životní dílo našeho patriarchy,[28]) k Descartesovi, Bayleovi a Lessingovi, chtěli bychom přiřaditi Richarda Bentleye jako čtvrtého, ale nikoli posledního. Naopak k nikomu z oněch tří neměl filolog Dobrovský blíže než k tomuto Descartesovu žáku ve filologii a původci racionalistické a skeptické normy kritické: „nobis et ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt“.

Třebas se Dobrovský záhy obrátil od biblické hermeneutiky k slavistice a bohemistice, přece mají i čeští klasičtí filologové právo hlásit se k němu jako k prvnímu významnému pěstiteli svého oboru od dob humanismu. Dobrovský nikdy neztratil styk s klasickou filologií a zájem o její problémy. Doklady pro to nám poskytnou všechna období jeho života. Vědeckého studia řečtiny (a jazyků orientálních) na fakultě theologické se zastal v předmluvě k „Böhmische und Mährische Litteratur auf d. J. 1780“, str. 6, tak důrazně a s takovou dávkou ironie namířené proti staromilci profesoru Voldřichovi, že mu to vyneslo vyšetřování u konsistoře a pronásledování censury.[29]) V témž ročníku svého časopisu otiskl na str. 42 ze soukromého vydání Bentleyova Horatia, které dal pořídit pro sebe a své přátele kníže K. E. Fürstenberk, dodatek, obsahující dvě ódy Horatiovy, objevené prý nedávno předtím v Heidelberské knihovně (t. j. v tak řečené

[28]) Josef Dobrovský, str. 22.

[29]) Hanuš, čas. Bratislava 1929, str. 490 n.

„Bibliotheca Palatina", jež je částí knihovny Vatikánské.[30]) Dobrovský neměl ovšem tušení, že tu jde o literární podvrh, ale to nic nemění na faktu, že projevil takový zájem o domnělé obohacení latinského písemnictví a že jeho časopis přinesl zprávu o něm současně s předními evropskými revuemi, ne-li dříve.[31]) V „Litterarisches Magazin" se Dobrovský přiznává, že při návštěvě císařské knihovny vídeňské r. 1784 zapomněl pro důležitější památky starověké na literaturu českou.[32]) Objeviv v mikulovské knihovně řecké rukopisy dotud nepovšimnuté (ovšem jen rukopisy církevních otců a bible), píše o tom Durychovi[33]) s nadšením a rozhořčením, jehož byl schopen jen odchovanec novohumanistické filologie: „Codices graeci, bone Deus, quanta raritas apud nos, et quam pauci, qui cimelia haec aestimare sciant. Tanto tempore ibi sepulta jacent pulcherrima monumenta, quae si vini sapore delectarent palatum, iam produxisset Voigtius, qui tam longe Nicolsburgi moratus est. Patres Piarum Scholarum, bone Deus, et codices in pulveribus putrescentes; quam grande peccatum!"

V korespondenci s Durychem se uplatňuje Dobrovského vzdělání v klasické filologii častěji, neboť Durych sám obracel při studiu jazykových problémů slovanských stále zřetel k latině a řečtině. Mladší, ale učenější Dobrovský ujímá se i tu od samého počátku funkce vůdcovské. Již v prvním zachovaném listě ze dne 18. června 1778[34]) objasňuje Durychovi na latině Plautově a Ciceronově rozdíl mezi dialekty slovanštiny a mezi vývojovými fásemi téhož jazyka (češtiny). Delší diskussi vedli oba přátelé roku 1791 z podnětu Durychova o poměru slovanštiny k řečtině a latině.[35]) Do-

[30]) Tamtéž, str. 384, a Národní museum I, str. 129. Kníže Fürstenberk dal původně přetisknouti proslulé vydání Bentleyovo (viz str. 17) a když se dověděl o „objevu" nových dvou ód, dal je vytisknouti tak, aby je bylo možno vložiti do onoho staršího dvoudílného tisku. Nově upravený titul pak zněl podle Hanuše: Horatii Flacci Opera quae vulgo extant omnia, prius ad exemplar Bentleji excusa, nunc insertis duabus odis novissime repertis aucta.

[31]) Srov. Teuffel-Kroll-Skutsch, Geschichte der röm. Literatur II[7], 1920, str. 72, pozn. 2, kde se uvádí nejstarší otisk těchto ód v Gentleman's magazine až z r. 1788.

[32]) Hanuš, čas. Bratislava 1929, str. 382, pozn. 6. — Ve zprávě o cestě do Švédska a do Ruska zmiňuje se D. o krásném rukopise Vergilia v Kodaňské universitní knihovně. (Literarische Nachrichten, str. 27.)

[33]) Dne 1. května 1788, Patera 79.

[34]) Patera 9.

[35]) Patera, str. 186, 190, 191, 192, 194, 197.

brovský tu odmítá starou (již antickou) domněnku, které se Durych přidržoval, že latina vznikla z aiolského dialektu řečtiny, a odporuje známé nám již theorii o zvláštním příbuzenství slovanštiny a řečtiny. Sám hájí naopak s náležitým omezením názoru, že se slovanština shoduje spíše s latinou.

Po Durychovi oživil styk Dobrovského s novohumanistickou filologií německou zvláště Kopitar, vzdělaný v této vědě do té míry, že se chtěl původně státi profesorem jazyka řeckého. Tento jeho úmysl se sice nesplnil, ale Kopitar se i tak stýkal osobně i písemně s Fr. Aug. Wolfem, s W. Humboldtem, B. G. Niebuhrem, s oběma vratislavskými Schneidery a jména těchto představitelů současné klasické filologie a novohumanistického ideálu výchovného vyskytují se často i v jeho listech Dobrovskému. Kopitar hleděl vzbuditi u německých obdivovatelů řecké vzdělanosti zájem o Slovanstvo. Zejména velkého hlasatele antické humanity a tvůrce klasického gymnasia W. Humboldta začal vyučovati za jeho vídeňského pobytu (r. 1812) slovanštině a s radostí sděloval Dobrovskému příznivý úsudek Humboldtův o jeho české mluvnici.[36]) Humboldt ovšem zanedlouho opustil slovanskou filologii, aby mohl rychleji dokončiti překlad Aischylova Agamemnona, ale nezapomněl ani po odchodu z Vídně na Kopitara a na Dobrovského, jemuž věnoval ještě r. 1817 nějakou svou menší práci.[37]) B. G. Niebuhrovi, také dočasnému pěstiteli slovanských studií, poslal Kopitar r. 1823 do Říma Dobrovského „Instituce" a získal tak pro svého mistra uznání, jež ho jistě zvláště těšilo.[38]) Roku 1824 obrátil se skrze Kopitara[39]) k Dobrovskému s dotazem stran polských překladů Plauta a Terentia polský profesor Sobolewski, žák a nástupce Grodkův. Tak se dostal Dobrovský do styku, byť vzdáleného, s vilenským prostředím novohumanistickým, z něhož vyšli vlastenečtí filomaté a Mickiewicz. Jiný zajímavý doklad o Dobrovského vztazích ke klasické filologii najdeme v korespondenci s Bandtkem. V listě ze dne 15. června 1818[40]) táže se Dobrovský svého polského přítele, co ví o

[36]) Dne 5. prosince 1812, Jagić, Briefwechsel, str. 303.

[37]) Kopitar Dobrovskému, dne 23. března 1817; Jagić 424.

[38]) Brandl, str. 187 a 197.

[39]) Kopitar Dobrovskému, 22. prosince 1824, Jagić 510.

[40]) Francev 126. — Jako jsme v jedné z předešlých poznámek upozornili několika slovy na klasicismus Kopitarův, tak nám budiž zde aspoň mimochodem dovoleno charakterisovati osvícenský humanismus jiného významného korespondenta Dobrovského Sam. Bandtkeho. Stačí k tomu, tušíme, tento citát z Bandtkova listu Dobrovskému ze dne 17. května 1814,

vratislavském profesoru Lindauovi. Minulou zimu srovnával totiž pro něho jeden dialog Platonův (z Lobkovického rukopisu?), poslal mu varianty v několika dopisech, aniž dobře věděl, kdo žadatel je. Svědčí to nejen o bezpříkladné ochotě Dobrovského, ale i o tom, že se těšil v cizině dobré pověsti také jako klasický filolog a že byl schopen provésti úkol, k němuž bylo třeba nemalých odborných vědomostí.

Těchto několik dat arci nevyčerpává thematu Dobrovský a klasická filologie. K tomu by bylo třeba zjistiti z přečetných citací Dobrovského jeho názory o jazykových problémech řeckých a latinských a uvésti je v souvislost s jeho studiemi slavistickými nebo srovnati jeho pojetí slavistiky se starším a současným pojímáním klasické filologie. To však by vybočovalo z rámce těchto úvah,[41]) neboť my chceme jen obecně upozorniti na Dobrovského živý vztah k vědě, z níž vyrostla slovanská filologie a jež je odedávna přední nositelkou evropské myšlenky humanitní.

Přechod mladistvého klerika od biblické hermeneutiky, respektive orientální a klasické filologie k bohemistice a slavistice, přičítaný životopisci Dobrovského zpravidla vlivu Durychovu a Pelclovu, nebyl jistě ani náhlý ani násilný. Obě první pojednání Dobrovského, „Pragische Fragmente hebräischer Handschriften" a „Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci", vyrostly právě tak z jeho neúnavných studií v pražských knihovnách, jako jeho spolupráce s P. Candidem a málo šťastná polemika s Ungarem, počiny to, jimiž se přihlásil v pětadvaceti letech mezi obrozenské obnovitele humanistické tradice balbínovské. Brandl[42]) správně hledá základ budoucí vědecké velikosti Dobrovského v oněch několika letech jeho universitních studií, jež ztrávil mezi knihami a rukopisy, osvojuje si při své železné píli a podivuhodné paměti bibliografické znalosti, jež ho postavily nejen vedle obecně uznávaných učenců, nýbrž záhy i nad ně. Bibliografie nebo bibliognosie (*βιβλιογνωσία*), jak zní soudobý termín, kte-

Francev, str. 67: „Homo sum, nil humani a me alienum puto, ergo sustineo et abstineo, perfero et obduro. Der Himmel verlässt einen niemahls ganz; als alter Knabe, qui multa tulit et alsit, verzweifele ich nicht, aber zum Hoffen geht es mir schwer an. Peter Bayle erlaubt es nicht und ich glaube ihm oft recht gern."

[41]) Staletou latinsko-humanistickou tradici ve slovanské filologii a souvislost Dobrovského s touto tradicí sleduje ostatně s porozuměním Miloš Weingart, Dobrovského Institutiones, Sborník filosof. fak. univ. Komenského č. 16 a 38, Bratislava r. 1923/1925.

[42]) Str. 7.

rý čteme ve Voigtově předmluvě k prvnímu ročníku časopisu „Acta Litteraria", je předchůdkyní literární historie, ale zároveň obsahuje tento pojem ještě velmi mnoho z učeneckého universalismu Balbínova a starších humanistů. Zájem našich Voigtů a Procházků stejně jako předtím zájem Balbínův vztahuje se k literatuře v nejširším, takřka doslovném významu. Věnují nemenší pozornost dílům přírodovědeckým a matematickým nebo školním osnovám a dějinám knihtisku, než vlastním památkám literárním a sledují daleko spíše vývoj české vzdělanosti než literární historii. Kniha je všem těmto mužům nejvýznamnějším symbolem lidské kultury a předmětem úcty tím větší, čím je starší a vzácnější.

Nuže, zkoumajíce vztah Dobrovského k jeho učeným předchůdcům a současníkům, mezi nimiž našel tolik přátel a ctitelů, shledáváme, že ho s nimi spojovala především tato humanistická l á s k a k e k n i z e a k písemným památkám minulosti vůbec. Měli jsme již příležitost citovati Dobrovského nadšená slova po objevu řeckých rukopisů v Mikulově a to není doklad ojedinělý. V téže korespondenci s Durychem píše Dobrovský 25. února r. 1787[43]) o tom, jak Ribay získal staroslovanský rukopis Epištol a Skutků apoštolských a dodává: „qua de re summopere gaudeo, cum et mihi aliquando felicitas illa obtingere possit". Objeviv staročeský žaltář v knihovně Klementinské, píše Durychovi 23. května 1791:[44]) „Non possum exprimere verbis gaudium meum, quod sensi, cum librum aperirem et ex literarum ductibus antiquitatem coniectarem, tandemque reperirem eum bohemice scriptum esse." Svůj vztah k literárním památkám označuje nejlépe sám Dobrovský jako poměr milenecký v listě Zlobickému 26. prosince 1790,[45]) v němž ho upomíná o navrácení rukopisu Hradeckého, onoho rukopisu, který Cerroni políbil, když ho dostal po prvé do ruky. „Ich hoffe" — píše tu Dobrovský, omlouvaje se — „Sie werden mich so verstehen, dass Sie es nicht übel nehmen, denn ein jeder f e u r i g e L i e b h a b e r muss eifern."

Tento vřelý vztah ke knize,[46]) z něhož musila dříve či později vyrůsti láska k národní minulosti i bez přímého vlivu

[43]) Patera 53.

[44]) Patera 197.

[45]) Patera 77.

[46]) Jak se Dobrovský zajímal o staré tisky klasiků, je také patrno ze dvou zmínek v listech Hankovi, dne 22. října a 5. prosince r. 1819. (Viz: J. Vrťátko, Vzájemné dopisy Václava Hanky a Josefa Dobrovského, Čas. Musea kr. Č. 44, 1870, str. 319 n.) Prosí tu Hanku, aby se optal židovky

těch, kteří před Dobrovským prošli cestou vedoucí od studia historických památek k patriotismu, liší se ovšem podstatně od diletantské bibliomanie. Cit je tu průvodcem rozumu, spatřujícího v řeči a písmu nejvznešenější atribut lidské důstojnosti a základ kultury. Úcta k slovu jakožto projevu myšlenky a víra v kulturu jsou dva souvztažné zjevy a zároveň dva nejvýznačnější projevy ciceronské humanity. A tak na konci kapitoly, v níž jsme se pokusili sledovati některé humanistické a klasicistické prvky v Dobrovského vzdělání, jak je s sebou postupně přinášelo jeho gymnasijní a universitní studium, objevuje se nám znovu jméno Ciceronovo a s ním i otázka, co znamená magnus parens evropského humanismu pro největší osobnost našeho osvícenství. A tato otázka se domáhá naléhavě naší pozornosti právě zde také proto, že jméno Ciceronovo čteme na titulním listě časopisu, v němž začal Dobrovský uskutečňovati veliké cíle osudem mu určené.

v Železné ulici, zda má ještě staré vydání Horatia a Terentia ozdobené dřevoryty, které tam jednou spatřil, ale jež se mu tenkrát zdálo příliš drahé. Nyní by rád za ně dal požadovaných 7 zlatých, aby se zavděčil svému dobrému příteli, hraběti Čejkovi (jak plyne z druhého dopisu).

VI.

Ciceronské pojetí humanity u Dobrovského a jeho slovanský program. — Oživení tradic národního humanismu. — Dobrovský a latina. — Klasicistické motivy v boji proti pohlovštině. — Horatiovský a ciceronský princip jazykového usu. — Latinský klasicismus a problém spisovné slovenštiny. — Dobrovského klasicistické soudy literární. — Homer měřený Horatiem.

K oblíbeným citátům Dobrovského náležela proslulá chvála umění a věd z Ciceronovy řeči „pro Archia poëta“.[1]) Snad se bude zdáti, že přeceňujeme důležitost výroku, tak otřelého staletým opakováním, v ústech učence prošlého latinskými školami. Vzpomeneme-li si však, že týmiž slovy Ciceronovými uvedl sebe a svůj obor Pražanům K. J. Seibt, budeme spíše nakloněni spatřovati v tomto ciceronském vyznání lásky ke kultuře určité heslo spojující humanismus antický a renaissanční s naším humanismem obrozenským a spojující také osvícence Dobrovského s ostatními obrozenskými ciceroniany.

Ukázali jsme v předešlých kapitolách, že humanita, kterou můžeme vyabstrahovati ze slov a názorů našich učenců století osmnáctého, je humanita klasická, jejíž základní these zní, že podmínkou pravé a plné lidskosti je vzdělání. Ačkoli se Dobrovský v lecčems rozchází s konservativními obnoviteli latinského humanismu, třeba zdůrazniti, že slov humanus, humanitas a pod. užívá v stejném smyslu jako oni — a jako Cicero. I Dobrovskému splývá v pojmu

[1]) Soudíme tak ze dvou míst v korespondenci s Durychem. Dne 17. VII. 1786 (Patera, 32) píše Dobrovský Durychovi: „Ruri nunc quidem dego, at bonae literae, ut scis, etiam rusticantur nobiscum“; a 7. IX. 1788 (Patera, 80): „Sed mittamus ista (t. j. nemoc Dobrovského); nostra, quae animum alant oblectentque tractemus.“ Každému je snad jasno, že takové narážky bez jména autorova najdeme jen při bedlivém čtení a že i pak nám snadno uniknou. Pozornější čtenář by zjistil patrně takových ohlasů víc.

humanity *φιλανθρωπία*, láska k lidem, zejména vlídnost a ochota k přátelům, slušnost k cizímu člověku, třeba i odpůrci, a *παιδεία*, ušlechtilá výchova rozumová, estetická a mravní. Jeho ideálem lidskosti je ona e l e g a n t i a m o r u m e t l i t e r a r u m, kterou přičítá na jednom místě královéhradeckému biskupu Hayovi.[2])

Uvedeme pro toto své tvrzení několik dokladů z veřejných i soukromých projevů Dobrovského. Sem patří na př. obvyklá pozdravná fráse v latinských dopisech Dobrovského: salutare humanissime,[3]) nebo epitheton humanissimus.[4]) V úvodě k rozpravě „Fragmentum Pragense etc." děkuje Dobrovský kanovníku Ignáci Krebsovi za vlídnou ochotu, s jakou mu vyšel vstříc při studiu tohoto proslulého zlomku, slovy: „qui se mihi adeo facilem in communicando hoc fragmento praebuit, ut nesciam h u m a n i t a t e m n e Viri summi colam, an amorem in literas admirer."[5]) Durychovi píše dne 15. ledna 1787[6]) o Zlobickém: „ego certe cum laude commemorabo eius sive diligentiam sive h u m a n i t a t e m." Když vylíčil pohostinství a ochotu k cizincům, s níž se setkal na cestě do Ruska u Finů, volá s obdivem: „M i r a h u m a n i t a s."[7]) V dopise Kopitarovi dne 2. ledna 1811[8]) ironisuje Dobrovský maďarofila Engela: „Nur bei den Madyaren ist Heil, Staatsklugheit, H u m a n i t ä t, bey den Slaven überall das Gegenteil." Dne 22. února 1812[9]) žádá Kopitara, aby ho omluvil u téhož Engela, že mu dosud neodpověděl: „Eius Madyarismus crasissimus mihi summopere displicet, sed h u m a n i t a t i s o f f i c i a numquam sunt negligenda." „Humanitatis officium" je ovšem i modliti se za nemocného přítele, jak plyne z posledního listu Dobrovského Durychovi:[10]) „Interim si quid votis precibusque efficere liceat, juva bimus te omnes ..., ne o f f i c i o h u m a n i t a t i s desimus, qui amici a te vocamur et sumus." V polemice s V. Svobodou v Hormaierově Archivu r. 1824[11]) píše Dobrovský ironicky:

[2]) List Durychovi ze dne 15. I. 1787; Patera, 51.
[3]) Na př. v listě Durychovi, 24. IX. 1787, Patera, 64 a j.
[4]) Tamtéž, 22. března 1791, str. 191, (honestissimis et humanissimis viris).
[5]) Srov. „Antwort auf die Revision der böhm. Literatur", str. 30.
[6]) Patera, 51.
[7]) Literarische Nachrichten über eine Reise nach Schweden etc., str. 92.
[8]) Jagić, Briefwechsel, 184.
[9]) Tamtéž, str. 249.
[10]) Dne 12. října 1800; Patera, 447.
[11]) Brandl, str. 208.

„Mein über die Unechtheit des köstlichen Fragmentes ausgesprochenes Urtheil nannte der überaus h u m a n e Herr Professor i n h u m a n." (Svoboda vytýkal Dobrovskému, že jeho článek o Libušině soudu nadepsaný „Literarischer Betrug" obsahuje „eine in so absprechendem, äusserst inhumanem Tone hingeworfene Behauptung ...")

Nepodařilo se nám naopak nalézti doklad, že by Dobrovský užíval slova „humanita" pro křesťanskou lásku k bližnímu,[12]) ačkoli ovšem nechceme nijak popírati, že v jeho představě o pravé lidskosti měla tato složka místo velmi významné. Nezdá se nám však správné, jestliže se v „radostném poselství", jímž Dobrovský zahajuje svůj Slavín „Slava v vyšnich Bogu i na zemli mir, v člověcěch blagovolenije", shledává ideový program humanity české a slovanské, jak to činí na př. Miloš Weingart.[13]) Těmi slovy je naznačeno, tuším, c i t o v é východisko, ale m y š l e n k o v ý obsah humanity Dobrovského byl širší a, řekli bychom stručně, aristokratičtější. Právě na jeho poměru k Slovanům, zejména k Rusům, lze to dobře ukázati. Víme, jak Dobrovskému imponovala velikost a síla Ruska, ale víme také, co mu vadilo

[12]) Výrazy „human" a „Humanität" o k ř e s ť a n s k é l á s c e a dobročinné péči Milosrdných bratří čteme ovšem v nepodepsaném referátu o knize dra Jana Th. Helda „Geschichte der Heilanstalt der Barmherzigen Brüder in Prag" v Hormayrově Archivu r. 1824, který přičítá Benj. Jedlička Dobrovskému. (Články Josefa Dobrovského v H. archivu r. 1824, Listy Fil., 1930, str. 164.) Proti Jedličkově domněnce však svědčí, nemýlíme-li se, mlčení Heldových vzpomínek na Dobrovského z r. 1847, a pak zvláště dodatečná poznámka v jeho „Datech", kde dr. Held uvádí Dobrovského jako typický příklad člověka duševně chorého, jenž se po uzdravení plaše vyhýbá svému bývalému lékaři-záchranci. (Viz článek Jindřicha Květa, Dr. Jan Theobald Held o chorobě Josefa Dobrovského, čas. Bratislava, r. 1929, str. 848.) Dobrovský nesl cizí narážky na svou duševní chorobu tak těžce, že by sotva dával k nim sám podnět referátem o spise Heldově. — Tím vším nechceme arci říci, že Dobrovský neznal pojem a slovo „humanita" ve smyslu filanthropickém! Jde nám jenom o to, ukázati, že zpravidla má tento výraz u Dobrovského tradiční obsah h u m a n i s t i c k ý, a nikoli křesťansko-filanthropický ani typicky herderovský. H e r d e r o v o pojetí humanity spíše již připomíná, nemýlíme-li se, tento Kopitarův projev v dopise Dobrovskému ze dne 31. I./2. II. 1813, Jagić 324: „Ego vero hoc bello Russico saltem hoc boni resultaturum sperabam pro humanitate, ut aut vi, aut utilitate ducti emanciparent mancipia" (nevolníky). Že ovšem ani tato moderní humanita nevyplývá tak z pohnutek náboženských, jako filosoficko-politických, o tom názorně svědčí pokračování: „Sicut in orthographia nulla salus duratura vera sine alphabeto pleno et simplici, sic in politica n u l l a s a l u s s i n e i u s t i t i a."

[13]) Slovanská vzájemnost, str. 64 a j. Srov. také Masarykovu „Českou otázku", kapitolu 10.

SEMINÁRNÍ KNIHOVNA oddělení

na tom Rusku, jež poznal na své literární cestě, a na Rusech, s nimiž občas přicházel do styku. Již z Petrohradu sděluje s lítostí Durychovi,[14]) že tam nenašel nikoho, koho by se mohl optati na úsudek o Durychově chystané Slovanské bibilothece: „Russi nativi nihil, nisi vulgarem suam (t. j. rusky) legunt atque scribunt — minus curiosi aliarum rerum — romanenses historias (romány) vertunt et vendunt, solidiora fere fastidiunt." Že se těmito „solidnějšími" zájmy myslí vědecké studie na základě humanistickém, je jasné. O pravoslaví a o nevzdělanosti ruských popů napsal známá trpká slova Ribayovi:[15]) „Die russisch-griechische Religion ist zur moralischen Bildung der Völker wenig brauchbar. Alles ist Ceremoniendienst, Fastengebräuche, Formular, poklony etc. Die Popen sind über alle Vorstellung unwissend.[16]) Ein sächsischer Dorfküster wäre ein lumen ecclesiae unter ihnen." Jinými slovy, Dobrovský přikládá na ruské poměry měřítko západoevropské vzdělanosti. Herderovské sny o přirozené řecké kultuře u Slovanů[17]) byly docela cizí nejen jeho realismu, ale i jeho osvícenskému klasicismu.[18]) Není divu, že rusofil Durych poučený Dobrovským po návratu z Ruska o „barbarství ostatních Slovanů",[19]) klonil se k austroslavismu, podobně jako později odchovanec novohumanismu Kopitar.

[14]) Dne 9. X. 1792, Patera 261.

[15]) Dne 8. II. 1793, Patera 223.

[16]) Podobně v listě Durychovi, 10. VIII. 1794, Patera 320: „Si tu monachorum et poparum ignorantiam nosses, exclamares certe signando te cruce: Gospodi pomiluj."

[17]) Tomu, tušíme, neodporuje, že otiskl v Slavínu známou Herderovu stať o Slovanech. Dobrovský byl jistě dalek toho, aby z tohoto projevu, v němž se hned první větou konstatuje, že Slované proto dosud málo zasáhli do dějin, poněvadž žili d á l e o d Ř í m a n ů, vyvozoval takové důsledky jako vlastenečtí romantikové a zbožňovatelé lidové poesie. Dne 15. června 1810 (Francev 14) píše Bandtke Dobrovskému: „Dass Schloezer Heynes Recension, d e n s c h ö n e n T r a u m v o n e i n e r g r i e c h i s c h e n C u l t u r i n R u s s l a n d ohne den Gang des Mittelalters zu durchwandern, seinem Nestor hat vordrucken lassen, das dünkt mich ist eine wahre Satyre auf sich selbst, den Gang der Dinge in Russland und alle überspannte Hoffnungen"; a v tom smyslu pak ještě obšírně kritisuje německý idealistický názor na Rusko. Je pozoruhodné, jak živě projevuje Dobrovský souhlas s těmito úsudky Bandtkovými (27. I. 1811; Francev 22).

[18]) Dobrovského západnictví osvětluje František Kubka v knize „Dobrovský a Rusko", Praha 1926. S methodami a formulacemi této studie však s našeho hlediska nemůžeme namnoze souhlasiti.

[19]) Dopis Dobrovskému, 21. IV. 1793; Patera 279: „Barbariem aliorum Slavorum satis graphice mihi descripsisti; erit itaque majori Domus laudatae honori, si Slavi omnes Austriacae monarchiae in meliorem literaturam consenserint."

A abychom nebyli v nejistotě o tom, v čem Dobrovský spatřoval příčinu ruské kulturní zaostalosti, stačí uvésti jeho vlastní výrok, tím významnější, že se týká presidenta Ruské Akademie. Po návštěvě viceadmirála Alexandra Šiškova, jenž se přišel s Dobrovským poradit o novém vydání slovníku Akademie, píše Dobrovský Kopitarovi:[20]) „H u m a n i o r a (klasické vzdělání!) f e h l e n d i e s e n L e u t e n gewöhnlich und es hält schwer, mit Ihnen nach Grundsätzen zu sprechen." V těchto slovech je, nemýlíme-li se, z Dobrovského k o n k r é t n í h o programu slovanské humanity vyjádřeno víc, než v evangelickém poslání z předmluvy Slavína. A jestliže Dobrovský přes své smutné zkušenosti neztratil víru v Rusko, bylo to jistě proto, že viděl „obrovské kroky"[21]) ruského národa směrem k evropské kultuře.

V nejiném světle se nám objeví humanita Dobrovského, užijeme-li u něho té methody, jež nám posloužila k objasnění ciceronského ideálu Voigtova, Procházkova, Pelclova a jiných vůdčích duchů našeho ranného obrození. Myslíme tu na vztah Dobrovského k české minulosti, jenž se v podstatných rysech shoduje s názory jeho předchůdců a pokud se od nich liší, liší se, tušíme, hlavně tím, že Dobrovský vyvozoval ze společného kulturního a myšlenkového základu důsledky, před nimiž se oni zastavovali nebo jichž si dobře neuvědomovali.

Dobrovský posuzoval českou minulost především jako historik českého jazyka a české literatury. A v tomto oboru znamená jeho životní dílo proti jeho předchůdcům Balbínovi, Voigtovi a Procházkovi, jak vyložil jasně a důrazně Arne Novák,[22]) mimo jiné také ten významný pokrok, že Dobrovský postihl „nikoli z buditelských motivů vlasteneckých, ani z romantického pojetí života jako pokračovatelé, nýbrž intuitivní silou poznání vědeckého — že řeč jest životním nervem národní literatury, národní vzdělanosti, národního bytí."

Tento soud, o jehož oprávněnosti nechceme nijak pochybovati, tají však v sobě nebezpečí, že bude chápán (byť proti vůli svého původce) jako posila oněch tendencí, jež směřují

[20]) 22. června 1813; Jagić 353.

[21]) „Böhm. und Mähr. Litt. auf d. J. 1780", str. 99, poznámka: . . . „die Russen, obschon sie uns noch nicht erreichet haben (t. j. v literární produkci), werden uns bald, denn sie machen Riesenschritte indem wir stille stehen, zuvorkommen."

[22]) Josef Dobrovský a jeho předchůdcové v českém literárním dějepise, Sborník statí „Josef Dobrovský", str. 241 n.

k vylíčení Dobrovského jako předchůdce českého realismu 19. století nebo i tak zvaného národního humanismu poválečného, krátce směrů potírajících v českém životě i v české výchově — ve jménu české lidové tradice — kulturní prvky a hodnoty latinského klasicismu. Proto pokládáme za potřebné upozorniti na některé momenty, jež ukazují, jak by takové závěry byly ukvapené a nesprávné.

Především stojí za zmínku, že Dobrovského poměr k starším pokračovatelům Balbínovým a zvláště také k Voigtovi a Procházkovi, byl naprosto kladný. Voigtova „Acta Litteraria" vyznamenává mladý Dobrovský před ostatními pražskými časopisy přívlastkem „die unvergleichlichen",[23]) a co se týče Procházky, upoutal právem již Hanušovu[24]) pozornost neobyčejně příznivý a obšírný referát o Procházkově Commentariu, uveřejněný r. 1786 v „Litterarisches Magazin" (str. 71—78). Dobrovský, jak známo, nehlásal heslo: amicus Plato, sed magis amica veritas,[25]) jenom theoreticky, a jestliže vzdal přes drobné doplňky a poznámky všechnu chválu tomuto dílu a doporučil je vřele každému, kdo se chce poučiti o literárních dějinách Čech a Moravy, musíme v tom spatřovati bezpečný důkaz, že v podstatě souhlasil s Procházkovým humanistickým nazíráním na vývoj české vzdělanosti i s jeho klasicistickými hledisky literárními. Hanuš velmi správně uzavírá, že Dobrovský pokládal Commentarius, jehož se často dovolává, za nutný doplněk své „Geschichte der böhmischen Sprache und Litteratur", zejména stran latinských a německých památek naší literatury. Dobrovskému, jenž sám psal německy a latinsky, jevilo se zajisté více než přirozeným, že Procházka zahrnul do svých dějin české vzdělanosti také památky psané jinak než česky, ale české duchem i původem. Vždyť sám byl nucen recensovati v časopise označeném „Böhmische Litteratur" atd. velkou většinou díla cizojazyčná. Tu a jinde věnoval ostatně Dobrovský svůj vědecký zájem i latinské literatuře předhumanistické a humanistické, byť v menší míře než jeho předchůdci. Ani patriotické pohnutky, jež přiměly Procházku a ostatní vlastence, že se chlubili před cizinci Kosmou, pražskou universitou, Bohuslavem Hasištejnským z Lobkovic atd., nemohly býti Dobrovského daleky.

[23]) „Antwort auf die Revision d. böhm. Lit.", str. 10.

[24]) „Bratislava" 1929, str. 441 n.

[25]) U Dobrovského se čte tento starý, obyčejně s jménem Aristotelovým spojovaný a našemu učenci povahově tak blízký výrok, pokud jsme zjistili, v listě Bandtkemu, 28. I. 1825, Francev 162, v trpké poznámce, namířené proti neupřímnosti Kopitarově: „Ich liebe Offenheit und Aufrichtigkeit. Ich weiss wohl, dass mein offenes Betragen manchen missfällig seyn mag, aber amica veritas." Kopitar se zase dovolává téhož přísloví na konci dopisu, v němž učinil Dobrovskému několik prudších výtek vědeckých (3. května 1826; Jagić 543).

Marně bychom arci popírali, že teprve Dobrovský rozpoznal v řeči vlastní základ národního písemnictví a národního života, že zkrátka dospěl k tomu stanovisku, které již dávno zvítězilo přirozenou cestou všude v Evropě, kde rozvoj národního humanismu nebyl násilně přerušen. Jistě na něho působil v tomto směru pražský představitel novohumanismu německého K. J. Seibt (k němuž později přibyl A. G. Meissner), na druhé straně však si našel Dobrovský příklad a oporu v českém národním humanismu XV. a XVI. století. Již ve své „Geschichte" z r. 1792 cituje (str. 161—165) obšírně proslulou předmluvu Viktora Kornela ze Všehrd k překladu řeči sv. Jana Zlatoústého, v níž otec českého národního humanismu vyložil, abychom užili slov Dobrovského, své „vlastenecké rozhodnutí psáti všechno v českém jazyku" a v níž formuloval své stanovisko klasickými slovy: „Já pak, ačkoli také bych mohl latině snad, tak jako jiní mně rovní psáti, ale věda, že jsem Čech, chci se latině učiti, ale česky i psáti i mluviti." Pátou periodu svých dějin, dobu zlatou, uzavírá pak citátem z Veleslavínova úvodu k slovníku Sylva quadrilinguis, jehož se dovolával, jak víme, již Voigt, a vyslovuje politování, že vývoj událostí, zejména revoluce z r. 1618, znemožnily splnění literárních tužeb vlasteneckého humanisty.[26]) Ve vydání z r. 1818 otiskuje Dobrovský nadto ještě Konáčův stesk na zanedbávání češtiny z úvodu k překladu Lukiana (str. 350) a z rukopisu klementinské knihovny velevýznamný programový projev českého humanismu, známý list Václava Píseckého Řehoři Hrubému z Jelení, obsahující mimo jiné chválu jazyka českého, plynoucí z jeho srovnání s jazykem řeckým (str. 352—357).

[26]) Miloslav Hýsek uvádí v článku „Dvě poznámky k Puchmajerovým almanachům" (Listy filol., 1932, str. 168) vystoupení družiny Puchmajerovy v souvislosti s Dobrovského „Geschichte der böhm. Spr. u. Lit." a zvláště s vlasteneckým závěrem vydání z roku 1792. Není pravdě nepodobno, že to právě byla vřelá a důtklivá slova Všehrdova, jež zapálila duše českých jinochů, veršujících vlivem Meissnerovým německy. Je aspoň pozoruhodné, že si B. Tablic vyvolil citát z nich za motto k veršované obraně československé češtiny proti latině (Poezye IV, 45, srov. Hanuš, čas. Bratislava 1929, str. 572): jeden z dokladů, jak si naše obrození podává ruku s národním humanismem století patnáctého a šestnáctého.

Zvláštní sympatická pozornost, jakou Dobrovský věnuje všem těmto projevům, prozrazuje zcela nepochybně tendenci směřující k oživení tradic národního humanismu. Při tom si byl Dobrovský ovšem velmi dobře vědom toho, že národní humanismus vyrůstá z humanismu latinského a že kultura klasická je základem vzdělanosti evropské, a tudíž i české. S tím souvisí již to, že proti theoriím o asijském původu Slovanů s důrazem ukazoval na příbuznost slovanštiny s řečtinou a latinou, na její evropskou strukturu, na staré kulturní vlivy světa řeckého a latinského, obrážející se v slovanském slovníku atd.,[27]) ačkoli jinak bezohledně potíral všechny humanistické a romantické fantasie o zvláštní podobnosti češtiny a řečtiny, nebo zejména o slovanském původu Řeků a Římanů.[28])

Jestliže se humanistická škola Balbínova chlubila před cizinou tím, že Karel IV. založil první universitu ve střední Evropě, Dobrovský věnoval této universitě mnoho stránek svých časopisů a dějinám latinského školství zvláštní článek v „Böhmische u. Mährische Litteratur", str. 69 n. Jestliže Balbín, Voigt a Procházka velebili latinské humanisty a mezi nimi nejvíce Bohuslava Hasištejnského. Dobrovský uznale vykládá, jak prospělo české literatuře překládání „lepších spisů" (t. j. děl klasických, vyd. 1792, str. 160) a vůbec, jak blahodárný vliv měli spisovatelé starověcí na „kulturu českých duchů a jejich mateřštinu" (str. 168). V rozšířeném vydání z r. 1818 (str. 358) významně oceňuje působení Bohuslava Hasištejnského a jeho humanistických druhů: „Seitdem Bohuslaw Hassenstein, der gebildeteste Böhme seiner Zeit, und andere bessere Köpfe die schönen Wissenschaften bei uns eifriger pflegten, Hieronymus Balbus Vorlesungen über die schönen Redekünste in Prag hielt, unsere adelichen Jünglinge Studien halber häufiger Italien besuchten: mussten die Böhmen mit den klassischen Werken der Griechen und Römer immer bekannter werden. Auch brachte man mehrere Schriften der Neuern von besserem Geschmacke (t. j. cizích humanistů) nach Hause." A to všechno, pokračuje Dobrovský, přispělo i k rozvoji písemnictví národního. Jestliže konečně předchůdcové Dobrovského spatřovali v době Rudolfově a Veleslavínově nejskvělejší periodu české vzdělanosti a v češtině této doby češtinu klasickou, nuže tu se s nimi Dobrovský shoduje již úplně. Vždyť Dobrovský to byl, jenž razil pro 16. století, zvláště pak pro dobu Rudolfovu[29]) čestný název doby krásné neboli zlaté (das schöne oder goldene Zeitalter), tak dlouho a často potom opakovaný, a humanismem vytříbená čeština veleslavínská byla i jemu jazykem klasickým.

Na druhé straně jsme již připomněli, že Voigtovi a Procházkovi jejich záliba v latině — plynoucí také z odporu proti germanisaci — nepřekážela v úsilí o jazykové obrození českého národa. Voigt byl z toho důvodu takřka postaven proti Dobrovskému (jsme ovšem přesvědčeni, že neprávem) a Procházka se zasloužil o rozšíření českého jazyka nejen překladem bible (společně s jiným ctitelem latiny Durychem), nýbrž i pilným vydáváním klasických spisů českých. Jistě ne bez důvodu ozdobili Puchmajerovci druhý svazek svých „Sebrání" jeho podobiznou, když předtím takto posvětili první svazek Dobrovskému. Zkrátka náš nový humanismus sice ctí v latině druhou svou mateřštinu, ale nesmí se přesto nijak srovnávati s oním směrem humanismu 15. a 16. věku, který pohrdal jazykem národním. Ačkoli se tento náš nový, latinský humanismus v mnohém liší od winckelmannovského a herderovského novohumanismu, orientovaného více uměleckou kulturou řeckou, podobá se mu úsilím o obrození svého národa. V tomto směru Dobrovský domyslil princip národního humanismu a ukázal k jeho domácí tradici, zů-

[27]) Viz zvláště „Geschichte der böhm. Spr. u. Lit.", vyd. z r. 1792, str. 6 a 55 n.; vyd. z r. 1818, str. 12, 28, 70 n.

[28]) Obšírnou polemiku proti dubrovnickému učenci Appendinimu, věřícímu ve zvláštní příbuznost latiny, řečtiny a slovanštiny, vložil Dobrovský do listu Kopitarovi ze dne 10. června 1812, Jagić, str. 266—271. (Srov. referát v „Slovance" II, 1815, str. 94 n.) Také v úvodě k 2. vydání „Geschichte" z r. 1818 vypořádal se s těmito vlasteneckými bludy. O polemice proti Rakowieckému viz Brandla, str. 213, proti Dankovskému (v německém Musejníku r. 1828) tamtéž, str. 252, a dopis Kopitarovi ze dne 12. dubna 1828; Jagić 633. Právě tak odmítal Dobrovský názor — oblíbený zvláště u polských humanistů — že Sarmaté byli Slované a že Ovidius psal v Tomech básně jazykem slovanským. Viz na př. list Kopitarovi, 6. března 1810; Jagić 111, a dopis témuž, v předešlé větě citovaný. Srovnej ostatně, co jsme o věci pověděli na str. 50, a dále stranu 117.

[29]) „Geschichte" r. 1792, str. 174: „K(aiser) Rudolph, unter dessen Regierung die böhmische Sprache auf einen so hohen Grad von Vollkommenheit stieg, dass die Schriftsteller dieses Zeitalters noch jetzt für klassisch gehalten werden." Pro lepší poznání tohoto „nejskvělejšího období" odkazuje dále (str. 177) k Balbínovi (Bohemia Docta), k Voigtovi a Pelclovi (Effigies-Abbildungen), kteří nám předvádějí spisovatele zlaté doby „k obdivu a napodobování", ale zvláště ke „krásnému Commentariu" Procházkovu. Vidíme tu znovu, nač jsme již ukázali, že Dobrovský hleděl s úctou a souhlasem na práci svých humanistických předchůdců.

stávaje při tom na rozdíl od německých winckelmannovců a herderovců na půdě ducha latinského.

Tragické při tom všem je, že i pro Dobrovského nutně platilo to, čemu se právě vzpírali konservativní a vlastenečtí obhájci latiny. V učenecké praxi vedla v této době nutně cesta od latiny k němčině a tou cestou musil jíti i Dobrovský. Ale třeba tu poznamenati, že ani v otázce vědecké řeči není od Voigta k Dobrovskému tak daleko, jak by se snad na první pohled zdálo. Dobrovský nebyl do té míry osvícencem, aby si neuvědomoval význam latiny aspoň pro vědecké styky mezinárodní.[30]) Dne 27. září 1789[31]) oznamuje Ribayovi úmysl lužického slavisty K. G. Antona vydávati časopis „Slawien" za spolupráce všech učených Slovanů a dodává: Herr Durich hätte wohl Zeit dazu (t. j. k vedení časopisu) — allein er schreibt nicht deutsch, sondern lateinisch; und ich bin fast der Meynung, dass es besser wäre, wenn so was lateinisch geschrieben würde." A 15. dubna 1796 psal Antonovi (podle přetlumočení Brandlova str. 94): „Vaše Slavia již před několika lety navržená mne... na cestách mých velmi zaměstnávala... K vůli všeobecnému užitku měla by se vydávati latinsky, avšak pro německy psaný spis nalezne se snáze nakladatel." Tyto dva citáty nepřipouštějí pochyby o tom, že i Dobrovský, pokud pomýšlel na evropské forum vědecké a pokud nehleděl na praktické zřetele, dával přednost latině před němčinou a to z týchž důvodů, jež jsme objasnili v kapitole o humanistických tradicích v naší obrozenské vědě. Proto také napsal své základní dílo slavistické latinsky, aniž k tomu potřeboval teprve popudu Kopitarova[32]), jenž mu ovšem také doporučoval latinu k vůli jižním Slovanům, Francouzům a Italům (v listě ze dne 20./24. listopadu 1809.[33]) Z Dobrovského poznámek v listě ze dne 1. ledna 1810: „Auch ich schrieb alles lateinisch, wie Sie es wünschen", a v listě ze dne 6. března 1810:[34]) „der Umstand, dass ich die slaw. allgemeine Grammatik lateinisch verfassen und auch das slawische lat. schreiben will etc.", neplyne vskutku nic jiného, než že byl Dobrovský sám od počátku rozhodnut dáti „Institucím" formu latinskou. A co znamená pro kulturní synthesu evropsko-slovanskou fakt, že Dobrovský „tímto latinským klíčem, mezinárodně srozumitelným, otevřel církevně slovanský jazyk a jeho ohromnou literaturu neslovanské západní Evropě", konstatoval nedávno kritický vykladač díla patriarchova,[35]) vzdávaje tak bezděky čest celé latinsky psané vědě obrozenské.

[30]) O užitečnosti latiny se sám přesvědčil na př. na cestě do Ruska. Ve zprávě o této cestě, „Literarische Nachrichten etc.", str. 27, zaznamenává zřejmě rád, že rozmlouval v Kodani s učeným biskupem Celsiem latinsky.

[31]) Patera 142.

[32]) Jak se domnívá na př. Arne Novák, Josef Dobrovský, str. 54.

[33]) Jagić 60.

[34]) Tamtéž, str. 73 a 108.

Ačkoli Dobrovský novohumanistickou zásadu, psáti v jazyku mateřském, neuvedl sám v praksi, přece si získal, jak známo, velikou zásluhu o budoucí vývoj češtiny tím, že radikálně vymýtil pohlovštinu a skvěle obhájil stanovisko své a svých přátel klasicistů Pelcla, Durycha, Procházky, Neuberka a j.[36]) Dobrovského názory na funkci spisovného jazyka a jeho normalisaci byly také již tu a tam správně uvedeny v souvislost s jeho klasicismem, ale přesto lze, tušíme, ještě leccos vytknouti s našeho hlediska s větším důrazem. Především nevíme, zda byl docela jasně konstatován parallelismus mezi vývojem, respektive úpadkem spisovné češtiny a latinské elokvence u nás v době od Balbína do Dobrovského, na nějž jsme již částečně upozornili. Jako byli Voigtovi, Procházkovi a jejich druhům Balbín a Stránský posledními humanisty čistého a elegantního latinského stilu, tak Dobrovský cituje v „Geschichte" (str. 193) stížnost téhož Stránského na soloecismy a barbarismy vzmáhající se v současné češtině. Často a s pochvalou se dovolává ještě jesuity Konstance, ale Rosově češtině již vytýká právě to, v čem viděl Procházka první příčinu úpadku latinského stilu doby Rosovy: „Sed ea tempestate non tam litterarum incuria quam pravo quodam studio et novitatis consectatione plerique peccavere... Caste pureque uti lingua latina, vulgare: vocabula ab usu et consuetudine quam remotissima frequentare, ea vero pulchri summa ducebatur" (Commentarius, str. 381.[37]) Měl-li tedy neblahý purismus našich Rosů a Pohlů vzor v obdobných snahách o očistu němčiny, italštiny a jiných moderních jazyků, neologické pošetilosti našich samozvaných jazykových oprávců z 18. století mají zajímavou analogii v latinském baroku, ovládajícím Čechy na konci století 17. a v první polovici věku následujícího. A

[35]) Miloš Weingart, Dobrovského Institutiones II, str. 117.

[36]) Že Dobrovský mluvil v boji proti Pohlovi a jiným novotářům jménem celé této skupiny, ukázal Hanuš, čas. Bratislava 1929, str. 450.

[37]) Srov., co jsme již pověděli na str. 27 n.

jestliže Procházka a ostatní ctitelé latinského humanismu spatřovali počátek nápravy latinského vzdělání a latinského písemnictví v návratu k ciceronskému usu, byli čeští klasikové a živý usus jazykový heslem a stálou oporou Dobrovského v jeho kritickém zápase o správnou češtinu. Dobrovský sám si uvědomoval neméně dobře než Procházka,[38]) že stanovisko, které zastává, je v podstatě aplikací klasicistických norem latinské gramatiky a stilistiky na problém spisovné češtiny.[39]) Znovu a znovu se dovolává proslulého passu z Horatiova listu ad Pisones (de arte poëtica, vv. 45—72), kde se mluví o nutnosti výběru slov, o životě jazyka, o jeho zákonech a o důležitosti jazykového usu. Tak na př. v „Apologii starého českého pravopisu" (Böhm. u. Mähr. Litt. 1780, str. 116) praví: „Wir bleiben also beym alten Gebrauch: quod volet usus, quem penes arbitrium est et lex et norma loquendi.[40]) Auch allenfalls norma scribendi." Jako motto před pojednáním „Vergleichung der Russischen und Böhmischen Sprache", připojeným ke zprávě o cestě do Švédska a do Ruska, otiskl hned deset veršů z téže souvislosti (vv. 58—63, 68—71):

Licuit semperque licebit,
signatum praesente nota producere nomen.
Ut silvae foliis pronos mutantur in annos,
prima cadunt; ita verborum vetus interit aetas,[41])
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque.
Debemur morti nos nostraque;

[38]) Srov. str. 48.

[39]) Dobrovský ostatně sdílel nechut svých humanistických přátel k „barbarské" latině, jak patrno ze zlomyslné narážky v úvodě k „Böhm. u. Mähr. Litt. 1780", str. 3: „Oft musste ich mich selbst überwinden, z. B. bey Anzeige einer sehr elenden lateinischen Rede, wo ich so gute Gelegenheit hatte, mich über die barbarische Latinität lustig zu machen."

[40]) Ep. ad Pisones, vv. 71—72.

[41]) Stojí snad za zmínku, že asi v téže době si zvolil Durych (viz jeho list Dobrovskému, 13. X. 1793; Patera 293) slova „ita verborum vetus interit aetas" za motto k úvodu „Slovanské bibliotheky". První část Horatiova přirovnání je tu nahrazena rytinou (reprodukci lze spatřiti také u J. Jakubce v Literatuře XIX. stol., I², str. 151), na níž je zobrazena krajinka (anglický park?), s dvěma muži shrabujícími spadalé listí. Oba naše slavisty upoutala, zdá se, Horatiova parallela, přirovnávající vývoj jazyka k životu přírody a člověka. Není to jediný případ, kdy motiv „romantický" je čerpán z klasického autora. Co však chtěli Durych a Dobrovský vyvoditi z horatiovské myšlenky, není nám docela jasno. Durychův citát působí jaksi melancholicky a skoro bychom byli v pokušení se domnívati, že se tu projevuje nejen vědec studující život slov, nýbrž i Slovan, přemítající o osudu jazyků a národů slovanských. U Dobrovského jsou citované verše úvodem ke kritice srovnávacího slovníku petrohradské Akademie, v níž Dobrovský opravuje nevhodná nebo nesprávná slova česká. Je tedy zde souvislost motta s filologickým obsahem práce dosti srozumitelná.

Mortalia facta peribunt:
ne dum sermonum stet honos et gratia vivax,
multa renascentur, quae iam cecidere cadentque,
quae nunc sunt in honore, vocabula, si volet usus.

Rovněž v dopise Durychovi ze dne 22. července 1798[42]) čteme závažnou zmínku o usu: „Rectus loquendi usus sive antiquus sive recens, modo non sit ex alia lingua sumtus, est fons et norma scribendi et de slavinitate judicandi." I tento výrok se zřejmě hlásí k Horatiovi, ale současně významné omezení pojmu usus přívlastkem rectus nám potvrzuje to, co se rozumí ostatně samo sebou, že Dobrovský znal antickou theorii o usu nejen z Horatia, nýbrž i z vědečtějšího výkladu Ciceronova Bruta, spisu, jenž tanul na mysli klasicistovi Procházkovi při spisování Commentariu.[43]) Cicero, jemuž se jevila správná mluva jednou z podmínek pravé lidskosti (viz De officiis I 132 n.), spojil v těchto svých dějinách římské výmluvnosti theorii jazykové správnosti velmi šťastně s výkladem o slohu Caesarově (Brutus 252 n.). Ústy Attikovými ukazuje zde na to, že Caesar dosáhl své neobyčejné slohové elegance jen pilným studiem a úsilovnou prací. Nestačí již „domestica consuetudo" jako za starých časů, neboť současná latina je již porušena domácími i cizími barbarismy, jako se dobou porušila attičtina: „Confluxerunt enim et Athenas et in hanc urbem multi inquinate loquentes ex diversis locis. Quo magis expurgandus est sermo et adhibenda tamquam obrussa (zkouška ohněm) ratio, quae mutari non potest, nec utendum pravissima consuetudinis regula." Staví tedy Cicero pevný, rozumem stanovený řád proti pouhému zvyku. Pak se Cicero vysmívá těm, kdo pokládají nezvyklou řeč za krásnou řeč, a pokračuje: „Caesar autem rationem adhibens consuetudinem vitiosam et corruptam pura et incorrupta consuetudine emendat." Tu je tedy položen zvláštní důraz na to, co chtěl Dobrovský naznačiti spojením „rectus usus." Dobrovský, osvícenec a klasicista, jistě živě souhlasil s Ciceronem, že správný jazykový usus musí býti stanoven a kontrolován studiem a rozumem. Ve všech komentářích k citovaným místům Horatia a Cicerona mohl Dobrovský mimo

[42]) Patera 415; srov. Brandla, str. 287.

[43]) Viz naši poznámku o tom na str. 28.

to čísti proslulou zásadu Caesarovu (zaznamenanou Gelliem, Noctes Atticae, I 10) a nepochybujeme, že ji mnohokrát četl:[44]) „Tamquam scopulum sic fugias inauditum atque insolens verbum", na niž tolik upomíná celá jeho kritika pohlovštiny. Konečně háje cizích odborných termínů a slov v češtině zdomácnělých, dovolává se Dobrovský výslovně příkladu latiny, jež také přijala některé řecké výrazy, kde sama nevystačila.[45])

S Dobrovského osvícenským klasicismem latinského ražení je velmi úzce spiat jeho odpor k pokusům o spisovnou slovenčinu, jenž byl, jak známo, stejně veliký jako jeho filologická láska ke všem slovanským nářečím a podřečím.[46]) Jako klasicista žádal na spisovné řeči, aby měla starou literaturu a starou kulturu, t. j. aby byla pěstěna, ne-li již v přítomnosti, tedy jistě v minulosti, lidmi vzdělanými. Urbanitas je již Ciceronovi a po něm i humanistům znakem správné řeči, ba takřka synonymem jemnějšího vzdělání a bystrosti duševní. Z tohoto hlediska vytýká Dobrovský[47]) bratislavským seminaristům, že se pokusili r. 1787 sestaviti orthografii „für die slowakische Dorfsprache" a v dopise Ribayovi dne 10. srpna 1794[48]) poznamenává: „Die Varietäten in Dörfern soll man doch nicht für Dorisch, Attisch, Jonisch halten. Die Deutschen waren hierin klüger, als die uneinigen Slaven." Osvícenec odchovaný latinským universalismem a ctitel rozumné víry, kriticky tu omezuje řecký ideál slovanského partikularismu, z něhož později vyvodil známé důsledky romantik L. Štúr.[49])

[44]) Tento Caesarův výrok je otištěn jako motto na př. u Matěje Bél a, Christophori Cellarii Latinitatis probatae et exercitae Liber memorialis... interpretatione hungarica et bohemica locupletatus (ed. tertia Posonii 1777, I. vyd. r. 1719). Bél patrně převzal Caesarovo heslo (a druhé motto vzaté z Cicerona, De oratore) od Cellaria, ale že i sám byl přísným klasicistou plyne z toho, co jsme o něm uvedli na str. 20, pozn. 18.

[45]) „Böhm. u. Mähr. Litter.", str. 101.

[46]) Srov. list Kopitarovi, 27. III. 1826; Jagić 536.

[47]) „Geschichte der b. Spr. u. L.", vyd. z r. 1792, str. 210.

[48]) Patera 244.

[49]) Na řecký příklad pomýšlel hellenista Kopitar; viz přílohu k jeho prvnímu dopisu Dobrovskému z 30. března 1808; Jagić 16: „Wiederauflebung, aber nicht mehr ein Schriftdialekt, sondern nach Art der griechischen Stämme, jeder Dialekt auch geschrieben." Srov. Jagićův úvod str. XXI. Při tom však usiloval Kopitar o jednotný slovanský pravopis. Řecká národní jednota a spisovná čtyřjazyčnost byla vzorem Kollárovi v rozpravě „O literární vzájemnosti" (Weingartovo vydání „Rozprav", Praha 1929, str. 50 n.). Stanovisko klasicisty Kollára k spisovné slovenštině nelišilo se ovšem od klasicistického stanoviska Dobrovského. Ostatně viz Pražákovy „Dějiny spisovné slovenštiny", str. 317 n.

Klasicistického poměru Dobrovského k literatuře jsme se již dotkli s několika stran, ale bude nám snad dovoleno učiniti ještě několik poznámek k tomuto thematu. Velmi zřetelně naznačil Dobrovský své přísně klasicistické stanovisko v odpovědi na první list Kopitarův ze dne 30. března 1808, kde mu jeho mladý ctitel položil mezi jiným otázku, zda mají Slované již nějaké klasiky, kteří by se mohli měřiti s Řeky a Římany.[50]) Dobrovský tu praví: „Die Russen und Pohlen wollen solche Classiker haben, die sich mit Griechen und Römern messen könnten. Ich zweifle aber sehr daran, wenn man es strenge nimmt." Kritickému Dobrovskému byl proti mysli obyčej mnohých klasicistů našich i cizích, vyznamenávati spisovatele svého národa jmény klasických autorů. Tak na př. upírá v dopise Ribayovi, 22. listopadu 1790,[51]) Hájkovi právo na titul českého Livia.[52]) Jindy sa táže Kopitara:[53]) „Ist est nicht unaustehlich z. B. den Serben Mushicki für einen Horaz auszugeben?"

Tato otázka padla v odpovědi na Kopitarovu výtku, že Dobrovský neoceňuje srbskou poesii, které věnuje Bowring anglickou anthologii a kterou „hltá" Goethe a jiní.[54]) Kopitar měl ovšem na mysli především srbskou lidovou epiku, nikoli umělou poesii klasicistickou. Pro tu se, jak známo, Dobrovský nikdy nedovedl nadchnouti. Z korespondence Dobrovského s Kopitarem[55]) a z ironické anekdoty, kterou sděluje Čelakovský dne 23. I. 1827 Kamarýtovi,[56]) víme, že Dobrovský užíval o hajduckých písních srbských, ba i o Nibelungách, málo lichotivého výrazu „Gassenhauer." Přesto však závěr, který se odtud již od dob Čelakovského činívá, že Dobrovský neměl smyslu pro poesii, není ve své všeobecnosti správný. Stejně tak nestačí ovšem říci jenom, že Dobrovský měl básnický vkus. Měl zajisté zájem i vkus, ale v obojím byl omezen klasicistickými normami „velkého století." Z tohoto hlediska lze vysvětliti nejen jeho lásku k latinské poesii, nýbrž i jeho chválu Thámových Básní[57]) i jeho

[50]) Jagić 26.

[51]) Patera 178.

[52]) S Liviem srovnával Hájka již Daniel Adam z Veleslavína (viz Vlčkovy „Dějiny české literatury" I², str. 411) a později Theod. Ant. rytíř z Rosenthalu v obranném dopise Dobnerovi (srov. Hanuš, ČČH, 1909, str. 427).

[53]) Dne 9. ledna 1827; Jagić 586.

[54]) Quae vos ridetis, alii devorant: et ipse Goethe devorat (5. ledna 1827; Jagić 583).

[55]) Dne 7. září 1826; Jagić 558.

[56]) Srov. Hanuš, čas. Bratislava, 1929, str. 569.

zájem o snahy družiny Puchmajerovy[58]) a ochotnou péči o formální stránku jejich básnických pokusů. V duchu tohoto klasicismu upozorňoval již Durycha dne 1. května 1788[59]) na Dalmaty, kteří prý vynikají nad ostatní Slovany elegancí[60]) a hojností básní. Je pozoruhodné, ale tušíme docela přirozené, že si podněcovatel snah o novočeskou poesii takto cenil literatury dubrovnicko-dalmatské, tohoto nejznamenitějšího plodu jihoslovanského humanismu.[61])

Tomu všemu nijak neodporuje Dobrovského pohrdání lidovou poesií srbskou. Koho překvapuje příkrý výraz „Gassenhauer", tomu třeba připomenouti Scaligerovu Poetiku, kde byl lhář Homer, vypravěč babských povídaček, jenž se dívá na svět očima pasáka vepřů, bez rozpaků obětován domněle dokonalejší formě a vyšší kultuře Vergiliově.[62]) Již jsme upozornili na souvislost mezi kultem Homera a objevením lidové poesie vůbec, zvláště pak slovanské. Kdežto přítel a ctitel homéristy Wolfa Kopitar byl nadšen srbskou epikou, Dobrovskému zůstala cizí, jako zůstal nedotčen současným homérovským enthusiasmem,[63]) ačkoli filologicky Homéra dobře ovládl. Dokumentární hodnotu má v této souvislosti poznámka, kterou Dobrovský připojil k pozoruhodné recensi překladu I. zpěvu Iliady od Jana Nejedlého (Annalen der Lit. u. Kunst, r. 1803, str. 383): „Ob der Inhalt des Homerischen Gedichtes dieser Gattung von Lesern (t. j. znajícím jen česky) eben so viel Vergnügen und Belehrung gewähren werde, als ihnen der Gessnerische Tod Abels in der böhmischen Übersetzung von Hn. N. gewährte, kann

[57]) V dopise Ribayovi, dne 16. ledna 1785; Patera 4. Srov. „Geschichte" r. 1792, str. 212.

[58]) Že byla účast Dobrovského na Puchmajerových almanaších větší, než se dosud za to mělo, ukázal M. Hýsek v čl. již cit., LF 1932, str. 165 n.

[59]) Patera 79.

[60]) „Elegantia styli" a „oestrum poëticum" se líbí Dobrovskému i na písni „Kdož jste boží bojovníci". (List Durychovi 21. V. 1789; Patera 113.) Přikládá tedy klasicistické měřítko i na projev docela cizorodý. Že termínu oestrus (řecky: střeček, pak básnické nadšení; Dobrovský má neutrum „aestrum", nejde-li o přepsání vydavatelovo) užívají humanisté, sdělil mi kol. Boh. Ryba.

[61]) Viz o něm Franka Wollmana, Slovesnost Slovanů, Praha 1928, str. 37 n.

[62]) Srov. Ed. Stemplinger, Horaz, str. 73.

[63]) Že homérovský enthusiasmus je také jedním z předpokladů pro vznik rukopisných padělků, to dosvědčuje dokumentárně Hankův list Dobrovskému, datovaný den po „nálezu" RK, 17. září 1817, kde Hanka vítězoslavně poznamenává: „Duch je v tom pravě homerský". (Vzájemné dopisy V. H. a J. D., vyd. A. J. Vrťátko, Čas. Mus. kr. Č. 1870, str. 221.)

nur die frühere oder spätere Erscheinung des zweiten Gesanges entscheiden."

Homer takto měřený Horatiem[64]) mluví k nám, tušíme, dosti srozumitelně o povaze klasicismu Dobrovského a konec konců i o jakémsi jemném, ale přece významném rozdílu mezi latinsko-osvícenskou humanitou Dobrovského a řecko-romantickou humanitou Herderovou.

[64]) Mohli bychom arci říci také: Boileauem nebo jiným klasicistou „velkého století", ale při Dobrovského vztahu k Horatiovi není pochyby, že měl na mysli především známý verš z Horatiova „Umění básnického": Aut prodesse volunt, aut delectare poëtae.

VII.

Dobrovský humanista a osvícenec o české náboženské minulosti. — Kult pravdy. — Ciceronské rysy v Dobrovského deismu: stoická víra a akademická skepse. — Boj proti pověře. — Úcta k tradičním a lidovým formám zbožnosti. — Dobrovského a Jungmannův náboženský liberalismus. — Iudicia sunt libera. — Dobrovského rozchod s protireformačním i reformačním biblismem.

Mnohem živěji než o vztah Dobrovského k našemu národnímu humanismu zajímali se, jak známo, historikové našeho obrození o jeho poměr k české náboženské minulosti, o otázku, jež nabyla zvláštního významu v diskusích a bojích o Masarykovu „českou filosofii". Nám splývají však tyto dvě otázky, Dobrovského vztah k humanismu a jeho vztah k reformaci, přirozeně v otázku jednu. Pokusili jsme se u několika čelných předchůdců Dobrovského ukázati, jak byly jejich sympatie a antipatie k jednotlivým zjevům českých kulturních dějin předurčeny ideálem klasické humanity, a domníváme se, že to je cesta, která i u Dobrovského vede nejbezpečněji k cíli. O Dobrovského humanistických sympatiích jsme již leccos pověděli. Nyní je čas, abychom se pokusili osvětliti z našeho hlediska jeho osvícenské antipatie.

Masaryk, Herben a vůbec všichni, kdo spatřovali v Dobrovském předchůdce realismu nejen vědeckého, nýbrž i politického, pokrokově i reformačně naladěného, upozorňovali s jednostranným důrazem na ty jeho projevy, v nichž ve jménu osvícenství odsuzuje protireformační nekulturnost, kaceřování nekatolíků nebo náboženské předsudky a pověry současné společnosti. Naproti tomu citovali kritikové této ideologie V. Flajšhans, L. Hofman a zejména ovšem Josef Pekař neméně četná místa ze spisů Dobrovského, kde se mluví nepříznivě nebo velmi chladně o české reformaci a právem ukazovali k tomu, že se i tu ozývá z Dobrovského osvícenec, příslušník století, jež prohlásilo náboženskou tole-

ranci a zavrhovalo každý fanatismus,[1]) nejenom katolický. Zase se nám tu samo nabízí srovnání Dobrovského s Voigtem, Procházkou a ostatními novými humanisty. Probíráme-li jednotlivé složky jeho osvícenství, pro všechny najdeme analogické projevy nebo aspoň náznaky u těchto jeho předchůdců.

Hned na př. často citovaný úryvek z předmluvy k „Böhmische Litteratur", str. 4: „heute, am hellen Mittage, an dem der Schimmer der Aufklärung alle Hirnsfinsternisse weit über unsern Horizont hinaus verscheichet", sotva by mohl být vykládán jako bezvýhradné přiznání k josefinismu, kdyby nebyl vytrhován ze souvislosti, do níž náleží. Neboť oč opírá Dobrovský svůj optimistický soud o současné době? Proč se domnívá, že stav české literatury v letech sedmdesátých 18. století je takový, že stojí za to o ní psáti? Uvádí jen teresiánské reformy škol všech stupňů, rozvoj vědeckých ústavů a reorganisaci studijních, censurních a školských komisí, tedy vesměs fakta, jež vítali všichni přátelé lepšího vzdělání, Dobner stejně jako Voigt, Vydra stejně jako Cornova, a jež zejména Procházka vřele ocenil na posledních stránkách „Commentariu". Vzpomeneme-li si na posměšné Procházkovo odmítnutí barokní náboženské scholastiky nebo i na Vydrův bezohledný soud o „temnotách aristotelských", nejsme asi daleko od toho, co měl Dobrovský na mysli, když užil příkrého výrazu „Hirnsfinsternisse". Kdo by chtěl pokládati tato slova v dnešním duchu za projev protináboženského positivismu, byl by překvapen již tím, že Dobrovský věnoval ze 175 stran prvních dvou čísel časopisu „Böhmische Litteratur" neméně než 52 strany podrobným osnovám studií theologických.

Dobrovský odsuzoval pobělohorské i koniášovské ničení českých knih, ale na nejvýznamnějším místě této věci se týkajícím, v „Geschichte" z r. 1792, str. 195 n., cituje obšírně ze spisu „Bohemia docta" Balbínův protest proti tomuto barbarství a vyslovuje přesvědčení, že by byl Balbín ještě rázněji zakřikl ignorantské řádění svých druhů z Tovaryšstva Ježíšova, kdyby se ho byl dožil. A víme vskutku, že to byli humanisticky vzdělaní balbínovci 18. století, kteří z lásky

[1]) Že Dobrovský odsuzoval na př. pronásledování katolických Irů Angličany, je patrno z „prorockého" listu Durychovi (24. XI. 1795; Patera 356): „Maniacos effici, qui voracitate corrumpunt sanguinem et humores, mox docebimur per Anglos, qui Irlandorum linguam et religionem a tot saeculis opprimebant."

ke kultuře a k české knize napravovali přehmaty svých fanatických spolubratří. Ostatně Dobrovskému nebylo neznámo, že „kacířské" knihy společně s kacíři pálili na hranicích před jesuity již utrakvisté, když se dostali k moci. Je velmi poučné si přečísti v „Geschichte der böhm. Sprache u. Litteratur", vyd. z r. 1818, str. 374 n., exkurs, kde Dobrovský odsuzuje „neblahé pronásledování" českých bratří a luteránů, spojené s jmény Jana Paška z Vratu a Havla Cahery, a kde přičítá utrakvistické censuře vinu na tom, že knihy z této doby jsou velice vzácné.

Jestliže Dobrovský káral projevy církevnické nesnášenlivosti v době míru, tím spíše se mu protivilo ničivé dílo válek náboženských, ať již jeho hrůzy zavinil „slepý fanatismus"[2]) té či oné strany nebo sekty. Husitským vojskům vytýkal Dobrovský vedle jiných ukrutností — stejně jako Dobner, Voigt, Procházka nebo Pelcl — nejvíce ničení kulturních statků, především pálení knih. V článku o rokycanské klášterní knihovně v „Böhmische Litteratur", str. 279 n., uchráněné prý jen opatrností mnichů před úplnou zkázou, která stihla sta jiných klášterních knihoven, čteme slova, hovořící jasnou řečí pohoršeného humanisty: „Im Jahre 1421 wurden die Geistlichen dieses Klosters vom žižkischen Heere auf grausamste gemishandelt. Wer sollte es wohl glauben, dass noch einige Ueberbleibsel von Büchern aus diesem Kloster bis auf unsere Zeiten geblieben seien? So sehr sich die Rotten der Landbrenner verschwuren, alles, was ihnen im Wege stand, durch das Feuer zu verwüsten, so ruhmwürdig ist andrerseits die Sorgfalt derer, die ihre mit vielen Kosten und Mühe gesammelten Büchervorräthe den zernichtenden Blicken der fanatischen Stürmer zu entziehen wussten." Připomeneme-li si ještě, jak souvisela nejvýznamnější zahraniční cesta Dobrovského s vyloupením českých knihoven švédskými generály, chápeme plně odpor humanisticky vzdělaného milovníka knižní kultury k náboženským vášním, jež tolikrát rozvrátily slibný rozvoj české vzdělanosti.

Dogmatické spory středověké, i theologovi málo srozumitelné, nudily Dobrovského tak jako již renaissanční humanisty. „Nur die theologischen Zänkereyen ärgern mich", píše Ribayovi 27. IX. 1889,[3]) při zmínce o rajhradské kronice

[2]) Jos. Pekař, Masarykova česká filosofie, str. 9, citát z Dobrovského rozpravy „Geschichte der böhm. Pikarten und Adamiten".

[3]) Patera 143.

táborské, na jejíž objevení byl jinak velice hrd. Skutečné zlo spatřuje Dobrovský v hádkách theologických, když zachvátí nevzdělaný lid. Kdo si přečte Dobrovského spisek „Beyträge zur Geschichte des Kelchs in Böhmen"[4]) a zejména poslední dvě stránky pojednávající o vzniku bouří husitských, shledá tu totéž aristokratické stanovisko, jehož typický projev jsme poznali v Procházkově „Commentariu." Nazývá-li Procházka kněžské vůdce husitského odboje řečí Ciceronovou: „summae et turbulentae audaciae homines", čteme u Dobrovského ekvivalentní výraz: „der kühne und unruhige Niklas von Hussinetz" a mluví-li Procházka s humanistickým pohrdáním o plebes, infima populi faex, vulgus a pod., je Dobrovskému pražský lid z doby Václava IV. „der fanatische Pöbel", fanatická luza, jež při nejmenším podnětu upadala do zuřivosti.

Vnímavému čtenáři klasiků nemohlo být neznámo, jak důsledně zavrhuje Cicero, autor, jenž doprovázel Dobrovského nejen po všechna léta jeho studií, ale i dále v životě, všechno násilnictví a ukrutenství, ať se ho dopouštěl Marius či Sulla, aristokrat či populár, Říman či barbar, jako věc nedůstojnou člověka svobodného. Docela v duchu tohoto ciceronského humanismu nazývá Dobrovský upálení Husovo a Jeronýmovo „schimpfliche und grausame Hinrichtung",[5]) ale v témž duchu užívá tohoto epitheta i o písni „Kdož jste boží bojovníci":[6]) „Es athmet ganz ihren (t. j. táborský) enthusiastisch kriegerischen, d. i. grausamen Geist: bíte, zabíte, žádného neživte." Ještě zřetelněji vynikne humanistický přízvuk tohoto soudu, čteme-li jej v latinském znění v dopise Durychovi ze dne 21. května 1789:[7]) „Taboritarum *barditum*, ut hoc Taciti vocabulo utar, tibi dn. Zlob.[ický] legendum dederit, quem huic detexi: bíte, zabíte, žádného neživte, spirat audaciam fanaticorum istorum et furorem. Placet tamen mihi oestrum poëticum, styli elegantia, animi fervor et alia, quae tibi certe quoque placebunt."[8])

Tato slova jsou pro nás poučná v mnohém ohledu. Především je, tušíme, dosti příznačné, že píseň „božích bo-

[4]) Abhandlungen der k. böhm. Ges. der Wiss., Praha 1817.

[5]) Geschichte der böhm. Sprache u. Litt., r. 1818, str. 192.

[6]) Geschichte, vyd. z r. 1792, str. 134.

[7]) Patera 113.

[8]) Srov. také Dobrovského poznámku o melodii této písně: „Die Melodie ist auch dabei und hat einen feierlichen, fürchterlichen Gang. Der hussitisch-taboritische Geist ist aus jeder Strophe sichtbar." (List Zlobickému 3. V. 1789; Patera 48.)

jovníků" připomněla Dobrovskému nejspíše válečný pokřik Tacitových Germánů.[9]) Že užívá při tom o vojsku Žižkově výrazů nám tak dobře známých z latinské terminologie Voigtovy a Procházkovy, nemůže nás již překvapiti. Ostatně humanistický rub má i humanistický líc. Jako píše Tacitus s netajenou sympatií o statečnosti germánských bojovníků, ačkoli jejich hrozný pokřik budíval postrach v římských legiích, tak v Dobrovského zmínkách o písni Žižkově mísí se k pocitu hrůzy skrytě, ale přece slyšitelně i pocit obdivu, humanistického obdivu, jenž zabarvil zvláštním způsobem již líčení husitské historie u Eneáše Sylvia.

Epitheton „strašný" nevylučuje epitheta „hrdina" a oba tyto přívlastky čteme vedle sebe v Dobrovského listě Zlobickému z 13. dubna 1797,[10]) v listě arci poněkud pomateném, kde Dobrovský by rád poslal Vídni na pomoc Jana Žižku a Jana Jiskru z Brandýsa s 60.000 Čechy, aby ji zbavili strachu z Napoleona. „Naším hrdinou" však nazývá Dobrovský Žižku již v „Böhmische Litteratur", str. 241, v článku o listě Žižkově obci města Domažlic a o jeho Řádu vojenském, a cituje při tom Balbínovu Epitome IV. p. 465, kde čteme m. j. poloobdivnou zmínku o Žižkově krutosti a nepřemožitelnosti: „ex qua (sc. epistula) dirus et seditiosus, i n v i c t u s t a m e n et cruentus Ducis animus elucet".[11]) Také jméno Pelclovo tu čteme, o jehož plutarchovském kultu husitských hrdin jsme již promluvili.[12])

Než citovaný úryvek z dopisu Durychovi, týkající se válečné písně táborské, připomíná nám svou druhou částí ještě jiný, významnější moment, jenž působil na Dobrovského poměr k české reformaci. Je to moment jazykový, literární, estetický v nejširším slova smyslu, jehož souvislost s klasickou humanitou je, jak jsme již ukázali, nepochybná. Balbín a jeho následovníci přijali na milost pro klasickou češtinu (nebo ovšem i latinu) literaturu bratrskou, po případě humanistické spisovatele utrakvistické. Dobrovský, vzdělaný filolog, historik jazyka českého a ctitel národního humanismu, uvědomil si však daleko intensivněji národně jazykový význam reformace. Odtud jeho příznivé soudy o husitství, jež bývají omylem chápány jako souhlas s jeho náboženským

[9]) Germania 3. Je to ono místo, z něhož vychází romantická theorie Klopstockova o bardské poesii starých Germánů, ačkoli ovšem germánský válečný „barditus" nemá nic společného s keltskými bardy.

[10]) Patera 111.

[11]) Srovnej k tomuto thematu str. 54, pozn. 34.

[12]) Viz str. 54.

obsahem. Na př. známý výrok Dobrovského z dopisu Zlobickému:[13]) „Však ti Husitové, naší dobří předkové, nebyli tak zlí lidé, jak se Jezuiti domejšleli. Již na jejich kaceřování nic nedbáme", vyplynul především z vědomí filologicky interesovaného badatele o biblích českých a slovanských, že bez husitů bychom neměli staročeského překladu bible: „ohne Hussiten hätten wir auch keine so alten Bibeln, keine Aufl. von 1475 u. s. w." Podobně chválí Dobrovský Husa v dopise Durychovi dne 17. VI. 1789[14]) v souvislosti s jeho zásluhami gramatickými a s jeho úsilím o českou píseň kostelní: „Ergo novo meritorum genere claret Hussus, quo patriam suam sibi devinxit." To vše je jenom důsledné uplatnění humanistického literárního liberalismu, jenž zmírňoval náboženské předsudky našich balbínovců a jenž sbližuje Dobrovského, jak dobře připomněl Benjamin Jedlička,[15]) s jeho humanistickým předchůdcem v literární historii, Prokopem Lupáčem z Hlaváčova.

Naše snaha, ukázati, jak Dobrovského poměr k české minulosti vyrůstá z téhož základu nového humanismu a klasicismu, který jsme shledali u jeho předchůdců, nesmí arci jíti tak daleko, abychom neviděli, že s Dobrovským zasahuje do českého kulturního vývoje novodobý osvícenský duch v té čistotě, v jaké se u nikoho předtím u nás nevyskytl.

Leckdy bývá to novum, které Dobrovský s sebou přinesl. ztotožňováno s jeho láskou k vědecké pravdě, „pouhé, nahé a neokrášlené pravdě", jak zní programový projev Dobrovského z úvodu k „Böhmische u. Mährische Litteratur". Třeba ovšem poznamenati, že kult pravdy sám o sobě je starý locus communis klasické i humanistické literatury, bez něhož se neobejde snad žádný úvod k dílu historickému (i Hájek se k němu hlásí!). Z předchůdců Dobrovského Balbín se dovolává v Epitome[16]) proslulého výroku Ciceronova (De oratore II, 62): quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat? A není to jenom zde, že staví Balbín vysoko ideál pravdy, za nějž, jak víme, dovedl vytrpěti mnohé příkoří. Cicerona cituje také Dobner v Prodromu, str. 17: „Res agitur historica, in qua nisi praecipuum locum obtineat veritas, ut Cicero monet primo

[13]) Dne 2. února 1797; Patera 107.

[14]) Patera 125.

[15]) V článku „Prokop Lupáč z Hlaváčova a Dobrovského Geschichte der böhmischen Sprache und Litteratur", Listy filol. 58, 1931, str. 160 n. Viz zvláště str. 439.

[16]) Str. 208. Srov. Vl. Bobka, Bohuslav Balbín, str. 36.

de Legibus,[17]) omnis historiae moles corruit."[18]) Voigt staví na konci úvodu k prvnímu ročníku čas. „Acta Litteraria" vysoko nad učeneckou osobní malichernost „veri investigandi studium" a Procházka nazývá v předmluvě ke „Commentariu" nalezenou pravdu nejsladším plodem badatelské práce.

Láska k pravdě, jíž se Dobrovský přihlásil k tak staré vědecké a mravní tradici, by tedy sama nestačila k tomu, abychom mohli jeho činnost označiti za důležitý mezník v našem myšlenkovém vývoji, i když dobře víme, že byl touto ctností obdařen v míře zcela výjimečné a že bystrostí ducha, bez níž arci láska k vědecké pravdě mnoho nedokáže, předstihl své předchůdce i současníky. Volá-li Dobrovský v mladistvém vzrušení, že by nikdy netoužil po větší slávě, než aby šířil takové pravdy, jež mají na štěstí lidské nějaký vliv, ale pro které je člověk pronásledován,[19]) nelze z toho ještě vyvozovati, že Dobrovský kultem pravdy navazuje přímo na Husa.[20]) Dobrovský sám nezapomíná blíže vymeziti svou pravdu. Láska k pravdě bez vymezení pojmu pravdy by se zdála právě Dobrovskému ctností velmi pochybnou, neboť nemohl by jí upříti dejme tomu ani Koniášovi, jenž lpěl na své pravdě s vášní budící hrůzu, ale schopnou jistě nejtěžších obětí. U Dobrovského nejde zkrátka jen o lásku k pravdě, nýbrž v jistém smyslu o novou pravdu, nebo aspoň o nové pojetí pravdy.

I ten, kdo nepřijímá bez výhrad Pekařův pokus o periodisaci českých dějin,[21]) musí s ním, tušíme, souhlasiti, když označuje za nejpronikavější periodisační přelom v našich dějinách (stejně jako v dějinách všech národů) to, „co Kant nazval koncem lidské nedospělosti a jiní sekularisací světového názoru". Nuže tento významný přelom je u nás spojen s jménem Dobrovského.

Sekularisace nebo laicisace světového názoru evropského člověka má svůj nepochybný počátek v humanismu a renesanci. Důsledně domyšlený humanismus nemohl vésti k ničemu jinému, než k přetvoření světa k obrazu lidskému, k novému pohanství, máme-li užíti slova, jímž vyjadřovali své upřílišené obavy radikálnější stoupenci reformace i protireformace. Z dějin moderního myšlení je známo, jak přispěla k výchově nového evropského člověka recepce antické filosofie, platonismu, stoicismu, epikureismu, ale hlavně hellenistického eklekticismu, z něhož se rodí osvícenský ideál snášenlivé humanity. Nenadarmo byl otec humanismu Cicero, typický eklektik, dávající přednost kultuře jako celku před zaujatou jednostranností filosofických škol, zbožňovaným učitelem anglických deistů i francouzských osvícenců.[22])

Nebudeme tu ztráceti slov o nepřirozeném vývoji naší vzdělanosti, zbaveném očistné lázně skutečné renesance a násilně přerušovaném spory dogmatickými a jejich krutými následky. Ostatně my se hlásíme, jak patrno, k těm, kdo spíše stopují slabou nit české národní a kulturní tradice i v dobách největšího úpadku. Avšak proti obrozenským thesím dosud proneseným, reformační, osvícenské, vlasteneckobalbínovské a vlastenecko-osvícenské, nebo částečně vedle nich postavili jsme thesi humanistickou. Klasická humanita spojuje, jestliže jsme se nemýlili, naše šestnácté století s barokním humanistou Balbínem a Balbína s novými humanisty století osmnáctého a klasická humanita, dovršená ideou vnitřní svobody v duchu Ciceronově a Horatiově, je podle našeho názoru jedním z hlavních zdrojů osvícenské víry Josefa Dobrovského.

Dobrovský nebyl, jak víme, založen filosoficky, myslíme-li při tomto slově na noetiku a metafysiku. Dokumentárně vyznal Dobrovský svůj odmítavý názor o současné německé filosofii v dopise Bandtkemu z r. 1812:[23]) „In meiner Jugend hatte Kant viel Anziehendes für mich. Fichte und Schelling traten auf, wo ich schon meine Metaphysik beysammen hatte. Ich konnte keinen Geschmack mehr daran finden. Historische und philologische Kritik giebt doch mehr, als jede Metaphysik. Ein litterarisches Datum ist etwas, aber jedes neue metaphysische System ist doch nur Hirngespinst." Ale ani „patriarchové francouzské filosofie" Voltaire a Rousseau nelákali ho do té míry, aby se odhodlal je čísti. Tak aspoň napsal 8. září 1783 příteli Helfertovi a nic nenasvědčuje tomu,

[17]) De legibus I 5.

[18]) Hanuš, ČČH 1909, str. 450. Jiné doklady pro Dobnerův kult pravdy tamtéž, str. 425.

[19]) Citát z dopisu Dobrovského Helfertovi r. 1784; viz článek Jos. Volfa „Byl Jos. Dobrovský svobodným zednářem?" ve sborníku statí „Josef Dobrovský", str. 379.

[20]) Jos. Tvrdý, Vztahy Dobrovského k filosofii, čas. Bratislava 1930, str. 292.

[21]) O periodisaci českých dějin (rektorská přednáška), ČČH 1932, str. 1 n.

[22]) Skvělý a bezpečně doložený důkaz o tom podává Zieliński, Cicero, str. 210—267.

[23]) Francev 48.

že by si byl někdy později našel na ně čas. V témž dopise poznamenává charakteristicky o otázkách filosofických: „Es gibt Dinge, worinn wir nie andern glauben sollten, sondern immer selbst eher denken, und dann unser Denken mit dem, was andere gedacht haben, vergleichen." Jak patrno, pokládal Dobrovský „svou metafysiku" především za svůj vlastní výtvor. Tím je ovšem jen řečeno, že si nebyl vědom hlubšího vlivu některého velkého filosofa a že jeho světový názor vyplynul z obecného myšlenkového ovzduší, v němž žil a nabyl vzdělání.

O tomto myšlenkovém ovzduší bylo již leccos pověděno. Bylo ukázáno na vlivy Descartesova kriticismu, útočné skepse Bayleovy, racionalismu Leibnizova a Wolffova, na Humea, Voltairea, Rousseaua a jiné myslitele, na něž tu a tam upozornil ve svých přednáškách Seibt a pak ovšem zejména na Kanta atd.[24]) Při tom všem bylo však ku podivu důsledně zapomínáno, že se Dobrovský po celou dobu svých studií a po celý svůj život stýkal přímo s myšlenkovým světem starověkým. Byla to ovšem hlavně hellenistická filosofie: stoicismus, akademická skepse, epikureismus atd., v eklektickém podání Ciceronově, Horatiově nebo Senekově, ale právě tato filosofie, dávající přednost ethice před metafysikou a upřená k problému lidského štěstí, byla s to ve své prostotě a srozumitelnosti poskytnouti Dobrovskému nejspíše onu mravní oporu, kterou poskytla nesčetným jiným duchům osvícenské Evropy.

Kdy a jak zvítězil v Dobrovském filosofický racionalismus a skepticismus nad orthodoxní metafysikou křesťanskou, nelze ovšem říci. Snad urychlilo definitivní rozchod právě studium na theologické fakultě, biblická hermeneutika[25]) a dogmatika, opírající se v době tísně stále ochotněji o přirozené důkazy existence boží a nesmrtelnosti duše, převzaté z Cicerona: o vrozenou představu všech lidí (consensus gentium) a o důkaz teleologický. Víme jen z důvěrné korespondence Dobrovského s přítelem Helfertem, že kolem

[24]) Speciálně se zabýval vztahem Dobrovského k filosofii Jos. Tvrdý v článku nahoře citovaném, kde se právě pokouší rekonstruovati filosofické prostředí, na něž Dobrovský reagoval při tvoření svého světového názoru a m. j. zajímavě upozorňuje na učebnice filosofie užívané v době Dobrovského na pražské filosofické fakultě. — O vlivu Kantově na Dobrovského svědčí, mimochodem řečeno, i výpisky z „Kritik der praktischen Vernunft" zachované v rukopise Národního musea (srov. doleji str. 135).

[25]) V listě Helfertovi 28. VII. 1782 nazývá Dobrovský osvícenského theologa Semlera „der grosse Theologe Semler".

30. roku zajímaly Dobrovského problémy náboženské velmi živě, že ho přímo mučily, ale že také již dospěly k tomu řešení, jímž se Dobrovský spokojil na celý život.

Dne 9. června 1783 píše Dobrovský Helfertovi: „Das abscheuliche peccatum originale und die gratia victrix waren mir sehr anstössig. Man sollte nicht glauben, wie sich solche grobe Irrthümer so sehr verbreiten konnten. Allein das Criterium Auctoritatis galt in einigen Jahrhunderten mehr als die Erfahrung und Vernunft... Ganz natürlich muss die Weisheitslehre den Aberglauben und das verjährte Vorurtheil stürzen." Možná, že si sám Dobrovský neuvědomoval, že se tato jeho poznámka dotýká nejen snad jansenismu, jenž v jeho době i u nás nabýval půdy, ale samých základů víry křesťanské a že filosofie, k níž se tu přiznává, je filosofie antická.

Rozešed se takto s transcendentním odůvodněním ethiky křesťanské, zachoval si Dobrovský z theologických představ ty, jež se shodovaly s jeho rozumovým poznáním, a vytvořil si své přirozené náboženství, jež má všechny podstatné znaky deismu nebo — což je bezmála totéž — filosoficko-náboženského názoru Ciceronova.

Za nedlouho po projevu právě citovaném napsal Dobrovský Helfertovi dopis,[26]) jenž obsahuje takřka celé osvícenské vyznání víry: Dějiny nejstarší filosofie ukazují — praví tu Dobrovský — že je možná rozumová morálka (eine Vernunftmoral) bez náboženství. Po naivně racionalistickém výkladu o vzniku náboženství však dodává: „Allein religiöse Aussichten in die Zukunft gewährt doch die Religion und folglich Aufmunterung Gutes zu tun. Ich bin ruhiger, habe mehr Hoffnung, wenn mein zureichender Grund ein weises Wesen, das alles auf einen Endzweck führt, ist. Dies Wesen, das alles auf einen Endzweck führt, ist. Dies Wesen, ähnlich dem denkenden Wesen in mir, sei es Geist, sei es Körper, sei es weder Geist weder Körper, darum bekümmere ich mich nicht, leitet den Lauf der Dinge zum Besten derer, die einer Seligkeit fähig sind. Denke ich mir den nothwendigen Gang der Natur ohne Leitung, ohne Einrichtung durch ein weises Wesen, so bin ich zu sehr ein Wurf des Glückes. Wo ich bin, da bin ich, woher soll die Hoffnung kommen, dass es mit mir besser werden soll? Vernichtet werde ich nicht, das sagt die Philosophie; allein in welcher Gestalt werde ich irgendwo wieder erschei-

[26]) Viz článek Jos. Volfa nahoře citov., str. 379.

nen? Ich muss abbrechen, weil sich von solchen Dingen mehr sagen als schreiben lässt."

V pesimisticky naladěném dopise z 24. dubna 1785 čteme slova: Die Vorsehung oder die grosse Ordnung der Natur hat ihren eigenen Gang, Eigensinn möchte ich fast sagen, wenn es nicht Gotteslästerung wäre. Ich will nur warten, harren, erwarten und mich in die Dinge zu schicken trachten, wie sie kommen." Dne 10. srpna 1797 napsal Dobrovský Helfertovi podle přetlumočení Flajšhansova:[27]) „Mně jest Pavel nad Lukrecia. Vždyť bychom byli nejbídnějšími tvory, miserabiliores. A uvažujeme-li schopnosti ducha, které člověk skutečně má, kterak lze mysliti, že z toho nic býti nemá? Buď jest morální cena člověka něco, nebo není nic. Jestliže však jest něčím velikým, důležitým, v čem přece všichni lidé přemýšlející se srovnávají — pak musí tato důstojnost lidská člověku naději propůjčovati, z níž víra v Boha a v nesmrtelnost se rodí." V pojednání „Ueber den Beruf", zachovaném v rukopise Národního musea a určeném nepochybně za proslov k chovancům olomouckého semináře, čteme jiný projev, jenž předešlé zajímavě doplňuje: „Wir sind nämlich als Menschen alle berufen, die Würde der Menschheit zu behaupten. Dieses geschieht nur durch Anerkennung eines Gesetzes, das uns der Urheber unsers Geistes durch und mit der Vernunft gegeben hat."

Víra v Boha, jehož neváhá nazvati v latinských listech Durychovi po anticku „Optimus Maximus"[28]) nebo „providens numen",[29]) víra v Prozřetelnost (což je totéž) a víra v nesmrtelnost duše doprovázely Dobrovského po celý život. Prozřetelnosti svěřoval nejen svůj osud, ale i osud národů[30]) a jako ve 32 letech (viz dopis Helfertovi) se podřizoval „velkému řádu přírody", tak jako stařec sedmdesátiletý těší Fessla[31]) pronásledovaného hierarchií: „Homo proponit, Deus

[27]) V. Flajšhans, Nejnovější názory o Jos. Dobrovském, Osvěta 1896, str. 1058.

[28]) 20. VII. 1792; Patera 247.

[29]) 12. X. 1800; Patera 447.

[30]) Tak v původním, skutečně proneseném znění známé řeči před Leopoldem II.. Srov. článek Flory Kleinschnitzové „Josefa Dobrovského řeč Über die Ergebenheit etc.", LF 1918, str. 102. Nebo v dopise lužickému pastoru J. F. Fricovi, 14. VIII. 1797 (Jagić, Nov. pisma, str. 625): „Wir wollen indess die Vorsehung über die Schicksale der Völker walten lassen."

[31]) Dne 11. IV. 1823; Jagić, Briefwechsel Dobrovský-Kopitar, str. 632.

disponit. Es gibt doch keinen bessern Trost für jede Lage, als der Glaube an eine Vorsehung. Wir wollen sie anbethen und dulden und schweigen, harren und hoffen. Bene sperando et male habendo transit vita mortalium, sagte Seneka. Er hat nicht Unrecht."

Mohli bychom rozmnožiti počet těchto dokladů. Ale nejde nám o to, abychom vyložili soustavněji náboženské názory Dobrovského. Jenom proto, že jsme nemohli odkázati k žádnému speciálnímu pojednání o tomto thematu, citovali jsme aspoň tolik z myšlenek Dobrovského, aby vynikly ciceronské základy jeho osvícenské zbožnosti.

Pro Cicerona je charakteristické zvláštní spojení stoické víry s akademickou skepsí. Nuže i u Dobrovského shledáváme oba tyto prvky. Stoická je Dobrovského víra v přirozený řád, jenž světem vládne jakožto Bůh a v člověku se projevuje jako rozum, z čehož plyne příbuzenství člověka s Bohem a odtud důstojnost člověka. Stoická je jeho víra v účelnost všeho dění, v Prozřetelnost, jež splývá s řádem přírodním a odtud pramenící pokora a odevzdanost do vůle boží. Stoická je konečně i víra v život posmrtný. Do této souvislosti patří též odmítnutí básnického hlasatele epikureismu Lucretia, protože popírá božskou prozřetelnost a nesmrtelnost duše.

Stoickou víru však stále doprovází u Dobrovského jako u Cicerona skepse, jež mu připomíná hranice lidského poznání. Akademik Dobrovský zřejmě váhá vysloviti se určitěji o podstatě Boha, kolísaje mezi (platonsko-křesťanským) spiritualismem a (stoickým) materialismem, ba i mezi rozumem a zjevením.[32]) Stejně nejasné jsou jeho představy o posmrtném životě, nevylučující, jak se zdá, ani možnost znovuvtělení.

To však není všechno, co nám u Dobrovského připomíná filosofickou synthesu Ciceronovu. Shledáváme v okruhu jeho náboženských názorů ještě aspoň dvě věci, jež si sice na první pohled odporují, ale jež jsou v dějinách evropského myšlení nerozlučně spiaty s ciceronskou humanitou.

Je to za prvé boj proti všemu, co odporuje pravé, rozumově zdůvodněné představě o Bohu a zbožnosti, boj proti pověře. Cicero mu věnoval, jak známo, hlavně spis „De divinatione" s působivým epilogem o rozdílu mezi náboženstvím a pověrou, z něhož pochází proslulý výrok: nec vero (id enim

[32]) Viz dopis Durychovi 20. IX. 1797; Patera 379: Homo ratione praeditsu et a natura (an non in divinis etiam a Deo?) institutus...

diligenter intelligi volo) superstitione tollenda religio tollitur.[33]) Dobrovského nechuť k pověrám všeho druhu je příliš známa, aby bylo třeba se o tomto thematu šířiti. Budiž jen dodáno, že i tu je si Dobrovský vědom humanistické tradice. V dopise Helfertovi 29. června 1784 při skeptické úvaze o postech se dovolává Erasma Rotterdamského, jehož duchaplný boj proti pověrám — potrestaný uvalením církevní klatby na všechna jeho díla — je jen jedním projevem jeho důsledného ciceronianismu. K Ciceronovi a Erasmovi se pak hlásí nám už známý osvícený humanista italský Ludovicus Muratorius, autor díla „De superstitione vitanda", k němuž odkazuje Dobrovský čtenáře v ironické poznámce o povinné přísaze univ. profesorů na neposkvrněné početí Panny Marie[34]) a jehož jméno čteme u Dobrovského i jindy častěji.

Pro Dobrovského negativní kriticismus se neprávem příliš zapomíná na k l a d n o u s t r á n k u jeho filosofického náboženství. Překvapuje ovšem u muže, jenž nazval, jak jsme nahoře citovali z jednoho listu Helfertovi, pověrou dokonce i učení o dědičném hříchu a milosti, když se pohoršuje nad ironickými poznámkami o relikviích a o jakémsi svatém, o jehož existenci neměl sám ani tušení. Výměna názorů mezi Bandtkem a Dobrovským, kterou tu máme na mysli, je vůbec zajímavá. Bandtke se rozepsal v jednom dopise[35]) žertovně o ostatcích, o krakovském svatém Janu Cantiovi a o svém nezájmu o církevní bohoslužby. Zároveň se ironicky zmínil o tom, že jeho paní často věnuje do kostela lampy, neboť nový kněz prý má rád světlo lamp. Dobrovský k tomu odpovídá:[36]) „Ich lobe mir ihre Frau, die Lampen verehrt, und tadle den protestantischen Witz über Joh. Cantius, den Sie besser zu kennen scheinen als ich. Dass Sie nicht Acht geben, was in der Kirche vorgeht, sehe ich auch aus Ihrem Wörterbuche voce Msza, wo es heisst: wychodzi, wyszła msza, der Priester kommt mit dem Hochwürdigen. — Nicht doch, er trägt ja nur den leeren Kelch zur Messe. Einen leeren bedeckten Kelch sollten Sie nicht für das Hochwürdige ansehen."

Mohlo by se prostě říci, že tu máme — nikterak vzácný — doklad pozdní konservativnosti u bývalého radikála. Nepochybujeme, že zde a jinde v podobných případech tento

[33]) Viz Zieliński, Cicero, str. 55.
[34]) Böhmische Litteratur, str. 22.
[35]) Z prosince 1825; Francev 173.
[36]) 23. III. 1826; Francev 176.

moment také působil, ale protože víme, že si Dobrovský zachoval do posledních dnů svého života nejen svou svěžest duševní, ale v podstatě i své osvícenské názory, musíme hledati vysvětlení jinde. Toto vysvětlení nám nebude dělat potíže, když si připomeneme, že hned za známou větou, kterou jsme citovali ze závěru Ciceronova spisu „De divinatione", následuje věta jiná, jež zdůrazňuje kladnou stránku boje proti pověře: Maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque restituendis sapientis est — mudřec zachovává zřízení předků a podržuje náboženské obřady.

To je stará moudrost Sokratova, Platonova a Aristotelova, jež došla ochotného souhlasu praktických a státnických Římanů, když se mezitím stala základem racionalistické theorie o trojím náboženství: náboženství básníků, státníků a filosofů. A tato moudrost stala se také podstatnou složkou ciceronské humanity. Cicero byl přesvědčen, jako mnozí jiní před ním, že jeho filosofické náboženství se nemůže státi obecným majetkem a že skepse nutně provázející poznání by nepřinesla štěstí slabým, ba že by ohrozila základy společenského zřízení. Proto omezuje — nikoli první a tím méně ovšem poslední — filosofické poznání jen na duchy schopné svobody, kdežto ostatnímu nedospělému množství ponechává tradiční náboženství. Při tom však žádá, aby i člověk filosoficky vzdělaný zachovával povinnosti státního kultu a podřídil tak své osobní přesvědčení zájmu společnosti.

Není snad třeba vykládati, že odtud vede vývojová linie k renesanci, k osvícenské snášenlivosti i k náboženskému liberalismu 19. století. Není také naším úkolem líčit a hodnotit prudký kulturní boj, který se po staletí vede o tuto klasickou a v jistém smyslu aristokratickou linii. Jen jedna česká a stále aktuální episoda tohoto bolestného, ale nutného zápolení se dožaduje naší zvláštní pozornosti v souvislosti s naším thematem. Máme na mysli Masarykovo horlení proti Jungmannovu liberalismu, vystupňované k prudkému útoku v 44. kapitole „České otázky". Tato kapitola se připíná, jak známo, hlavně k problému, o němž Jungmann uvažuje v č. 46. svých „Zápisků", zda totiž má mudřec s lidem obětovati bohům, a na nějž odpovídá, dovolávaje se Sokrata, Voltairea (v č. 9) a jesuitů, kladně. Příkré odsouzení Jungmanna, jež Masaryk vyvodil z tohoto jeho soukromého vyznání, bylo již dostatečně korigováno. Nám tu ostatně nejde o Jungmanna. Chceme jen na příkladě tak prodiskutovaném objasniti důležitou stránku humanity Dobrovského. Dejme tomu,

že by Jungmann byl položil svou otázku Dobrovskému? Byl by na ni odpověděl záporně? Naopak, zodpověděl ji kladně celým svým životem kněze a osvícence. I Dobrovský obětoval dvojímu Bohu, svému osobnímu, filosofickému, a Bohu své církve. A jistě necítil nijakého rozporu ve svém jednání. Myšlenka na změnu vyznání nebo dokonce vystoupení z církve je celému osvícenskému klasicismu bytostně cizí. Své pochybnosti o dogmatech víry křesťanské si ponechával Dobrovský jen pro sebe a pro své nejdůvěrnější přátele. Jeho veřejné projevy, namířené proti hrubým pověrám, ani jeho odpor k hierarchickému absolutismu nikdy se nedotýkaly základů církevního zřízení. Klasicista Dobrovský uznával instituce státní i církevní. V říši ducha lpěl na volnosti, v životě společenském však ctil nade všechno řád. Čím mohla být akademickému skeptikovi katolická dogmatika? A přece víme, že věnoval valnou část svého kritického časopisu osnovám theologických studií, aniž se při tom omezil snad jen na hermeneutiku, jež má ovšem povahu vědeckou. Je známo, jak kriticky se díval Dobrovský na instituci celibátu, méně však je známo, že napsal, patrně pro své chovance v olomouckém semináři, dialogickou rozpravu o tomto thematě, formou i obsahem připomínající velmi zřetelně vliv Seibtův a vážící se nadto k staré misogamské tradici,[37]) v níž obhájce celibátu osvětluje z mnoha stran proti „gamofilovi" výhody této instituce pro stav kněžský a hledí rozumovým výkladem ulehčiti tíhu této mravní povinnosti. V jiném projevu, zachovaném v témž rukopise Národního musea a určeném jistě pro tytéž posluchače, velebí Dobrovský vřele důležitost povolání kněžského pro blaho církve a státu, napomíná alumny, aby opatrně šetřili předsudků svých věřících, a klade jim — on skeptik — na srdce větu z Pavlova I. listu ke Korintským: „Blahoslavení ti, kteří neviděli a přece uvěřili." Jestliže vahou své vědecké osobnosti významně posílil negativní stanovisko v problému svatojanském, nepřestal proto Dobrovský nazývati Jana Nepomuckého „naším svatým"[38]) a jistě by se byl pozastavoval nad tím, kdyby byl někdo chtěl vyvozovati z historického poznání praktické důsledky. Vzpomeňme si jen, jak se zastal neznámého krakovského světce. „Man kann wahrlich fromm, d. i. christlich gesinnt seyn und doch

[37]) Srov. Seibt, Klugheitslehre II, str. 108, kde se pojednává o otázce, má-li se muž ženiti. Podobně na str. 269 n.

[38]) „Slovanka" I, r. 1814, str. 231: „das Leben eines unsrer Heiligen" (ve zprávě o dubrovnickém životopise Jana Nepomuckého).

ein strenger Kritikus im hist. Fache bleiben", napsal v jednom listě Bandtkemu[39]) a jestliže takto odděloval sám u sebe svět křesťanské zbožnosti[40]) od světa vědecké skepse, tím spíše činil tak s ohledem na prostého člověka. Chvála ženy, „die Lampen verehrt", má v této souvislosti smysl takřka symbolický a potvrzuje to, co ostatně vyplývá z četných rozporů v Dobrovského náboženské theorii a praksi, že mezi humanitou Dobrovského a liberalismem Jungmannovým (také Puchmajerovi a částečně i Kollárovi vytýká Masaryk, jak známo, liberalistický indiferentismus) není zdaleka taková propast, jakou tu spatřuje autor „České otázky".

Nepopíráme, že Dobrovskému bylo cizí hrubě utilitaristické odůvodnění dvojí morálky známé z voltaireovské anekdoty o krejčím nebo z latinského přísloví o světu, jenž chce býti klamán (viz č. 9. Jungmannových „Zápisků"), a že se mu nelíbily voltaireovské vtipy Stachovy. Dobrovský byl ironik, ale nebyl cynik. „Cynicorum ratio tota est eicienda; est enim inimica v e r e c u n d i a e, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum", čteme v první knize Ciceronových Officií (I, 148) a Dobrovský byl i v tom dobrým jeho žákem. Svou nedůslednost byl by spíše omluvil ohledem na štěstí člověčenstva,[41]) o němž blouznival, nebo nutností řádu. Můžeme však toto altruistické stanovisko a soucit s pokolením lidským upříti Jungmannovi a pro slova zapomenouti na činy? Ať jest tomu jakkoli, osvícenec a klasicista Dobrovský se nelišil v poměru k náboženství podstatně od osvíceného klasicisty Jungmanna a nepochybujeme, že by byl uznal bez rozpaků Jungmannův názor, že „jen tenkráte smíme proti přesvědčení svému (rozuměj: náboženssko-filosofickému!) jednati, když nejednání b y l o b y p ř í č i n o u n ě j a k é h o z l é h o, na př. pohoršení jinak věřících." Jiný-

[39]) 26. VIII. 1825; Francev 171.

[40]) O tom, v jaké úctě měl Dobrovský místní chudenickou víru v sv. Volfganga, viz čl. Alberta Pražáka, Dobrovský v dopisech hr. Eugenu Czerninovi, čas. Bratislava 1929, str. 851, pozn. 3.

[41]) Srov. názor mladého Dobrovského o vzniku náboženství a sociálním jeho významu, jak jej podává v listě Helfertovi r. 1784 (v citov. čl. Volfově, str. 379): „Weil nun aber reine Vernunftwahrheiten so ein Ding sind, das langes Denken erfordert, so konnten die ersten Gesetzgeber nicht erst warten, bis das ganze Volk, unter dem man doch Ordnung halten wollte, sich diese Kenntnisse verschafft, die sie von selbst zu besseren Menschen machen würden. Sie haben also auf Mittel gedacht, durch die sie ihr Ziel geschwinder erreichen konnten. Und so gab es nun viele Mittel. Auch Moses wählte eines, und nach seiner Ansicht ein sehr dienliches." — Jak daleko je odtud k Voltaireovi?

mi slovy řečeno, soudíme, že počátek našeho náboženského a kulturního liberalismu 19. století třeba hledati ne u Jungmanna, nýbrž u Dobrovského.[42])

Čekáme však již otázku, jak souvisí toto zjištění s vlastním předmětem našich úvah, a chceme na ni odpověděti. Ukázali jsme si v této kapitole, jak humanistická tendence, směřující k náboženské snášenlivosti a tím i k nezaujatému soudu o české náboženské minulosti, dosáhla v Dobrovském konečného vítězství, umožněného laicisací jeho světového názoru. Pokusili jsme se pak vyložiti filosofické náboženství Dobrovského, s jeho zvláštní směsí akademické skepse a stoické víry, s jeho odporem k pověře a s úctou k tradičním formám bohoslužebným, z téhož pramene ciceronské humanity jako jiné stránky jeho klasicismu. Viditelný důkaz o přímém vlivu Ciceronově (o nepřímé souvislosti nemohlo by být ani tak nejmenší pochyby) jsme si však úmyslně odpírali, dokud jsme nedospěli k témuž myšlenkovému středu humanity Dobrovského a klasické humanity vůbec, k němuž se náš důkaz i slovně připíná, totiž k ideálu vnitřní svobody.

Když se šestadvacetiletý Dobrovský rozhodl vydávati literární časopis, musil se podle současného zvyku ohlédnouti po hesle, jímž by výrazně naznačil jeho ideový směr. Hledal je u autora, jenž mu byl nejenom nejznámější, nýbrž — jak sama tato významná volba ukazuje — jistě i nejbližší. A našel je v slovech z úvodu ke čtvrté knize Tuskulánek: Sed defendat, quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera.

Nejsou to slova nijak všední a že v nich Dobrovský vskutku spatřoval závažný program životní, o tom svědčí již fakt, že se hesla otištěného na první stránce časopisu „Böhmische Litteratur" s oblibou dovolává až do posledních let života. Tak se opakují tato slova znovu a znovu ve vědeckých diskusích s Durychem (3. V. 1789; 3. IV. 1792; 22. VII. 1798[43]) nebo s Kopitarem (28. II. 1822.[44]) Dobrovský však tento ciceronský princip nevztahoval jen na vědu, nýbrž na celý názor životní. Toho významný doklad poskytuje známý nám už dialog o celibátu, kde obhájce této instituce (Dobrovský)

[42]) O Dobrovského liberalismu psal L. K. Hofman, Dobrovský o české reformaci (Sebrané spisy I, str. 170), a o liberalistické povaze obrozenského humanismu vůbec J. Kaizl, České myšlenky, 3. v. 1896, str. 20 n. Klasickou tradici humanistickou nemá však na mysli ani ten ani onen.

[43]) Patera, str. 107, 220, 415.

[44]) Jagić, Briefwechsel, 463.

odpovídá „gamofilovi", vyslovivšímu naději, že se jednou přece jen přidá ke straně odpůrců celibátu: „Meynungen müssen frey seyn. Mir ist das Wort Parthey verhasst."

Tato příkrá pointa, kterou se dialog končí, zároveň zajímavě ukazuje, že si Dobrovský trvale vštípil do paměti nejen lapidární výrok, který si zvolil za heslo, nýbrž i slova, jež následují v textu Ciceronově a jež jej blíže osvětlují: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus.

Čtenáři dějin filosofie se tu vynoří z paměti nepochybně hned dva příbuzné termíny, požívající asi stejně pochybné pověsti: eklekticismus a probabilismus. Na štěstí je vědecká a mravní osobnost Dobrovského dostatečně chráněna před nebezpečím, že by ji snad mohlo uškoditi zařadění do této souvislosti, jež ostatně nemůže překvapovati u osvícence, ctitele poesie Horatiovy[45]) a skeptické methody Descartesovy. Ale kdyby přece někoho pohoršovala tato dvě slova, všechno to, co jsme již o Dobrovském pověděli, poskytuje nám možnost, abychom znovu označili program Dobrovského výrazem sympatičtějším a tušíme také výstižnějším: je to program klasické humanity, humanity, jež touží po duchovní svobodě a dopřává této svobody i jiným. Humanity, jež směřuje ve shodě se svým jménem od člověka k Bohu a nikoli naopak a proto chápe, že k tajemství věčné pravdy nevede jenom jedna cesta. Humanity, jež zná jenom jednoho nepřítele, totiž nedostatek humanity.

Tím pak, že se Dobrovský přihlásil k této liberalistické humanitě ciceronské, odřekl se nejen protireformačního výkladu slov Kristových z evangelia sv. Jana: „aby všichni jedno byli", nýbrž i „těsné brány", kterou chtěl vésti náš národ ke spáse biblismus českobratrský.

[45]) Vzpomeň zejména na Horatiovo: nullius addictus iurare in verba magistri (Ep. I, 1, 14).

VIII.

Českobratrský zákon lásky a rozumová morálka Dobrovského. — Evangelium a Horatius. — Dobrovského stoicismus. — Ciceronův spis „De officiis" a dvořansko-humanistický ideál západoevropský. — Čtyři hlavní ctnosti antické a Dobrovského mravní prakse. — Moudrost a spravedlnost. — Učenecké otium. — Odstupňování humanity. Vlastenectví a světoobčanství. — Statečnost a uměřenost. — Dobrovského smysl pro kompromis. — Honestum: utile. — Epikurské prvky v ethice Dobrovského. — Překonání barokní askése a reformačního puritanismu.

Jak Dobrovský smýšlel o Jednotě bratrské, pověděl asi sám nejsrozumitelněji v „Geschichte der böhm. Sprache und Litteratur", v kapitole pojednávající o pronásledování Českých bratří za krále Vladislava Jagellonského,[1]) kde je nazval „dobrými lidmi, kteří doufali, jsouce příliš zaujati pro pravdu svého učení, že se zachrání apologiemi." V přívlastku „dobrý" musíme spatřovati zajisté osvícenskou obranu Jednoty proti orthodoxní nesnášenlivosti katolické a utrakvistické, ale zároveň je z celé myšlenkové souvislosti dobře patrno, že čistě lidský soucit — ostatně zabarvený jemnou ironií — neznamená tu zdaleka souhlas s evangelickým křesťanstvím bratrským.

Tím nechceme tvrditi, že Dobrovského humanitě je cizí duch evangelia. Naopak víme, že Dobrovský pohlížel s hlubokou úctou na posvátné knihy křesťanské, jimiž se zabýval z učenecké povinnosti po celý život. Jestliže mu filosofický skepticismus nedovoloval spatřovati v nich neomylný pramen nadpřirozené víry, vážil si jich jako zdroje praktického křesťanství a zákona lásky. Promlouvaje k olomouckým seminaristům o úkolech stavu kněžského ztotožňuje přímo hlásání evangelia s výchovou mravní: „das Evangelium zu predigen, oder welches einerley ist Moral zu lehren." A o něco dále nabádá své posluchače, aby milovali lid sobě svěřený, a činí to s pathosem tak upřímným a tak krásným, jakého byl schopen jenom člověk sám překypující láskou křesťanskou. Přesto bychom brzy upadli do rozpaků, kdybychom chtěli při výkladu ethiky Dobrovského vystačiti s evangeliem. Písmo je sice nepochybně mocnou oporou jeho mravního názoru, ale nikoli oporou jedinou, ba ani ne oporou hlavní.

[1]) Vyd. z r. 1818, str. 371: Die guten Leute zu sehr eingenommen für die Wahrheit ihrer Lehrsätze, glaubten durch Apologien sich zu retten.

Náhodou nemusíme choditi daleko, abychom našli jeden z nejpozoruhodnějších dokladů pro toto tvrzení. Hned za projevem právě citovaným následuje jiný obsahu příbuzného, ale širšího, neboť se zabývá všeobecně volbou povolání. Nuže tato druhá promluva představeného katolického semináře je vlastně komentář k proslulé satiře „filosofického básníka", jak tu Dobrovský nazývá H o r a t i a :

> Qui fit Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem
> seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa
> contentus vivat, laudet diversa sequentes?

Nejdůležitejší úryvky z této básně uvádí Dobrovský obšírně v latinském znění a připojuje poznámky a výklady, jejichž smysl by bylo možno shrnouti v známou zásadu, které se tu Dobrovský sám dovolává: i n t r a n a t u r a e f i n e s v i v e r e. Že při tom ztotožňuje po stoicku přírodu s rozumem a rozum se zákonem božím, plyne z výroku, který jsme z tohoto traktátu nahoře citovali.[2])

Nuže tu máme jiný, významnější pramen ethiky Dobrovského. Tu jsme u oné „rozumové morálky", o níž psal kdysi Dobrovský v důvěrném dopise příteli, že může existovati, jak učí dějiny staré filosofie, i bez náboženství. Místo „rozumové" mohli bychom také říci „přirozené" a tato přirozená morálka je důsledným doplněním jeho přirozeného deistického náboženství. Jestliže pak jsme rozeznali v Dobrovského metafysice oba ciceronské prvky, stoicismus a skepticismus, tím zřetelnější je cesta, jež vede od praktické filosofie řecko-latinské k Dobrovského ethice. Jenomže se stoickou touhou po ctnosti závodí tentokrát životní moudrost epikurská a k Ciceronovi se druží básnický hlasatel shovívavé lidskosti, k idylismu tíhnoucí Horatius.

Hlavním problémem hellenistické filosofie, jež je theoretickým základem římské humanity, je otázka lidského

[2]) Viz str. 98.

štěstí. Víme, že se Dobrovský, jako vůbec doba osvícenská, nejednou rozhořel touhou přispěti k blahu člověčenstva. Nemáme však dokladu, kde by byl Dobrovský theoreticky vyložil, jak si představuje toto obecné štěstí. Celé životní úsilí Dobrovského ovšem svědčí krásně o tom, že věřil optimisticky v lepší uspořádání věcí lidských láskou křesťanskou a vítězstvím rozumu a že vědeckou pravdu a náboženskou snášenlivost pokládal za nejvznešenější ideály lidské společnosti. Přesto však, chceme-li porozuměti ethice Dobrovského, musíme vycházeti od jeho osobnosti, neboť celý jeho ethický systém je vybudován na podkladě individualistickém. A tu se již můžeme opříti o vlastní slova Dobrovského. V čem sám hledal štěstí, řekl nejednou a zcela určitě.

Mnoho poučení nám poskytne hned Dobrovského dopis Helfertovi z 11. června 1785, kde Dobrovský stanoví dvě dostatečné podmínky lidského blaha. Za prvé zásadu „otce Horatia": Laetus sorte tua vivas sapienter Aristi,[3]) a za druhé víru v Prozřetelnost. Tu máme vedle sebe obě složky praktické filosofie Dobrovského, jak jsme je předem vytkli. Domyslíme-li důsledky ideje Prozřetelnosti pro obor mravní, dojdeme brzy k stoickému pojetí ctnosti. A nelze neviděti, že Dobrovského vášeň pro vědeckou pravdu, boj proti pověře a nesnášenlivosti mají v sobě mnoho ze stoického náboženskomravního pathosu, jehož základem je ztotožnění rozumové pravdy s pravdou boží a odtud plynoucí kategorický příkaz žíti podle této pravdy.

Vážný tón stoické mravní síly i resignace ozve se u Dobrovského tu a tam ve chvílích vlastní nebo cizí bolesti. Po smrti Pelclově píše Dobrovský dne 6. března 1801 Cerronimu (podle překladu Brandlova, str. 100): „Smrť jeho mě velice zarmoutila, tak že mně skutečně není dobře. Rodinu jeho mám nyní těšiti, musím tedy síly sebrati a jako muž svůj bol snášeti." Durycha trápeného stářím, nemocmi a hospodářskými starostmi povzbuzuje k stoické statečnosti:[4]) „Mallem tamen te omni molestia et aegritudine liberum, animum servare pacatum et tranquillum, ut laboribus alacrius conficiendis par sis. Absit ut te conterant taedium et molestiae. Macte animis!" To je duch Ciceronových Tuskulánek nebo konsolací Senekových a Seneky se vskutku Dobrovský dovolává v podobné souvislosti, v těšitelském

[3]) Epist. I 10, 44.

[4]) Dne 11. X. 1799; Patera 446.

listě psaném Fesslovi dne 11. dubna 1823, jehož pesimisticky resignovaný pasus jsme měli příležitost už jinde citovati.[5])

Cicero však poznal stoickou ethiku i v jiné podobě, více obrácené k potřebám normálního života a styku s lidmi. Myslíme tu především na Ciceronův spis „De officiis", slavnou kodifikaci římské humanity osvícené duchem řeckým, od níž nebylo daleko k horatiovské synthesi stoicismu a epikureismu, k radostnému zalíbení v prostých darech života.

Dokonalou znalost Ciceronových „Officií" předpokládal, jak víme, u Dobrovského jeho přítel Durych a vskutku by se rozuměla tato znalost u odchovance latinských škol 18. století sama sebou i bez tohoto svědectví. Ostatně myšlenky díla Ciceronova doléhaly k Dobrovskému i nepřímo z mnoha stran: z praktické ethiky křesťanské, k níž položil základ sv. Ambrož přepracováním „Officií", ze starší literatury humanistické cizí i domácí,[6]) ovšem i z jesuitského probabilismu, ale především a to v podobě nejvěrnější z ethiky osvícenské.

Tu nelze znovu nepřipomenouti vliv, který měla na Dobrovského osobnost Seibtova a jeho filosofické přednášky. Kvintesence praktické ethiky Seibtovy je obsažena v dvoudílném spise „Klugheitslehre", jehož první vydání vyšlo roku 1799.[7]) Není však pochyby, že se Seibt přiznával v podstatě k stejné životní moudrosti již v době, kdy byl Dobrovský jeho posluchačem a chráněncem. Jako vstupní Seibtova přednáška na pražské universitě, tak i tento spis má motto z Cicerona, a to z díla „De finibus": Impellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis, imprimisque docendo, rationibusque prudentiae tradendis.

Je to heslo šťastně vystihující ducha osvícenské propagandy a zároveň objasňující Seibtův termín „Klugheit", čtenáři pouhého titulu knihy nutně podezřelý. Litujeme, že tu nemáme místo na podrobnější rozbor Seibtovy nauky o občanské moudrosti (bürgerliche Klugheit), jež je hlavním obsahem této jeho knihy. Takto však se musíme spokojiti jen konstatováním, že Seibtovy úvahy (stále osvětlované dialogy osob s charakteristickými jmény antickými) vychá-

[5]) Viz str. 98 dole.

[6]) V 16. století byl při přednáškách o ethice jak v Karolinu tak v jesuitské koleji Klementinské vykládán Ciceronův spis De officiis. Stejnojmenné dílo sv. Ambrože vydal r. 1597 rektor Karlovy university Trojan Nigellus z Oskořína, při čemž neopomněl uvésti v předmluvě Cicerona jako jeho vlastního původce.

[7]) Druhé, jehož jsme užívali, vyšlo r. 1815.

zejí zcela patrně z ciceronské antithese: honestum — utile a že se nesou k tomu cíli, jak by si jedinec zajistil ve styku s lidskou společností volbou v h o d n ý c h p r o s t ř e d k ů pokud lze největší míru štěstí vnitřního i vnějšího, aniž by porušil svou čest a zásady mravní. Jsou příliš dobře známa nebezpečí, jimž je na každém kroku vydána tato utilitaristická ethika. Ale přesto, že Seibt připouští společenskou přetvářku, ba prohlašuje ji někdy přímo za povinnost,[8]) nesmíme u něho pomýšleti na nějaký mravní machiavellismus, který Seibt naopak příkře odmítá,[9]) ani na onen směr jesuitské kasuistiky, jenž vynesl tomuto řádu pověst až nezaslouženě špatnou. Seibt setrvává věrně na stanovisku Ciceronových „Officií", jehož se na jednom místě[10]) se souhlasem dovolává: Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile, ne tum quidem, cum id, quod utile esse putes, adipiscare. Hoc enim ipsum utile putare, quod turpe sit, calamitosum est. (De off. III, 49.)

Ovšem morálka, do jejíchž služeb se dal Seibt a jejíž jeden úsek osvětluje ve své „Klugheitslehre", není jistě morálka heroická, ale to platí o celém osvícenském životním názoru, jemuž se leccos, čemu by se romantik obdivoval, jevilo nerozumným fanatismem. Tato ethika počítá především se skutečným člověkem, to jest s lidskými ctnostmi i nectnostmi, chce udělat svět lepším v těch mezích, které nám určuje příroda a nutná nedokonalost všeho pozemského bytí. V tom je slabost této kompromisní a pragmatistické ethiky, ale i její přitažlivé kouzlo, jež působilo na člověka vždy znovu, kdykoli se vrátil unaven z výpravy za dalekým ideálem a bude patrně působiti ještě mnohokrát, dokud se člověk nezmění v stroj nebo v nadčlověka. Neboť je to právě ethika liberální evropské humanity, jež se dostavuje pravidelně ve všech obdobích a u všech duchů proniknutých kultem klasiků.

Klasicistická povaha této morálky se prozrazuje u Seibta i vnějšně opětovným citováním latinských autorů (a to vesměs v originále): nejčastěji Seneky, jehož si vážil jako „velkého znalce lidského srdce",[11]) pak Horatia, Cicerona, Plauta, Terentia, Plinia, Tacita, Martiala, Juvenala, Valeria Maxima, Gellia a j. Z Řeků cituje jen výjimečně, na př. Lukiana. Za to mezi sbírkami mravních maxim doporučuje průpovědi Pythagorovců, Epiktetovu Rukověť,[12]) mezi literaturou k problémům povahopisným Theofrastovy Charaktery, Plutarcha, k nauce o fysiognomii Aristotela[13]) atd. Vedle klasického písemnictví a některých knih starozákonních cituje Seibt ovšem také ethická díla moderní, ale i tu je pozoruhodné, že se při tom nespokojuje současnou osvícenskou literaturou, nýbrž že se vrací s oblibou do 16. a 17. století. Mezi jmény, na něž upozorňuje, je Erasmus (De civilitate morum), mademoiselle de Scudéry (Morale du monde), kardinál Mazarin, vévoda de Rochefoucault (Reflexions et maximes morales), la Bruyère (Les Caractères), švédská královna Kristina, Chesterfield, Shaftesbury a m. j. Zvlášť vřele však doporučuje sbírku životních maxim Španěla Balthasara Graciana, vydanou pod názvem „Oráculo manual" r. 1637 a přeloženou do mnoha jiných jazyků.[14])

Samo toto jediné jméno takto zdůrazněné by nás musilo upozorniti na souvislost mravouky osvícenského klasicismu representované Seibtem s renesančním kulturním typem, jehož vývoj od italského „cortegiana" k anglickému „gentlemanu" a francouzskému ideálu „honnête-homme" sleduje u nás se vzácným porozuměním František Sedláček.[15]) Základní rysy tohoto aristokratického ideálu jsou: všeobecné vzdělání na klasickém základě, dvořanská galantnost, úcta k rozumu a k lidské důstojnosti, osobní úsilí o dokonalost, víra ve výchovu. Nuže všechny tyto složky najdeme, třebas ne tak vytříbené a sladěné jako u jeho španělských, francouzských a anglických vzorů u profesora galantních věd Seibta a najdeme je i u Dobrovského. Neboť tento veliký žák Seibtův byl skutečně vědcem a člověkem podle vkusu svého učitele, jenž zavrhoval učenecké pedantství: Gelehrsamkeit ohne guten Geschmack, ohne feine Sitten, ohne Weltton und Lebensart.[16])

Víme ovšem, že to nebylo jen kouzlo učitelské osobnosti Seibtovy, jež působilo v tomto smyslu na mladého Dobrov-

[8]) Viz díl I., str. 36 n.
[9]) Tamtéž, str. 27.
[10]) Tamtéž, str. 28.
[11]) Díl II., str. 87.

[12]) Tamtéž, str. 188.
[13]) Díl I., str. 353.
[14]) Díl II., str. 188.
[15]) Dr. F. Sedláček, Zrození gentlemana, Lumír 1922, str. 490 n. Nemohu tu nevzpomenouti přátelských debat s dr. Sedláčkem, často se vracejících k jeho pojetí problému gentlemana a puritána a k aplikaci této antithese na české kulturní dějiny. Seznamuje mne s přehojným materiálem, který si nashromáždil k chystané knize o tomto thematu, upozornil mne dr. Sedláček příležitostně i na Seibtovu „Klugheitslehre". Budiž mu za to i za mnohé jiné poučení upřímný dík!
[16]) Klugheitslehre II, str. 29.

ského. Rozhodující význam měl jistě jeho ustavičný styk s francouzsky vychovanou společností šlechtickou, u jejíchž nejvýznačnějších příslušníků stará dvořanská kultura právě tehdy namnoze splývala s ideály osvícenského humanismu. A hlavně, abychom se vrátili k svému vlastnímu thematu, Dobrovský nepřijímal humanitní ethiku jen od svého osvícenského a šlechtického okolí, nýbrž čerpal také přímo z klasických pramenů, především z Cicerona a Horatia.

Upozornili jsme již na význam Ciceronova díla „De officiis" pro osvícenskou morálku a nedovedeme nyní odolati pokušení, abychom srovnali — ovšem jen v několika náznacích — Dobrovského názory a jeho životní praxi s tímto evangeliem praktické ethiky římské.

Základním principem nauky o povinnostech je přirozený lidský cit pro mravnost (honestum). Z tohoto mravního citu vyrůstají čtyři hlavní ctnosti stanovené již Platonem: moudrost, spravedlnost, udatnost a uměřenost. Nuže, Dobrovský především užívá v latinských projevech výrazu v i r h o n e s t u s v témž pregnantním významu, jako jiného typického epitheta ciceronského v i r b o n u s (= vlastenec). Každý z těchto výrazů znamená sám o sobě nejen člověka mravně dobrého a čestného, ale i požívajícího přiměřené společenské vážnosti.[17])

O povinnostech, pojících se k první hlavní ctnosti, k m o u d r o s t i, se v praktické knize Ciceronově mnoho nemluví. Stojí však snad za zmínku, že první požadavek, který tu Cicero stanoví, je, že touha po poznání nesmí vésti k unáhlenému soudu o něčem, čeho jsme dobře neprozkoumali. Jak tu nevzpomenouti na Dobrovského vědeckou poctivost a akribii i jeho shovívavost k cizímu mínění ve věcech sporných? Druhá hlavní ctnost, s p r a v e d l n o s t a s ní spojená dobročinnost jsou pramenem povinností mnohem četnějších. Praví-li Cicero o spravedlnosti (I 20), že při ní je lesk ctnosti největší a že podle ní jsou nazýváni lidé poctivci a vlastenci (viri boni), víme, že si Dobrovský plně zasloužil tohoto čestného titulu. Jemu skutečně byla svatým heslem

[17]) Několik dokladů z korespondence s Durychem: Dne 15. I. 1787; Patera 51: „quae honesti viri non sunt". Dne 3. XI. 1786; Patera 46: „quae non sunt viri boni". Dne 22. III. 1791; Patera 191: „honestissimis et humanissimis viris". Prorocký list Durychovi z 24. XI. 1795 končí Dobrovský slovy: „Saluta amicos bonosque cives omnes." Roku 1786 (Patera 23) nabádá Durycha, aby se staral o zvýšení pense: „cur quaeso, non agis, non omnem moves lapidem, ut tibi h o n e s t i u s vivere liceat". Dne 3. XI. 1786; Patera 48: „quae ad vitam h o n e s t e traducendam necessaria sunt."

římská zásada právě „Officiemi" zpopularisovaná: suum cuique, a to nejen v smyslu právním, nýbrž i v smyslu vědeckém, zejména v bezohledně spravedlivé kritice. Spravedlnosti žádal však i pro sebe a Ciceronovu pověstnou definici „iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat n i s i l a c e s s i t u s i n i u r i a" přijímal i s jejím antickým dodatkem, odporujícím Kristovu evangeliu. Oplácet rány dovedl Dobrovský, jak známo, stejně dravě na sklonku života jako při svém vstupu do vědecké veřejnosti.[18]) Že dovedl být ve vášni boje i nespravedlivý, je třeba přiznati právě v duchu ideálu spravedlnosti, k němuž se Dobrovský jako muž upřímně hlásil, ale na nějž jako člověk někdy zapomněl, máme-li tu užíti jemného, ale významného rozlišení Ciceronova.

Ze stoického pojetí spravedlnosti vyplývá povinnost účastniti se veřejného života. Cicero zastává toto stanovisko, jemu jako aktivnímu politikovi a přesvědčenému republikánu velmi blízké, nejen v „Officiích", ale i leckde jinde. V tomto bodě, pokud máme na mysli politiku v užším slova smyslu, se učenec Dobrovský se státníkem Ciceronem neshodoval. Byl stoupencem osvíceného absolutismu, od něhož ovšem žádal a očekával spravedlivou péči o lid mu svěřený a zejména také o jeho vzdělání. O politiku se nestaral, naopak dával ostentativně na jevo nezájem o ni. Dne 30. srpna 1793, tedy v době, kdy vládl ve Francii revoluční tribunál pomocí guillotiny, napsal Dobrovský Durychovi:[19]) „Reddita aliquando pace sperare licet, etiam literarum amorem reviviscere posse. Nunc omnium ora caedibus resonant ac p o l i t i c i s n u g i s" (politickými malichernostmi!). Odpovídaje dne 1. ledna 1810 na dopis Kopitarův, jenž obsahoval několik zmínek o nově utvořeném státě illyrském a o významu tohoto činu Napoleonova pro otázku sjednocení orthografie slovanské, poznamenává Dobrovský: „Uns soll übrigens, was von politischen Verhältnissen abhängt, gar nichts angehen. Ergo ad Slavica."[20]) Ve dnech, kdy táhl Napoleon na Moskvu,

[18]) Po prudké kontroversi se Zlobickým, jemuž zazlíval neupřímnost a pomluvačství, píše Dobrovský Durychovi dne 15. I. 1787; Patera 51: „Non tamen unquam hoc feram, si quis mihi objiciat, quae honesti viri non sunt."

[19]) Patera 288.

[20]) Jagić 73. V témž listě (str. 80) čteme i známá slova: „Und wenn wir uns in einer literärischen Republik zu einer allgemeinen slav. Büchersprache vereinigen könnten, so würde ich gar oft wider den Böhmen, d. i. wider mich selbst meine Stimme geben." Demokratický princip svobody omezoval Dobrovský jako jiní současní příslušníci mezinárodní „literární republiky" na říši ducha.

přiznává se Dobrovský Kopitarovi, že vůbec nečte politických časopisů, aby si šetřil oči pro jiné (rozuměj: důležitější) věci.[21]) A když došly zprávy o Napoleonově porážce, reaguje na ně takto:[22]) „Die Russen mögen sich mit Kriegsthaten rühmen, wozu ihnen doch selbst niemcy Glück wünschen; wir wollen uns in Grammaticis herumtumeln." Neméně příznačně dodává k poznámce o pádu Napoleonově v listě Bandtkemu ze dne 13. března 1815:[23]) „Was geht uns aber jetzt die Politik an? Wir wollen unsere Literatur verfolgen." A i tomuto příteli se jednou svěřuje,[24]) že není pilným čtenářem novin a že neví o mnohém, co „lidé venku dělají". Zkrátka Dobrovský se shoduje v poměru k politice se stanoviskem německého klasicismu, jež je charakterisováno přesvědčením Wielandovým z r. 1793, že není třeba reformovat ústavy, nýbrž jednotlivce,[25]) a Goethovým nezájmem o současné světodějné události.

Víme ovšem, že nezájem o politiku neznamenal u Dobrovského nezájem o osud národů a štěstí člověčenstva. Byl jen přesvědčen, že slouží tomuto cíli nejlépe svou vědeckou prací a nerad se dával vyrušovati z této své činnosti vnějšími událostmi. Nechtěl-li a nemohl-li následovati státníka Cicerona, naučil se u něho a u Horatia vážiti si toho, co římští spisovatelé nazývají pregnantně o t i u m, t. j. volného času, zbaveného do té míry starostí o hmotnou existenci, aby se člověk mohl věnovati nerušeně práci vědecké a literární.[26]) Proto se také příliš nenamáhal, aby zaměnil existenci soukromého učence, zabezpečeného přízní šlechtických mecenášů, za nějakou výnosnější kariéru.

Nezbytným doplňkem spravedlnosti je u Cicerona dobročinnost (liberalitas). Teprve obě tyto vlastnosti dohroma-

[21]) Dne 10. VI. 1812; Jagić 265.
[22]) Dne 25. XII. 1812; Jagić 309.
[23]) Francev 87.
[24]) Dne 2. I. 1818; Francev 118.
[25]) Viz: Eckart v. Sydow, Die Kultur des deutschen Klassizismus, Berlín 1926, str. 28 n.
[26]) Durychovi děkuje za gratulaci k očekávanému povýšení za rektora semináře (21. V. 1789; Patera 113) s povzdechem: „quietem et otium tibi invideo". Po návratu z Olomouce do Prahy poznamenává (25. I. 1791; Patera 182): „quid de me futurum sit, nondum scio, neque etiam multum angor, cum et mensa et tectum mihi sint praesto", k čemuž Durych odpovídá v témž duchu (15. III. 1791; Patera 188) přáním: „vale quam optime et tuo Museo restitutus fruere otio philosophico". Literární o t i u m jako znak humanistického životního stilu od doby Petrarcovy osvětluje Zieliński, Cicero, str. 200.

dy zakládají onen řád, na němž spočívají vzájemné vztahy mezi lidmi a společenství života (De off. I 20). Ale zase tato antická dobročinnost je něco jiného, než křesťanská láska k bližnímu. Je rozumově odstupňována podle toho, jak si kdo zaslouží dobrodiní, podle dobrodincových prostředků a podle míry příbuzenství nebo přátelství. Proto sem klade Cicero onen významný pasus o přirozených základech lidského společenství, jenž poskytl Durychovi, jak jsme připomněli, jeden z podnětů k úvahám o jazyku jako hlavním znaku národnosti.

Základem obce je rodina a tedy prvním stupněm dobročinnosti je láska příbuzenská. Povinnosti, jež z této lásky plynou, plnil Dobrovský svědomitě, jak k matce, tak i k jiným členům své rodiny. Uvádíme aspoň jeden zajímavý doklad z nepublikované korespondence, totiž list Helfertovi z 6. února 1780, v němž se 27letý nosticovský vychovatel vyptává na svůj rodokmen a zda má jaké příbuzné v Solnici, podotýkaje, že by jim chtěl pomoci, kdyby toho snad potřebovali. Ale naopak varuje sám Durycha, docela v duchu rozumové ethiky „Officií", aby nepodporoval svých příbuzných nad své síly (dne 11. X. 1799; Patera 446): „Sed vereor, ne tu, inter tuos licet, te ipsum nimis facilem praebeas omnibus, pluribus prodesse cupiens, qua re fieri solet, ut molestiis carere non possimus."

Výše než lásku příbuzenskou klade Cicero přátelství, založené na ctnosti a na společenství snah. Je zbytečné ztrácet mnoho slov o tom, co znamenala pro Dobrovského jeho čistě důvěrná i vědecká přátelství a jak těsně ho spojuje tento kult přátelství, tak příznačný pro všechny formy aristokratického humanismu, se soudobou učeneckou společností. Že si Dobrovský sám záhy a jasně uvědomoval cenu těchto duchovních svazků, můžeme posouditi podle jednoho passu jeho polemické odpovědi Ungarovi „Antwort auf die Revision der böhmischen Litteratur" (str. 9), kde se chlubí svým přátelstvím s Durychem a jinými učenci.[27])

Nad všechny ostatní vztahy vyniká však láska k vlasti: sed omnes omnium caritates patria una complexa est, jak praví dále Cicero (De off. I 57). Láska k vlasti je tak spojena — jak jsme již ukázali na předchůdcích Dobrovského —

[27]) V jednom listě Helfertovi poznamenává Dobrovský: „Das Glück habe ich immer, Freunde mir zu verschaffen, wenn ich Gelegenheit hatte, näheren Umgang mit ihnen zu pflegen." Srov. citov. článek Jos. Volfa ve sborníku „Josef Dobrovský", str. 378.

s klasickým pojetím humanity, že by bylo věru nepochopitelné, kdyby Dobrovskému tento cit chyběl. Na štěstí se po Masarykově krásné obraně uznává snad obecně, že podezření v tomto smyslu proti Dobrovskému pronášená byla nespravedlivá a že plynula z nepochopení. V celém svém vědeckém díle byl Dobrovský veden uvědomělým patriotismem. K jednomu ze svých dopisů Durychovi (24. IX. 1790) přidal jako postscriptum výňatek z latinské předmluvy k Illyrskému žaltáři maltského opata Ignatia Georgia (v Pataviu r. 1729). Autor tu děkuje stilem dokonalého humanisty dubrovnickému šlechtici Marinu Zlataričovi za jeho přízeň, jež mu zajišťuje svobodu (literariam libertatem) a klid k práci (otium), a končí slovy: „Caeterum mihi tot ubique illustria priscorum decorum documenta pervestiganti, egregium potissimumque semper fuit sedulo inquirere, num quid praeclarissimae patriae nostrae gloriosum vel certe probabile inter tot externas memorias deprehendi contingeret: quandoquidem ita animatus sum, ut me studiorum meorum et literariae operae pretium inique immeritoque relatum putem, nisi in patriam praecipue ejusque res et decus ac nominis incrementum mea perpetuo in remotis quoque terrarum oris collimet (směřuje) industria." Pro nás není pochyby, že Dobrovský citoval tento projev dalmatského humanisty jen z toho důvodu (sám nepřičiňuje žádné poznámky), poněvadž ho na něm zaujalo totéž vřelé vlastenectví, jímž se sám cítil prodchnut a jež posvěcovalo jeho přátelství s Durychem.

Tento mohutný cit byl ovšem u Dobrovského ovládán rozumem jako celá jeho bytost. Dbal až úzkostlivě, aby jeho láska k národu nepřekročila mezí spravedlnosti, na níž podle Cicerona je vybudována lidská společnost. Je příznačné, že si vyvolil za motto k prvnímu vydání své „Geschichte der böhm. Sprache und Litteratur" (r. 1792) citát z Arnobia:[28]) Quamquam, si verum spectes, nullus sermo natura est integer, vitiosus similiter nullus. Byl jistě přesvědčen, že tato přísně objektivní pravda stačí na obranu české a slovanské řeči proti utrhačům. Jakmile však některý příliš horlivý vlastenec začal dokazovati, že slovanská řeč je původnější a krásnější než řeči jiné nebo osnovati samolibé fantasie o ideálním slovanském pravěku, pokládal Dobrovský za svou

[28]) Adversus nationes, c. 59. Arnobius tu ovšem polemisuje proti „pohanům", kteří vytýkali křesťanské literatuře barbarismy a špatný stil. Dobrovský vkládá do slov Arnobiových poněkud jiný smysl, jestliže si jeho motto správně vykládáme.

povinnost právě jako slovanský vědec postaviti se proti tomu již z toho jistě také vlasteneckého důvodu, aby jeho národ nebyl vydán v posměch ciziny. „Nollem ego Slavis nostris" — praví v listě Kopitarovi dne 10. června 1812[29]) — „Plauti gloriosum militem objici posse, utpote qui in adstruenda antiquitate gentis slavicae modum plane excedant."[30])

Nelze ovšem popříti, že Dobrovského české vlastenectví mělo vážné soupeře jednak v jeho osvícenském odporu ke každému stranictví, v jeho touze po úplné vnitřní svobodě a v jeho víře v nadnárodní jednotu všeho kulturního lidstva. To je ona humanita v užším slova smyslu, k níž se přihlásilo osvícenství ústy svých největších duchů a jež nabyla v romantickém pojetí Herderově takového významu v slovanském obrození. Avšak ani tu nás neopouští při výkladu mravní osobnosti Dobrovského jméno Ciceronovo. Jako byl Cicero velkým učitelem deistů, tak zprostředkoval nové Evropě i starý ideál stoické filanthropie, jemuž věnoval sympatickou pozornost na mnohých místech svých spisů a zvláště i v „Officiích", právě v oddílu, pojednávajícím o spravedlnosti.[31]) Více než vlastenec Cicero znamenali snad pro oživení nadnárodní stoické humanity Seneka nebo Epiktetos, ale co se týče našeho Dobrovského, je zajímavé, že nejvýznamnější jeho přiznání k světoobčanství nese pečeť díla Ciceronova. Máme na mysli jeho recensi Šafaříkových „Starožitností" ve „Wiener Jahrbücher, 1827", kde Dobrovský

[29]) Jagić 266.

[30]) Srovnej, co jsme o věci pověděli na str. 78. Nahoře citované místo velice připomíná poznámka Dobrovského o jakémsi článku Raicevićově v listě Durychovi ze dne 17. XII. 1797; Patera 383 (viz Brandl 242): „Ridebis profecto amorem Raicevichii erga gentem suam nimium. Nam etiam deorum coelestium et inferorum nomina slavica asserit et, uti solet, e lingua slavina explicare eorum etyma conatur. Doleo hac ratione gentis nostrae vanitatem ludibrio exponi. Quid enim gloriae in his nugis??? Nobis alio tramite incedendum est." — To vše nebránilo však Dobrovskému, aby z radosti nad tím, že se tři rakouští arcivévodové učí česky, neoslavil češtinu slovy vztahujícími se u Horatia na jazyk řecký (De arte poët., v. 323): „Musa Czechis dedit — ore rotundo loqui." Viz jeho list Durychovi ze dne 24. září 1790; Patera 169.

[31]) De off. I 22 doplňuje Cicero slavný citát z Platonova listu IX. ve smyslu stoického ideálu všelidské humanity takto: Sed quoniam ut praeclare scriptum est a P l a t o n e, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque ut placet S t o i c i s, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi. Srov. k tomu ještě § 50: Est enim primum (sc. naturae principium), quod cernitur in universi generis humani societate... a celý další výklad.

na jednom místě[32]) polemisuje proti Šafaříkovu tvrzení, že Slované nemají ve zvyku se vysmívati cizím národům: „Im Gegentheile steht auch hier der Slave, wie jeder andere Mensch, unter dem Naturgesetz der Reaktion und wem unter den Böhmen ist die Formel: němec brouk etc. und das Sprichwort: všudy lidé, v Chomutově Němci nicht bekannt? Nur steigende Kultur kann hier die schroffen Gegensätze mildern und dem Menschen neben und trotz dem Landsmann sein Recht verschaffen. Sokrates wollte ein Kosmier (Mundanus) sein!" Ojedinělé substantivum „mundanus" vede nás bezpečně k prameni této poznámky, k páté knize Ciceronových Tuskulánek,[33]) kde je řeč o Sokratově světoobčanství. Máme tu znovu malý, ale přece snad dosti patrný doklad pro thesi o ciceronských základech Dobrovského humanity.

Už je však na čase, abychom se obrátili k třetí hlavní ctnosti „Officií", k statečnosti. Jak si Dobrovský, vojenské dítě, dovedl vážiti této ctnosti, vidíme na př. v jeho známé řeči před Leopoldem II., v níž velebí opětovně statečnost Slovanů a jejich válečné zásluhy. O jeho vlastní vědecké a životní statečnosti netřeba se šířiti. Poslední, ale nikoli nejméně významná ctnost klasické ethiky je temperantia, uměřenost, řecká *σωφροσύνη*. Obsahem této ctnosti je smysl pro to, co se sluší a nesluší (decorum), smysl pro rovnováhu, schopnost přizpůsobovati svá slova i skutky okolnostem, zkrátka takt (*εὐταξία*) v nejširším slova smyslu. Dospíváme tu k esthetickému prvku míry, jenž je tak charakteristický pro řeckou ethiku a jenž ve spojení s praktickým smyslem římským je hlavním zdrojem ciceronské humanity. A tu se také znovu přibližujeme k vlastnímu počátku oné renesanční tradice dvořansko-humanistické, s níž jsme uvedli v souvislost klasicistickou morálku Seibtovu.

Jestliže jsme se nemýlili, když jsme přiřadili Dobrovského k tomuto kulturnímu a společenskému typu západoevropskému, nesmí zajisté chyběti mezi základními rysy jeho mravní osobnosti ciceronská temperantia. Nuže my jsme vskutku již zjistili tuto ctnost u Dobrovského, a to v nemalé míře, třebas jsme o ní zvlášť nemluvili. Neboť z jaké jiné

[32]) Str. 6. Srov. Brandl, str. 242.

[33]) Tusc. disp. V 108: Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, mundanum inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur. Výraz „Kosmier" ukazuje ovšem zase k Plutarchově rozpravě o vyhnanství (De exilio 5), kde se užívá příkladu Sokratova v stejné souvislosti.

vlastnosti mravní a povahové plyne Dobrovského náboženský liberalismus než ze smyslu pro míru, pro aristotelský střed mezi dvěma krajnostmi, pro kompromis mezi abstraktním rozumem a životem? Kdo si zvykl pohlížeti na Dobrovského jen jako na bořitele legend a bezohledného bojovníka za poznanou pravdu, bude patrně pohoršen spojením slova „kompromis" s jménem Dobrovského jako se snad pozastavoval nad konstatováním jeho liberalismu. My ovšem nechceme ani v nejmenším upírati Dobrovskému nanejvýš čestný a záslužný titul vědce, neuznávajícího ve svém oboru žádný jiný cíl než zjištění pravdy, „pouhé, nahé a neokrášlené", ale jsme přesvědčeni, že nijak neuškodíme jeho dobré pověsti, když ukážeme na několika příkladech, jak byla Dobrovského vášeň pro pravdu doprovázena moudrým taktem a psychologickým smyslem pro životní realitu. Nemůže nás již překvapiti, že velkou část těchto dokladů nám poskytne právě okruh náboženské theorie a praxe Dobrovského. Tak zvláště z jeho projevů k chovancům generálního semináře mluví tento duch kompromisní ethiky humanitní. V dialogu o celibátu odmítá coelebs stížnosti gamofilovy mimo jiné slovy: „Ein kluger Mann weiss sich in die Umstände zu schicken, wie sie immer seyn mögen."[34]) To je právě Seibtova „Klugheit", ale chceme-li si uvědomit společný pramen této životní moudrosti, přečtěme si větu z Ciceronových Officií I, 114: si aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt, omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea si non decore, at quam minime indecore facere possimus.

V pojednání o stavu kněžském napomíná Dobrovský posluchače: „Schonen Sie mit Klugheit und Vorsicht der herrschenden Vorurtheile." A o něco dále varuje před mravním rigorismem připomínaje, že je třeba dbáti toho, „wo und wie sie (die Pflichten) geübt werden müssen". To je zcela zřejmě Ciceronova *εὐταξία*, vis loci et temporis (De off. I 144). V třetí úvaze, o volbě povolání, jde vůbec o moudrou volbu, um eine kluge Wahl zu treffen — tedy již po třetí ciceronsko-seibtovský termín. Celá tato horatiovská rozprava je ostatně, jak víme, chválou pravé míry. Dobrovský však nemluví takto jen před svými mladistvými svě-

[34]) Tu také čteme Horatiův verš (De arte poët. v. 39): quid valeant humeri, quid ferre recusent, velmi oblíbený to projev osvícenské ethiky humanistické. Často si také Dobrovský zacituje v duchu snášenlivého osvícenství Horatiovo: hanc veniam petimus damusque vicissim. Srov. výše str. 22 (o Procházkovi).

řenci, nýbrž i v důvěrných dopisech Helfertovi, a to v téže době, kdy se mu vyznával z radikální skepse náboženské. Tak dne 27. února 1783 podotýká k známému pastýřskému listu královéhradeckého biskupa josefinisty J. L. Haye: „Es ist freylich eine sehr schwere Sache, allen Leuten auf einmal ganz andere Grundsätze in den Kopf zu bringen; hierin können Lehrer mehr als Bischöffe bewirken; und dann muss die Ordnung der Natur, dass ist die Stufenreihe beobachtet werden, denn die Natur thut keinen Sprung.“[35]) Neméně příznačné jsou dvě poznámky Dobrovského o Roykových „Dějinách koncilu Kostnického“. V dopise ze dne 4. června 1784 chválí sice tento spis, že je psán svobodomyslně, ale přál by si „mehr Gesmack und Feinheit im Ausdrucke“. A dne 25. června 1785 opakuje tutéž výtku v jiné, srozumitelnější formě: „Wenn ich auch wie Royko dächte, was Grundsätze betrifft, würde ich nie so schreiben.“ Ačkoli tedy Dobrovský v hloubi srdce pokládal Husa, jak dále praví, za „nevinnou oběť hierarchické tyrannie“, nesouhlasil, nemýlíme-li se, z obavy před pohoršením, se slovním radikalismem Roykovým.

Jako byl Dobrovský ve vědecké kritice krajně upřímný i k přátelům, tak jistě dokonale ovládal umění společenské konvence, neboť bez něho by nebyl tak vítaným hostem šlechtických salonů. Ale i jindy dovedl dáti přednost lidským ohledům před bezúčelným vystavováním svého přesvědčení na odiv. Aspoň jeden zajímavý příklad z korespondence s Bandtkem. V listě ze dne 26. února 1815[36]) posílá Dobrovský Bandtkemu opis nějaké polské veršované skladby proti papeži-antikristovi, proti „popům“ atd., ale dodává: „Dem Hrn. Bischof Woronicz, dem ich mich gehorsamst empfehle, sind diese Verse nicht vorzuweisen. Er würde an meiner Orthodoxie zweifeln. Man muss niemanden stören, wenn er von jemandem eine, seiner Überzeugung nach, bessere Meynung hat. Prudenti pauca.“

Předešlé úvahy o uměřenosti přivedly nás samy k vlastnímu problému „Officií“, totiž k poměru mezi mravností a prospěchem, honestum: utile, a k řešení případného konfliktu těchto dvou principů. Stoická odpověď Ciceronova zní

[35]) Ostatně brzy potom obrací sám Hay tutéž evoluční zkušenost Aristotelovu obnovenou Linnéem (Natura non facit saltus) právě na Dobrovského, napomínaje ho před nastoupením úřadu vicerektora, aby dbal při výchově kněžského dorostu „povolného kroku přírody, která skoků nesnáší“ (podle Brandla, str. 57).

[36]) Francev 94.

v theorii velmi prostě. Spor mezi ctí a prospěchem je jen zdánlivý. Čestné jednání je vždy zároveň užitečné a nečestné je vždy škodlivé, i když z něho plyne na první pohled prospěch. Tak zní theorie. Prakse ovšem není tak jasná, proto právě je celá třetí kniha věnována rozboru konkrétních případů, kasuistice. Ostatně již fakt, že se principu prospěchu přiznává v osnově „Officií“ taková zásadní důležitost, ukazuje, že tu nemáme co dělati s orthodoxním stoicismem, nýbrž s ethikou sice stoickou, ale ovládanou smyslem pro míru a ochotnou vzíti v úvahu i hédonistický princip slasti, prospěchu.

Nemůžeme pokračovati v konfrontaci názorů Dobrovského se stanoviskem „Officií“ dále, než dovoluje účel těchto našich úvah. Přece však chceme uvésti aspoň jeden doklad Dobrovského mravní kasuistiky (užíváme toho termínu bez jakéhokoliv vedlejšího přízvuku!), jenž ukazuje, že základní problém „Officií“ byl Dobrovskému dobře znám. V listě ze dne 17. července 1786[37]) vykládá Dobrovský Durychovi svou hypothesu o tom, jak vznikla velmi rozšířená a dlouho uznávaná víra, že původcem glagolice je svatý Jeroným. Když synoda Splitská odsoudila slovanské knihy bohoslužebné jako gotské — poněvadž se kyrillice podobala gotskému písmu Ulfilovu — tu prý dalmatský klerus, nemoha jinak zachrániti slovanskou liturgii, přepsal bohoslužebné knihy novým písmem, glagolicí. „Quoque facilius finem consequeretur optimum, medio non tam turpi, quam necessario et pro temporis, loci, personarum ratione apto usus est, nempe figmento illo de Hieronymo lit. glagol. auctore.“ Domnělý klam slovanského kleru dalmatského je v osvětlení Dobrovského typická pia fraus. A tato pia fraus se tu zřejmě omlouvá zásadou, že účel světí prostředky, při čemž slova t e m p u s a l o c u s živě připomínají kapitolu o taktu a taktice z Ciceronových „Officií“. Je tušíme dosti pozoruhodné, že byl Dobrovský jako historik ochoten pochopiti čin (že jde o jeho vlastní fikci, je zajisté vedlejší), jemuž podobný jako přímý svědek prudce odsuzoval. Ale ať si to vysvětlíme jakkoli, hořejší příklad říká snad dosti jasně, že princip prospěchu nebyl Dobrovskému cizí. Ostatně utilitaristické zabarvení ethiky Dobrovského jako vůbec celé ethiky osvícenské je patrné na první pohled.

Jméno Horatiovo, k němuž se znovu vracíme, samo stačí k charakteristice hédonistické složky v životním názoru Do-

[37]) Patera 33.

brovského. S Horatiem se Dobrovský přiznává k prostým darům života. Především si váží zdraví těla i duše. V „Slavínu" čteme na str. 128 takřka jakýsi horatiovský doplněk k jeho úvodnímu evangelickému pozdravu: „Die Slawen in der ganzen Slawischen Welt wünschen einander Gesundheit, und was können sie sich besseres wünschen? Was hat einen grössern Werth, als das Horazische mens sana in corpore sano?" Praví-li Dobrovský v listě Durychovi 25. ledna 1791[38]) že mu stačí „mensa et tectum" k spokojenému životu, nesmíme v tom spatřovati přiznání k askési. Naopak humanistické otium Dobrovského nevylučuje mírných požitků epikurských[39]). V jeho listech se najde pro to dokladů dost i při jejich filologickém obsahu. Durycha láká z Vídně do Prahy chválou českého piva[40]), jindy si mu stěžuje ze Stockholmu na švédskou kuchyni[41]). V listě Kopitarovi z ledna 1822[42]) vzpomíná na jakousi hostinu: „Der Wein, so schlecht er war, bekam mir besser als das matte Bier. Die Fasane sind aber besser als Speisen mit Schweinefett." Kopitar znal dobře svého starého přítele, když ho zval o něco později[43] znovu do Vídně těmito sliby: „Ich habe in continuo 3 Zimmer für uns beide, eine geschickte Köchin, die uns gute Suppen (zum Frühstück et sonst) kochen soll und möchte. Et tu non venis!" V listě ze dne 22. března 1825[44]) se zajímá Dobrovský o vinnou klobásu, která mu ve Vídni velmi chutnala, a od té doby čteme často v jeho korespondenci s Kopitarem zmínku o tom, že jihoslovanští přátelé na něj pamatovali kusem „sudjuku".

S jménem Horatiovým a Vergiliovým je spojen u Dobrovského srdečný vztah k přírodě a k prostému životu rolnickému[45]). Když se Durych usadil v Turnově a psal Dobrovské-

[38]) Patera 182.

[39]) Srov. též úryvek z dopisu Dobrovského Cerronimu psaného 20. III. 1808, když byla zamítnuta jeho žádost o probošství Staroboleslavské (Brandl, str. 136): „bene vixit qui, bene latuit, takový způsob života má také svou cenu". Ovidius, z jehož Tristií 3, 4, 25 pochází tento citát, parafrasuje jen známou zásadu Epikurovu.

[40]) 25. II. 1787; Patera 53.

[41]) 20. VII. 1792; Patera 248.

[42]) Jagić 459.

[43]) 31. prosince 1823; Jagić 501.

[44]) Tamtéž, str. 513.

[45]) O klasicistickém poměru Dobrovského k přírodě hovoří — budiž to aspoň mimochodem poznamenáno — způsob, jak referuje Durychovi o svém výletě k pramenům labským (14. března 1792; Patera 212): „Fluminis olim inclyti, Taciti temporibus tantum auditi, fontes tandem vidi et miratus sum." Uprostřed krkonošské romantiky si vzpomněl na Tacitovu Germanii

mu v předčasném optimismu dne 26. června 1797, že se mu splnila horatiovská touha: Hoc erat in votis, modus agri non ita magnus etc., poznamenává Dobrovský (dne 13. července 1797; Patera, 365): „vellem et ego Sabinum quodpiam excolere." Z korespondence Dobrovského s hr. Eugenem Černinem vidíme, jak Dobrovský skutečně usiloval i v pozdních letech života o splnění této touhy[46]). Také svému šlechtickému příteli doporučuje v jednom dopise (červen 1827), aby hledal zotavení v činnosti hospodářské, a dovolává se současně proslulé chvály života rolnického z Vergiliových Georgik (II, 460) i Horatia: „Justissima tellus, sagt Vergil. Kein Mensch kann so erkenntlich sein, als die Mutter Erde. Beatus ille etc". Jindy mu zase připomíná soběstačnou a idylicky zabarvenou moudrost Horatiovu tím, že mu posílá opis začátku 12. listu I. knihy, pozměniv jen první verš: Fructibus Hradecii Czechicis quos colligis Eugen etc.[47]).

Jako viděl Dobrovský v životě rolníkově nejen práci, ale i radost, tak hledal a nalézal radost, ba rozkoš ve svém díle vědeckém. Povinnost nebyla jediným zorným úhlem, jímž měřil smysl života. Tak zejména jeho četná přátelství nebyla mu jen zdrojem příkazů mravních, nýbrž především také duševní slasti. Nenadarmo je kult přátelství významnou součástí epikurského stylu životního. Epikursky shovívavý je také Dobrovského názor na milostné vztahy mezi mužem a ženou. Podle záznamu dra Hostaše[48]) vytýkal prý Dobrovský kterémusi knězi kázání o pohlavní zdrženlivosti slovy: „O těch věcech mlčte! To panovalo jakživo a bude panovat až do konce." Tato zpráva se skutečně shoduje se stanoviskem Dobrovského, jak je známe odjinud. V dopise Kopitarovi 11. února 1827[49]) se zmiňuje o pátém „opozděném díle" Hankových „Starých skládání" a dodává ironicky: „Die

(c. 41: in Hermunduris Albis oritur, flumen inclytum olim nunc tantum auditur). Na cestě z Lundu do Stockholmu odškodňoval prý Dobrovského za „smutný pohled na drsné krajiny Smolandu" jen rozhovor s německým spolucestujícím o zahradnictví a botanice a prohlídka runového kamene stojícího u cesty (Litter. Nachr., str. 28). Zato jak okřálo jeho srdce, když zase spatřil známé roviny a pahorky Moravy a Čech a jejich obyvatele! (Litter. Nachr., str. 120.) Příroda blízká jeho klasicistickému vkusu je zřejmě příroda kultivovaná, od staletí oživená člověkem, nikoli příroda romanticky nepřístupná a záhadná.

[46]) Viz čl. Alberta Pražáka, Dobrovský v dopisech hr. Eugenu Černinovi, čas. Bratislava 1929, str. 857 n.

[47]) Tamtéž, str. 862.

[48]) Čas, r. 1897, str. 99.

[49]) Jagić 596.

Exemplare liegen noch beym Gubernio, weil ein oder zwey Blätter daraus herausgerissen werden sollen, ob obscaenum actum, der einem keuschen Censor misfiel."[50])

Dobrovský, jenž jistě působil na ženské okolí elegantním zevnějškem, jiskřivým vtipem a dokonalou dvorností, dovedl sám živě oceňovati kouzlo vzdělaných žen. Měl vedle četných přátel, jak známo, i mnoho přítelkyň, zvláště mezi šlechtičnami a s některými z nich ho pojily svazky velmi důvěrné, byť vskutku jen přátelské. Na ženské členy spřátelených rodin vzpomíná Dobrovský ve své korespondenci často a pozorně. Tu a tam neváhá zažertovati o věcech erotických. Tak v dopise Bandtkemu dne 10. listopadu 1823[51]) vyslovuje přání, že by rád poznal jeho paní, a dodává: „Dürfte ich ihr wohl aus Ihrem Briefe die Stelle über die schwarzen Augen der Czechinen vorlesen? Sie mag nicht also eifersüchtig seyn." Jindy[52]) se přiznává, že by rád přijel do Krakova, aby se znovu setkal s hr. Sobolewskim k vůli jeho krásné latinské (t. j. latinsky hovořící) dceři. Narážeje na přátelství Dobrovského s pražskými šlechtičnami vytýká mu Kopitar (23. III. 1826; Jagić 536) žertovně, že nechce přijeti do Vídně: „Sed frustra sunt apud Te preces viri, puellis obnoxium, quamquam iis formosis et invidendis." Dobrovský pak odpovídá s rozmarnou elegií:[53]) „Mit 73 Jahren macht man bey den puellis kein Glück mehr." Ve všech těchto nevinných žertech starého učence, ale stále galantního abbé není jistě víc vlastní erotické zkušenosti než v horatiovském citátu, jímž se Dobrovský přiznává mladistvě nadšenému idealistovi Kopitarovi dne 6. března 1810[54]) k rozumné střízlivosti zralých let: „Non sum qualis eram sub regno Cinarae".[55]) Je to prostě ohlas římské literární erotiky, duch puchmajerovského rokoka. A je to zároveň nejsrozumitelnější, ovšem nikoli jediný doklad, jak se rozchází Dobrovského ethika osvícenské humanity s barokní askésí i s reformačním puritanismem.

[50]) Je to narážka na Hankovu aféru s „Májovým snem", o níž referuje velmi obšírně Frant. Gabriel v Listech filol. 59, 1932, str. 48 n. (Naše místo mu však, tušíme, uniklo.)

[51]) Francev 139.

[52]) 26. VIII. 1825; Francev 171.

[53]) 27. III. 1826; Jagić 537.

[54]) Jagić 121.

[55]) Horatius, Carm. IV, 1.

IX.

Od osvícenství k mysticismu. — Komenský a Dobrovský. — Domnělé zednářství Dobrovského. — Křesťanské a novopythagorské prvky v jeho mystice a magii. — Filologické blouznění. — Dobrovského „malum daemonium" a Cornelia Agrippy humanistický okultismus.

Na jednom lístku, zachovaném z pozůstalosti Dobrovského,[1]) čtou se známé verše Horatiovy ze začátku 34. básně I. knihy Ód, kde se ctitel Epikurův odříká své „bláhové moudrosti" a poučen nenadálým zázrakem chce se návratit k víře náboženské:

Parcus deorum cultor et infrequens
insanientis dum sapientiae
consultus erro, nunc retrorsum
vela dare atque iterare cursus
cogor relictos.

A Dobrovský dodává významně: Haec mihi, tibi, aliis dicta sunto. Nedovedeme říci datum tohoto výpisku, ale poněvadž jej čteme na jednom listě v proloženém slovníku Tomsově, soudíme jen, že pochází z doby po čtyřicátém roce Dobrovského. Vskutku na první pohled se zdá, jako by tu chtěl Dobrovský litovati filosofické pýchy svého mládí, v níž jednou jako 27letý klerik napsal příteli Helfertovi: „Kein Bösewicht bin ich nicht, wenn ich gleich nicht gar zu fromm sein kann." Přesto musíme opakovati, co jsme již jinde řekli při podobné příležitosti, že u Dobrovského nestačí pomýšleti jen na přirozenou konservativnost pozdějšího věku. Dobrovský zůstal ctitelem rozumu a „bláhové moudrosti" filosofické, pokud víme, až do konce života. Ale jako snad každý racionalista, tak i on měl okamžiky, kdy se srdce bouřilo proti rozumu a hledalo bezpečnější odpověď na své věčné otázky. Z jednoho dopisu Dobrovského

[1]) Srov. V. Flajšhanse, Nejnovější názory o Josefu Dobrovském, Osvěta 1896, str. 1056.

Kopitarovi tušíme, že mu nebyly cizí ani ony chvíle velkého duchovního oproštění, jež posvěcuje Komenského „Unum necessarium" nebo evangelickou pokoru Tolstého. Píše totiž 17. srpna 1825[2]) z lužického Budišína: „Ich bin vielfältig zerstreut; gehe mit Nonnen spazieren, besuche Schulen, heile arme Leute mitunter, so weit meine medicinischen Kenntnisse reichen. Den Galenus hatte ich schon als historicus unter meinen Büchern. Doch lernt man aus Noth und Erfahrung mehr als aus Büchern, und es wird eine Zeit kommen, wo ich kein Buch in meiner Wohnung haben werde, den Psalter (NB russischen und slavischen) ausgenommen."

Ovšem souvislost sama a vůbec celý dopis, z něhož citujeme, prozrazují, že tato slova napsal Dobrovský v jednom z oněch záchvatů, jež občas rozrušovaly na kratší nebo na delší dobu jeho churavou duši. Ale to nás nepřekvapuje. Vidíme i na našem K o m e n s k é m, jak nedůvěra ke knižní učenosti jde ruku v ruce s mysticismem a jak blízko je zase od mysticismu k prorocké ekstasi a k víře v zázraky. Jenomže to, co je u věřícího křesťana Komenského stavem trvalým a jaksi přirozeným, to se dere u osvícence Dobrovského na povrch jen vlivem duševní poruchy. Když se Ribay zmínil v dopise o tom, že četl životopis Komenského v jakési právě vyšlé „Geschichte der menschlichen Narrheiten oder Lebensbeschreibung berühmter Schwarzkünstler", odpověděl k tomu Dobrovský zvláštní poznámkou:[3]) „Spassig genug, dass man den Comenius, den man zu seiner Zeit für inspirirt hielt, nun zu einem Narren macht." Ať chápeme smysl těchto slov jakkoli, víme z jiných příležitostných poznámek Dobrovského, že se díval na mystiku a na magii docela osvícensky, a nepochybujeme, že za normálního duševního života byl ochoten souhlasiti s Baylem, jenž spatřoval v proroctvích a chiliastických snech Komenského nebezpečný revoluční fanatismus.[4]) Je to podivná a přece vývojově nutná ironie ve vztahu vůdčího ducha našeho obrození k největšímu muži české náboženské minulosti, že se mu blížil nejspíše v polonormální psychose, kdy si toho příbuzenství ani neuvědomoval. Ačkoli, i mystika humanisty Dobrovského se liší, jak se pokusíme ukázati, svým zvláštním filosofickým zabarvením od mystiky bratrského biskupa.

[2]) Jagić 525.

[3]) Dne 11. května 1786; Patera 44.

[4]) O chladném, ba negativním vztahu Dobrovského ke Komenskému viz ostatně doklady u Hanuše, čas. Bratislava 1929, str. 554 n.

Bylo již dříve chápáno a nyní je i lékařskými rozbory potvrzeno,[5]) že chorobné záchvaty uvolňovaly v mysli Dobrovského některé představy a tendence, které byly v normálních dobách potlačovány kontrolou ukázněného rozumu, ale které nelze přesto zcela odlučovati od jeho vědomé duševní činnosti. Vděčíme-li jedné takové ekstasi za nejdojemnější projev slovanské víry patriarchovy — myslíme na prorocký list Durychovi z 24. listopadu 1795 — máme zajisté právo činiti z těchto občasných výbuchů podvědomí i některé jiné závěry o normální osobnosti Dobrovského nebo, což je totéž, máme úkol hledati cestu, jež vede od Dobrovského osvícenství k jeho mysticismu.

Od té doby, co vyšel Brandlův životopis, takřka nikdo nepochyboval,[6]) že styčný bod mezi těmito dvěma disparátními složkami bytosti Dobrovského je třeba hledati v jeho příslušnosti k s v o b o d n é m u z e d n á ř s t v í. Dnes je však tato legenda definitivně vyvrácena přesvědčivými výklady a důkazy odborného badatele o našem zednářství Josefa Volfa.[7]) Dobrovský byl právě tak málo zednářem, jako jeho přítel Pelcl, jenž v dopise Dobrovskému dne 24. června 1789[8]) staví sebe a Dobrovského jako „laiky" proti Ungarovi, Lažanskému a ostatním zednářským členům Učené společnosti. Jestliže Pelcl schvaluje ve svých pamětech zednářský patent císaře Josefa II. z r. 1785 a vytýká zednářstvu — jistě ne bezdůvodně — protekční systém uplatňovaný ve prospěch členů,[9]) tím větší nechut k zednářské organisaci můžeme předpokládati u Dobrovského, jenž, jak víme, nenáviděl i pouhé slovo „Parthey." Pro nás má toto zjištění ten význam, že odklizuje nesprávné odvozování humanity Dobrovského z humanity, nebo vlastně z filanthropie svobodných zednářů.

[5]) Zdeněk Mysliveček: Duševní choroba Jos. Dobrovského, čas. Bratislava 1929, str. 825 n., a J. F. Babor: K problematice duševní choroby u Jos. Dobrovského, tamže, str. 836 n.

[6]) Dobrovského zednářství ovšem popíral V. Flajšhans v článku nahoře citovaném. Ale Flajšhans zašel zase příliš daleko, když tvrdil, že Dobrovský nebyl žákem Seibtovým a že Masaryk líčí v České otázce Jungmanna nebo Seibta místo Dobrovského.

[7]) Jos. Volf, Byl Josef Dobrovský svobodným zednářem? Sborník statí „Josef Dobrovský", str. 371 n.

[8]) Brandl, str. 60. Sám Brandl si však ku podivu nevšiml tohoto jasného svědectví důvěrného přítele učencova, jež popírá jeho thesi o zednářství Dobrovského. I Volf je, tušíme, přehlédl.

[9]) Fr. Martin Pelcl, Paměti, vydal Jan Pán, Praha 1931, str. 53.

Ačkoli však nebyl Dobrovský zednářem a ačkoli zednářství nechce míti, aspoň ve své oficiální podobě, nic společného s magií a okultismem, přece by nebylo tušíme správné, kdybychom chtěli vůbec popříti psychologickou souvislost mezi Dobrovského chorobným blouzněním a zálibou v tajemných symbolech a mezi zednářským obřadnictvím. Ta souvislost je dána celým ovzduším věku osmnáctého, jenž jistě ne bez hlubší příčiny poskytl stejně vhodnou půdu pro ohromný rozvoj zednářství jako pro působení spiritisty Swedenborga, propagátora „zvířecího magnetismu" Mesmera, zázračného lékaře a exorcisty faráře Gassnera, zaklínače duchů a podvodného zakladatele zednářské lože v Lipsku kavárníka Schrepfera a konečně pro krále všech těchto fantastů, okultistů nebo podvodníků osvíceného století Balsama-Cagliostra, tolik hřešícího právě na zednářskou romantiku.[10])

Snad všechny tyto zjevy bylo by možno převésti na jedinou formuli, na představu o universální kosmické sympathii, o spojení přírody a ducha, člověka a boha vyšším řádem, do něhož mají možnost nahlédnouti jen ti, kdo jsou zasvěceni do jeho tajemné symboliky. Osvícenský deismus nemá k tomuto mysticismu tak daleko, jak by se snad na první pohled zdálo. Viděli jsme i u Dobrovského, jak jeho náboženství snadno nabývá podoby stoického pantheismu. Lidský rozum je mu projevem téhož božského řádu, jenž proniká přírodu a jenž se nazývá jindy Prozřetelností. Proto rád hledal Boha v přírodě, v „knize stvoření, jež vyniká nad theologické traktáty a obsahuje na mnohém listě více přesvědčivého a více dojemného než celá sofistická scholastika dohromady."[11]) S Dobrovského filosofickým náboženstvím souvisí i pocit pokory, jemuž dává výraz v listě Durychovi 22. listopadu 1790:[12]) „Quam ego sentio hominis vitam esse brevem, locum angustum nimis, corpusculum grave, quando transvolare ingentia temporum et locorum spatia cupit animus." Čtenáři Cicerona se při těchto slovech bezděky vybaví vzpomínka na „Somnium Scipionis," onen prorocký mythus z konce spisu „De re publica," kde je Scipio Mladší ve snách

[10]) Na souvislost blouznění Dobrovského s cagliostrovským rubem osvícenství ukázal Arne Novák, Josef Dobrovský (Zlatoroh), str. 67. — O působení mužů nahoře uvedených poučuje souborně Dr. Eugen Sierke, Schwärmer und Schwindler zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts, Lipsko 1874. Speciální literatura je ovšem veliká.

[11]) Böhmische Litteratur auf d. J. 1779, str. 312.

[12]) Patera 181.

poučován svým slavným dědem o nepatrnosti této naší země, o pomíjejícnosti slávy pozemské a o věčném životě ducha. Ze „Snu Scipionova" se ozývá stoicismus proniknutý vlivy platonského a pythagorského dualismu, tak jak jej přetvořil poslední velký myslitel doby hellenistické Poseidonios, jenž svým učením o kosmické sympathii významně oživil víru v proroctví, sny a zázraky. A známe-li tento spojovací článek mezi osvícenou ciceronskou humanitou a světem mystiky a magie, napadne nás sama sebou otázka, zda také Dobrovského blouznění nemá podobné filosofické východisko. Nuže rozbor chorobných představ, jež se u něho opakují ku podivu beze změny od prvního velkého záchvatu až do konce jeho života, ukáže nám, že je tato otázka zcela odůvodněná.

Jeden pramen těchto představ třeba ovšem hledati v mystice a symbolice k ř e s ť a n s k é, což se rozumí samo sebou u katolického kněze, který se nadto po celý život zabýval filologicky biblí a zachoval si při svém osvícenství úctu ke kultu a náboženským symbolům své církve. Tak by se jistě nikdo nepozastavil nad znakem kříže, kotvy a srdce, jehož někdy užíval Dobrovský za pečeť, kdyby nebylo jiných podivnějších pečetí. Také heslo Via Veritas Vita — Cesta Pravda Život — Weg Wahrheit Leben, vzaté z evangelia sv. Jana nemělo by na sobě nic zvláštního, kdyby nebyl Dobrovský sestavil jen počáteční písmena těchto devíti slov ve známou čtvercovou pečeť, jež byla Brandlem omylem pokládána za jeden z hlavních důkazů Dobrovského zednářství.[13]) Dobrovského chorobná víra, že může uzdravovati nemocné nebo i křísiti mrtvé, souvisí jistě částečně s myšlenkou na Krista a jeho apoštoly. V promluvě k olomouckým seminaristům o stavu kněžském se zmiňuje Dobrovský o zaniklém daru zázraků (die erloschene Gabe Wunder zu wirken) a prosí je, aby hleděli nahraditi tento nedostatek silou pravdy, rozumových důkazů a vřelostí přednesu. Na smrt nemocnému Durychovi píše dne 12. října 1800:[14]) „Si donum curatio-

[13]) Rozluštění této pečetě se přičítá zpravidla Jaroslavu Ouředníčkovi, koncipientu v Kloboucích u Brna, jenž zaslal zprávu o něm, nijak blíže neosvětlenou, redakci Času (viz r. 1897, str. 99). Avšak tato čest náleží vskutku Josefu Sumcovi, bohoslovci I. ročníku v Olomouci, jenž vysvětlil záhadná písmena v přípise V. Brandlovi, otištěném pak v Hlase dne 29. VII. 1887. Sumec také správně upozornil na to, že latinsko-česko-německé znění hesla souvisí s apokalyptickou vírou Dobrovského, že v třetí říši Ducha se bude třemi jazyky hlásati evangelium (viz o tom prorocký list Durychovi z 24. listopadu 1795).

[14]) Patera 447.

num haberem, utinam primaeva saecula redemti orbis redire possent, ad te non tam irem quam volarem." Třebas tu doporučuje Durychovi lékaře a sám se omezuje na modlitby, přece tušíme, jak snadno se mohlo vyvinouti z takové představy, přistoupilo-li k ní intensivní přání a přestala-li fungovati kritická síla rozumu, víra ve vlastní léčivou moc. Ovšem Dobrovský, botanik a čtenář Galena, neléčí pouhým skládáním rukou a slovem, nýbrž pomocí bylin. To by nebylo ještě nic abnormálního, ale Dobrovský hledá bylinu, kterou by bylo lze i mrtvé křísiti, chtěl by k tomu užívati také ostatků a podobně. To je již čirá magie. Také prorocké fantasie Dobrovského souvisí se stoicko-křesťanskou vírou v Prozřetelnost a s prorockou literaturou starozákonní, ale vlastenecký nebo přátelsky osobní obsah jeho proroctví se zpravidla málo srovnává s náboženským duchem proroctví židovských. Konečně z křesťanské apokalyptiky pramení Dobrovského chiliastická víra v třetí věk světa, v říši čistého ducha, ale zase tato náboženská vise se obratem mění v krásný sen o osvícení všeho lidstva a o velké budoucnosti národů slovanských.

Z toho všeho je patrno, že hledajíce vznik blouznivých představ Dobrovského, nevystačíme s pomysly křesťanské mystiky (pokud vůbec můžeme isolovati křesťanskou mystiku).A Dobrovský vskutku sám nejednou prozrazuje, kde je asi hledati druhý pramen jeho blouznění. Důležitou stopu musíme především spatřovati v několika Dobrovského narážkách na P y t h a g o r u a jeho učení. V dopise Puchmajerovi z února 1796 nazývá Dobrovský přísnou dietu[15]), kterou lékaři léčili jeho první velký záchvat duševní choroby z r. 1795, dietou p y t h a g o r e j s k o u (Brandl, str. 93). V listě P. Václavu Krčmovi ze 4. března 1797 jevícím i jiné stopy rozrušení mysli, posíleného těžkou nemocí matčinou, čteme tento zajímavý výklad, patrně odpověď k přítelovu dotazu: „Nach meiner pythagorischen Tafel ist 1. 2. 3. der Vater, Sohn und Freund. Freund soll lehren, trösten, nicht herrschen; aliter 1. 2. 3. ist der Nährstand, Wehrstand, Lehrstand. Der Sohn, die Jugend vertheidigt den Vater, den Ernährer, das Alter, darf sich nicht über ihn erheben, bleibt ewig unter [tänig], so auch der Lehrstand unterrichtet [sie beide?], erfindet Künste, leistet Hülfe dem Arm[en], tröstet,

[15]) Srov. list Durychovi ze 4. října 1795; Patera 355: nam nonnisi fructibus vescor et aqua refocillor.

darf aber keine Scheiterhaufen schlichten und unterzünden. Sapienti pauca."[16])

Tu máme tedy především potvrzeno samým Dobrovským, že si byl vědom pythagorského (my bychom řekli spíše novopythagorského) původu své číselné symboliky.[17]) Za druhé nás tu zaujme zvláštní, ale tušíme dosti zřetelný ohlas Platonova rozdělení ideální obce na tři stavy: filosofy, strážce a pracovníky. Ovšem Dobrovského „učitel" nebo „přítel" se liší od platonského filosofa-vládce podstatně tím, že naopak výslovně nemá vládnouti, nýbrž jen učiti, badati, pomáhati a utěšovati. Zmínka o stavění hranice ukazuje, že se tu naráží na smutné zkušenosti se světskou vládou hierarchie, jež měla v ideální obci křesťanské představovati třídu Platonových filosofů. Nelze pochybovati, že Dobrovský rozuměl „stavem učitelským" nejen kněží, ale vůbec vzdělance. Především však měl na mysli svůj vlastní životní úkol. Ještě po více než čtvrtstoletí píše hr. Eugenu Czerninovi ve známém podivínském a prorockém listě ze dne 21. srpna 1823[18]) tato blouznivá, ale krásná slova: „Mein Beruf treibt mich unwiderstehlich das Glück aller Menschen und Völker zu befördern. Man höre mich nur, und befolge meinen Rath. Denn ich bin nur ein rathender Freund." Tedy Dobrovský s á m je onen „přítel" radící, t. j. poučující, o němž psal ve svém výkladu „pythagorské tabulky." S platonským prvkem však splývá ve fantasii Dobrovského křesťanské tajemství sv. Trojice. Proto užívá pro stav živitelský symbolu „otce", pro stav branný symbolu „syna". Pro stav učitelský čekali bychom symbol „ducha". Ačkoli však tu užil Dobrovský symbolu „přítele", spojitost tohoto symbolu s představou o třetí božské osobě je zřejmá. „Radící přítel" Dobrovský se sice nikdy neztotožňuje s „Duchem", ale jedná, jak praví v proslulém listě Durychovi „impellente Spiritu." Duch pak jest, jak dále čteme, totéž, co svoboda a láska a „připravuje vyvolené na příchod krále pokolení lidského, jenž bude vládnouti po skonání věku." Jinými slovy stav učitelský slouží božskému Duchu a připravuje j e h o vládu na této zemi; nemá tedy podle Dobrovského toužiti sám po vnější, světské

[16]) Na tento dopis upozornil Jos. Volf v cit. čl., str. 376. Jeho vzácné ochotě také děkuji za přepis celého listu, jenž je však právě na tomto místě poškozen.

[17]) Totéž plyne z dopisu Pišelyho Dobrovskému ze dne 4. XII. 1795, z něhož úryvek cituje Brandl, str. 91.

[18]) O tomto dopise Brandl, str. 104 n., K. Jičínský v Čase 1897, str. 83 a Albert Pražák v Bratislavě 1929, str. 857.

moci. To je Dobrovského korektura Platonovy Ústavy, korektura přes svou blouznivou formulaci dosti srozumitelná a ne nezajímavá, zvláště vzpomeneme-li si na jeho vztah k politice. Snad se nemýlíme, spatřujeme-li v „radícím příteli" Dobrovského jakýsi protějšek k jeho „reformovanému jesuitovi", jesuitovi snášenlivému a (doplňujeme) sloužícímu lidstvu bez nároků na vládu.

Ať jest tomu však jakkoli, smysl onoho známého trojúhelníku s číslicí 3 uprostřed, jehož užil Dobrovský místo podpisu na velkém prorockém listě Durychovi r. 1795 i na výše citovaném listě hr. Czerninovi r. 1823, je nám nyní docela jasný. Je to novopythagorský symbol (ovšem vlastní invence), jenž označuje s a m é h o D o b r o v s k é h o jakožto „radícího přítele", příslušníka třetího, učitelského stavu, osvíceného Duchem svatým. Že Dobrovský pokládal i jiné své geometrické a arithmetické značky: elipsu, obdélník, čtverhran v trojúhelníku, čtverec o 9 polích se známými písmenami nebo s číslicemi od jedné do devíti, za symboly „pythagorské", plyne z jeho výkladu „pythagorské tabulky" takřka s jistotou.[19])

Jméno Pythagorovo se však ozve u Dobrovského ještě v jiné významné souvislosti. Jak známo, shromažďoval Dobrovský po jednu dobu ve svém bytě mladé nadšence a probíral s nimi v pravidelných schůzkách slovanskou filologii, zasévaje při tom do jejich srdcí lásku k Slovanstvu.[20]) Založení této „svobodné školy" oznamuje Kopitarovi dne 1. května 1813[21]) těmito slovy: „Wer kein um kennt, der nimmt mit pamet vorlieb. Jetzt haben die Meisten für Verstand nur pamet. Alle Lehrmethoden beweisen es. Man will gar nicht, dass eigens gedacht werden soll. Doch darüber müsste ich ganze Bogen schreiben. Eben bin ich mit der Einrichtung einer Freyschule beschäftigt. Ich halte den Pythagoras für einen grösseren Meister als Pestalozzi. Und

[19]) Pro nerovnostranný trojúhelník bez číslice v podpisech Dobrovského je ovšem nejpřirozenější výklad Volfův, citov. čl. str. 375, že to je řecké nebo slovanské delta, počáteční písmeno jména Dobrovského. Třeba jen dodati, že jméno tohoto písmene v slovanské abecedě je „dobro" (viz „Slavín", str. 33), tedy právě jedna ze zkratek, kterých Dobrovský užíval místo úplného podpisu. V blouznivých náladách tento náhodný začátek jeho jména nabýval hodnoty symbolické. Spatřoval jistě hlubší smysl v tom, že se může podepsati touž značkou, jež znamená v křesťanské symbolice nejvyšší dobro — Boha a jež i v „pythagorské" geometrické mystice má vynikající úlohu.

[20]) Brandl, str. 160.

[21]) Jagić 335.

meine Schule kann mit den Prophetenschulen des A. Test. verglichen werden. Vreme vsemu naučit. Wird man das Ding für eine Freymäurerey halten, so kann es wohl geschehen, dass mich die Polizey nach Wien begleitet. Und dann bin ich bey Ihnen." Citovali jsme obšírněji, aby bylo docela jasno, že tu jde o týž komplex blouznivých idejí, k nimž nás nahoře přivedla Dobrovského „pythagorská tabulka." Docela rozumná nespokojenost s obvyklými učebnými methodami splývá tu Dobrovskému s protikladem um: pamet, s protikladem, jehož původ třeba hledati v jeho filologickém mysticismu.[22]) S úmyslem konati slavistické přednášky

[22]) Kdo chce porozuměti tomuto protikladu, musí si přečíst Dobrovského listy Durychovi z 3. IX. 1797 (začátek) a ze dne 20. IX. 1797 (zejména českou vložku, u Patery 381), dále dopis Kopitarovi z roku 1814; Jagić 372. „Pamet" je slovo složené, kdežto v slově „um" (podobně jako v slově „mysl"), dále nerozložitelném, spatřuje Dobrovský jeden z oněch slovních kořenů, o nichž píše Durychovi 3. IX. 1797: „Videor mihi in linguis aliquid altioris indaginis detexisse, theion aliquod, de quo nunc disserere non vacat. Eam partem radicum intelligo, quae onomatopoëiae originem suam non debent, sed antiquissimae traditioni et fortassis primae hominis institutioni, de cuius principio disputant philosophi, qui revelationem non agnoscunt." Pokud se tu projevuje vliv filologického mysticismu Fuldova, na nějž upozorňuje Arne Novák, Josef Dobrovský, str. 39, nedovedeme rozhodnouti. Klasický filolog si tu však vzpomene na spory sofistů o to, zda je řeč produktem přírody (fysis), či lidské dohody (thesis), na Platonův dialog Kratylos a zvláště na pochybné úsilí stoických gramatiků, dospěti pomocí etymologie k vlastnímu, přírodou danému smyslu slov a tím i k pravému poznání věcí. (U nás se zabýval těmito otázkami Stanislav Souček v článku Klácelova „filosofie české řeči" a spor jí vznícený, LF 1905, str. 222 n.) Mystické zabarvení citovaného místa je patrno i z věty, kterou čteme o několik řádků dále: „Non solum in divinis, sed etiam humanis *tria* consideranda sunt: Initium, medium, finis." Nejde tu o žert, jak se domnívá prof. Mysliveček v cit. čl., čas. Bratislava, str. 828. Pravdu má, jak ještě uvidíme, Brandl (str. 96), jenž tu spatřuje „osudnou trojici" Dobrovského. Upozorňujeme na tento filologický mysticismus proto, poněvadž bez náležitého zřetele k němu nelze, tušíme, dobře pochopiti známý výklad Dobrovského z dopisu Kopitarovi, 7. května 1815: „Von Slawen muss die neue Erleuchtung der Welt ausgehen, wenn gleich die Teutschen die ersten Verkündiger der bessern Methoden werden möchten. Der slawische Um ist noch, wenn er rein aufgefasst wird, das Unverdorbenste in der äussert irre geführten Menschheit. Teutscher Verstand ist nicht zu verachten, aber unserm Um nicht gleich zu setzen. Französischer esprit verraucht zu leicht, und lässt sich kaum fest halten. Qui potest capere, capiat." Již Masaryk se dovolává těchto řádků (a předcházejícího výroku o „ďábelském principu germanisace") v 10. kapitole České otázky a spatřuje v nich „celou filosofii dějin." Ale ani Masaryk ani, pokud víme, nikdo z těch, kdo se po něm dovolávali tohoto místa, nepokládal za potřebné poznamenati, že jde o list psaný v silném záchvatu blouznění. Ani my nechceme ovšem popírati souvislost citovaných myšlenek s romantickou noëtikou, na niž upozorňuje

kroužku pražských přátel probouzejí se v jeho fantasii staré prorocké sny a slovanský messianismus. Jméno Pythagorovo bylo spojeno s blouznivými představami Dobrovského od počátku jeho duševní choroby a staví-li tu Pythagoru proti Pestalozzimu, chce Dobrovský nepochybně naznačiti především aristokraticky uzavřenou povahu své slovanské školy, do níž měli přístup jen vybraní přátelé. V společnostech pythagorovců vázaných tajemstvím a pevně ztmelených příkladným přátelstvím, spatřovali sami zednáři svůj vzor, což bylo Dobrovskému jistě známo. Odtud obava, že policie bude pokládati jeho školu za tajnou zednářskou organisaci.

Víme-li, že Dobrovského mysticismus vyrůstá takřka organicky z jeho normálního duševního života, vnucuje se nám otázka, čím byl Pythagoras Dobrovskému osvícenci, že se k němu tak často utíkal ve svých fantasiích. Odpověď není těžká, připomeneme-li si, jak se na tohoto myslitele dívalo 18. století. Nahlédnouce do kteréhokoli literárního pramene z této doby, vidíme, že tón udával osvícený francouzský humanista Dacier, jehož proslulý spis „La vie de Pythagore" z r. 1670 s překladem pythagorských „Symbolů" a „Zlatých slov" se i v 18. století hojně četl a opětovně přetiskoval.[23]) Dacierovi je Pythagoras jako již Ciceronovi, jehož Tuskulánky (IV 2) cituje, „vir praestanti sapientia et nobilitate", velký vědec, první filosof vůbec, učitel Sokratův a Platonův. Přinesl z Orientu do Řecka víru v nesmrtelnost duše, zavedl kult dobra, pravdy a přátelství. Od něho pochází představa o mathematické harmonii kosmu i heslo *μέτρον δ'ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον*, míra ve všem je nejlepší, pramen klasické ethiky duševní rovnováhy. Jistě příčin dost, aby si právě Dobrovský oblíbil tohoto myslitele, mathematika

Tvrdý v citov. článku, čas. Bratislava 1930, str. 291, nebo s Dobrovského slovanskou filosofií dějin. Avšak pouhé srovnání tohoto dopisu s listem z 1. V. 1813, citovaným nahoře v textu, poučí nás, že i tu jde o projev stejně zkalené mysli. Nehledě ani k fantastické poznámce o tajné korespondenci s císařem Františkem, shledáváme tu tytéž zmatené narážky na „svobodnou školu" a na problém vyučovacích method. Snad se nemýlíme, řekneme-li, že východisko této blouznivé úvahy o slovanském „umu" je filologické. Slované mají pro poznávací schopnost nesložené slovo *um*, Němci složené *Verstand* (srovnej *pa — met*, jež jindy staví Dobrovský proti „umu"). Odtud plyne Dobrovskému závěr, že slovanský um je čistší, nezkaženější než německý Verstand. Podobně se francouzský „esprit" „brzy vykouří" jistě i proto, že je to právě „spiritus." Že nové osvícení světa vzejde od Slovanů, je messiánská myšlenka, dobře známá z prorockého listu Durychovi a odjinud.

[23]) Tak v „Bibliothèque des anciens philosophes", Paříž, Desaint, 1771.

a lékaře a aby v něm viděl představitele řecké moudrosti a klasické humanity. Kladl-li tedy Dobrovský Pythagoru nad Pestalozziho, snad v tom smíme spatřovati jakýsi náznak, že dával přednost aristokratickému ideálu výchovnému před rousseauovským filanthropismem.

Dacier, Bayle a jiní osvícenci horlivě vyvraceli pozdější legendy o Pythagorově kouzelnictví a snažili se rozlišiti, pokud jim to bylo možno, matematicko-filosofický symbolismus Pythagorův od magického mysticismu novopythagorského. Ale právě těmito polemikami upozorňovali nejen na starověkou magii, nýbrž i na její pokračování humanistické, na onu synthesu platonisujícího novopythagoreismu, křesťanské mystiky a židovské kabbaly, jež je nejen vedlejším produktem renesance, ale jak víme, zabarvuje zvláštním způsobem ještě osvícenské století osmnácté. Že se Dobrovský zajímal jako učenec o mysticismus a magii, je zcela přirozené a máme pro to dosti příkladů. Tu a tam se zmiňuje ve svých pracích znale, ovšem i s osvícenskou povýšeností o starých literárních památkách z tohoto oboru. V rukopise musejním nám již známém nalézáme pod titulem „Mystik" dosti hojné výpisky z Kantova díla „Kritik der praktischen Vernunft", týkající se vesměs tohoto předmětu. Začínají se Kantovou definicí: Schwärmen heisst die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreiten. Z deníku hr. Eugena Čzernina (k 21. prosinci 1819, čas. Bratislava 1929, str. 877) se dovídáme, že studoval problémy souvisící se záhadným symbolem „bafometa" a s dějinami řádu templářského, neboť se chystal za návštěvy ve Vídni polemisovati o těchto otázkách se slavným odborníkem orientalistou Hammerem. Mimo to se jistě ve společnosti, zejména také v šlechtických salonech, často hovořívalo o kouzelnictví Cagliostrově a o jiných podobných zjevech. Odtud i shovívavost k podivínství Dobrovského, neboť jeho občasné prorocké a magické blouznění mu jistě dodávalo společenské zajímavosti, zejména u pověrčivějších dam. Že Dobrovský znal působení zaklínače ďáblů Gassnera, to potvrzuje zmínka o něm v listě Bandtkemu dne 2. ledna 1818.

Stačilo, aby nemoc oslabila kritičnost Dobrovského, a mysticko-magické představy, živené odborným studiem, nabývaly chorobné naléhavosti, splývajíce s jeho filosoficko-náboženským názorem ve zvláštní, podivuhodně trvalý myšlenkový amalgam, v němž je někdy nesnadno odlišiti prvky blouznivé od normálního, byť irracionálního podkladu. Mů-

žeme dokonce zjistiti pravděpodobné východisko celé této mystické a magické fantastiky a dovolujeme si učiniti tento pokus proto, že se i s této strany nakonec dostaneme k Dobrovského klasickému humanismu.

První veliký záchvat duševní choroby, trvající po mnoho měsíců, stihl Dobrovského, jak známo, v červenci r. 1795. Dobrovský sám se zmiňuje o své nemoci po prvé v listě Durychovi dne 7. září 1795,[24]) omlouvaje se, že mu dlouho neodpověděl: „Vexabar enim per duos menses malo daemonio, hypochondriae malo ab atra-bile excitato summumque aucto, ut nec thermae Carolinae, neque acidulae Egrenses illud tollere penitus possent." Označuje tedy Dobrovský sám svou nemoc jako posedlost a melancholii. Velmi zajímavý doplněk k tomuto výkladu nemoci poskytuje blouznivý list Durychovi, datovaný 27. března 1796.[25]) Dobrovský tu vytýká Durychovi strach (protože neodevzdal císaři jeho zmatenou žádost o probošství staroboleslavské) a dodává: „Mihi certe nihil timendum est, cum delirantibus vitio nihil verti possit." To je řečeno ironicky, neboť Dobrovský sám se za šílence nepokládá. Pokračuje totiž: „Aristoteles certe melius, quem nuper amicus quidam, quo ego nunc per aliquot hebdomades familiariter usus sum, in litteris suis citavit, de morbis hujus modi iudicavit: Cur homines (Problem. sect. 30), qui ingenio claruerunt vel in studiis philosophiae, vel in re publica administranda, vel in carmine pangendo, vel in artibus exercendis, melancholicos omnes fuisse videamus et alios ita, ut etiam vitiis atrae bilis infestarentur? (ambas schedulas hic appositas remittes aut diligenter custodies). Quid Tu sentias, ignoro equidem. Sed spero jam Te deposuisse metum." Genialita a šílenství jsou líc a rub téhož (melancholického) temperamentu, to je stručný smysl citovaného místa z Aristotelových Problemat, vyjadřujícího nejenom mínění jeho, ale i Platonovo a jiných starších myslitelů řeckých. Třeba si všimnouti, že se Dobrovský dovolává ve svém blouznění Aristotela nikoli pro útěchu, nýbrž s patrným přízvukem sebevědomí. Škoda, že se nezachovaly přiložené dvě cedulky, jimž tu Dobrovský přikládá takovou důležitost. Jak asi souvisel jejich obsah s textem Aristotelovým? Škoda také, že nevíme, kdo byl onen přítel, jenž upozornil Dobrovského na aristotelský výklad jeho duševní choroby a na spis jistě ne tak hned každému známý. Dobrovský mluví

[24]) Patera 350.
[25]) Patera dodatek ke korespondenci Dobrovský—Zlobický, str. 181.

o tomto příteli nezvykle tajemně. Jak si máme vysvětliti, že se s ním „nyní po několik týdnů důvěrně stýkal" a že mu přece sdělil onen citát teprve v dopise. Ostatně již na začátku dopisu chválí Dobrovský onoho neznámého přítele, že je sice nepřítomen, ale přece lépe informován o stavu jeho nemoci, takže mu neváhá psáti jako ostatní. Ale přesto se nám vnucuje myšlenka — uznáváme, že příliš smělá — zda onen tajemný přítel, jehož jméno Dobrovský nechce udati ani Durychovi, není výtvorem jeho fantasie a zda se za ním neskrývá prostě nějaký pramen literární, z něhož si Dobrovský rozcitlivělý tím, že mu všichni přátelé přestali v jeho chorobě psáti, vybájil přítele nad jiné věrného a dobrého.

Ať jest tomu však jakkoli, my známe autora, u něhož je Aristotelův soud o melancholicích citován v souvislosti pro nás neobyčejně zajímavé. A víme především, že také Dobrovský toho autora znal a četl. Dne 2. ledna 1818 napsal Dobrovský Bandtkemu list, v němž vyřizuje najednou tři jeho dopisy. Tu čteme mezi jinými zprávami[26]) také tuto nám nejasnou větu: „Wenn gleich Solt. nicht so witzig seyn mag, wie Cornelius Agrippa, so scheint er mir doch ein recht wackerer Mann zu seyn." Zkratka Solt. znamená nepochybně prof. Sołtykowicze,[27]) o němž se děje v předešlé korespondenci několikrát zmínka v souvislosti s Dobrovského pátráním po Janu z Hlohova a po jeho domnělé účasti na překladu Ostrožské bible. Sołtykowicz uvedl o tomto spisovateli jakýsi životopisný údaj, ale nedovedl si pak vzpomenout, odkud jej má. Bohužel se nám nezachoval jeden ze tří listů Bandtkových, na něž tu Dobrovský odpovídá, a před tím poslední zmínka o Sołtykowiczovi se stala v listě Dobrovského z 1. května 1816. Ale i kdybychom onen ztracený list měli, sotva by nám pomohl. Zmínka o Corneliu Agrippovi ve spojení se současným polským učencem není jedinou záhadou v dopise Dobrovského. Následuje sice rozumná poznámka o příliš úzkostlivé orthodoxii biskupa Woronicze, ale hned za ní čteme podivnou větu: „Eine toga ist doch etwas klassisches, nur mögen sie selbe kürzer tragen." K stručné kritice krakovského profesora filosofie Jarońského připojuje pak Dobrovský tuto úvahu: „Wir wissen oft selbst nicht, wie viel Teufel wir im Leibe haben. Gassnerische Exorcisten nehmen überhand, also muss es auch Besessene geben." A dále v listě

[26]) Francev 117.
[27]) Tak ji také chápe vydavatel Francev v indexu jmen Jméno Cornelius Agrippa není pojato do indexu ani není vyloženo pod čarou.

praví: „Schwärmereyen nehmen zu, wo weniger gegessen wird (!), erzählt mir ein Freund, der überall Wunderkuren fand, wohin er kam. Gott bewahre uns dafür. Die Bibel mag ganz unschuldig seyn. Der Hang zum Wunderglauben, zu Schwärmereyen mag anderswo zu suchen seyn. Ungefähr höre ich manchmal was davon." Všimneme-li si ještě toho, jak si Dobrovský na začátku dopisu stěžuje, že musí zanedbávati práci z důvodů zdravotních a že bývá malátný a mrzutý, nemůžeme být ani chvíli na pochybách, že Dobrovský psal tento list v slabém, ale přece jen dosti typickém záchvatu své nemoci, kdy se mu draly do péra uprostřed docela rozumných vět neukázněné nápady a fantastické myšlenky. Do této souvislosti se pak hodí jméno Cornelia Agrippy docela dobře. Neboť tento C o r n e l i u s A g r i p p a není a nemůže býti nikdo jiný, než proslulý humanista a obnovitel novoplatonského a novopythagorského okultismu z rozhraní patnáctého a šestnáctého století (1486—1535). Dobrovský snad chtěl říci, že Sołtykowicz není vševědoucí (nedovedl mu odpověděti na dotaz stran Jana z Hlohova) a tím se mu vybavilo v blouznivém naladění mysli jméno humanisty-divotvorce. To ovšem znamená, že jméno Cornelia Agrippy nějak těsněji souvisí s mystickými a magickými představami Dobrovského, neboť víme, že v jeho blouznění je pevný řád.

Nuže, vezmeme-li do ruky spis Henrici Cornelii Agrippae, iuris utriusque ac medicinae doctoris, nadepsaný „De occulta philosophia", vidíme brzy, že jsme našli důležitý pramen pro poznání oné druhé složky, jež vedle křesťanské mystiky charakterisuje Dobrovského blouznění. Hned při prvním prolistování si všimneme četných geometrických obrazců a jiných mathematických a vůbec grafických symbolů, jež jsou charakteristické pro tento humanistický novopythagoreismus a jež zároveň živě připomínají blouznivou symboliku Dobrovského. Ještě více nás však zaujme 60. kapitola I. knihy, jež má titul „De furore et divinationibus, quae in vigilia fiunt, de melancholici humoris potentia, quo etiam daemones nonnumquam in humana corpora illiciuntur." Jak již z tohoto nadpisu patrno, pojednává se tu o moci melancholického „humoru" jako v oné kapitole Aristotelových Problemat, na niž upozornil nemocného Dobrovského jeho záhadný přítel. A vskutku hned na začátku této kapitoly se Agrippa dovolává právě onoho místa Aristotelova. Kdežto však Aristoteles se omezuje na vědecký a filosofický problém geniality a šílenství, Cornelius Agrippa jde ve shodě se svou novo-

platonskou daemonologií mnohem dále. Bylo by zde zbytečné vykládati tuto složitou nauku, o níž se její původce domníval, že neodporuje pravdám křesťanským. Pro náš účel se spokojíme tím, že budeme citovati úryvek, v němž se líčí působení jednoho stupně daemonů na duši melancholikovu: „Sic videmus hominem aliquem subito in philosophum, vel medicum, vel oratorem egregium evadere, ex futuris autem praedicare, quae ad regnorum mutationes et saeculorum restitutiones pertinent, quemadmodum Sibylla Romanis." Připomeneme-li ještě, že 58. kapitola téže knihy vykládá o křísení mrtvých (De mortuorum reviviscentia), máme tu vedle sebe všechny podstatné znaky občasného blouznění našeho učence s jeho sklonem k zázračnému léčení i s jeho touhami prorockými a chiliastickými. Chybí snad ještě kult čísla tři, ale ani tentokrát nemusíme dlouho hledati. Šestá kapitola druhé knihy má nadpis „De Triade et eius scala". Číslo tři se tu charakterisuje takto: Ternarius primus numerus incompositus, numerus sacer, numerus perfectionis, numerus potentissimus. V dalším výkladě, oplývajícím zmatenými ohlasy platonismu a křesťanství, nechybí ovšem ani zmínka o pythagorovcích. A mezi jiným tu čteme větu: Tribus enim corporalia et spiritualia constant, p r i n c i p i o, m e d i o, f i n e. Hle, právě ona „osudná trojice", kterou Brandl dobře tušil v kterémsi projevu mistrova filologického mysticismu.[28])

Snad tyto ukázky stačí, aby osvětlily onen pochod v choré duši Dobrovského (pokud lze vůbec jej osvětliti vnějšími literárními podněty), jenž učinil z jeho „daemonské nemoci" začátek prorockého a magického blouznění. Víme ovšem, že „tajná filosofie" Agrippova není jediným pramenem mysticismu Dobrovského, ale je pramenem zvláště charakteristickým. Neboť tu se sbíhají pythagorský dualismus, stoický pantheismus, novoplatonská gnose a křesťanská mystika v jediný proud u č e n é p o v ě r y h u m a n i s t i c k é. A tak samo jméno Agrippovo potvrzuje, tušíme, dostatečně náš soud, k jehož objasnění směřovala tato kapitola, že Dobrovského magické a mystické blouznění je také do značné míry svědectvím, byť ne právě utěšeným, o jeho klasickém humanismu.

[28]) Srov. str. 133, pod čarou.

X.

Závěry a výhledy. — Dobrovský dovršitelem našeho osvícenského humanismu. — Souvislost obrozenského ideálu člověctví s českou tradicí humanistickou. — Herderovský novohumanismus a naše romantika. — Cicero u Kollára a Palackého. — Víra v ducha a svobodu odkazem Dobrovského klasické humanity.

Když jsme osvětlili v hlavních rysech humanismus a klasicismus našich prvních obrozenských učenců, přiznali jsme, obracejíce se k Dobrovskému, zvláštní důležitost otázce, v jakém vztahu k této kulturní tradici je nejvýznamnější představitel našeho osmnáctého století. Rozbor osobnosti a díla Dobrovského podaný v předešlých pěti kapitolách přesvědčil nás, a smíme-li poněkud doufati, přesvědčí snad i někoho z našich čtenářů, že Dobrovského osvícenství je organickým pokračováním a dovršením humanistických tendencí jeho předchůdců.

Staví-li se Dobrovský proti ostatním balbínovcům, na př. proti Voigtovi, jako činitel přímo protichůdný, je to podle našeho soudu nesprávné. Jsme si ovšem vědomi, že tento pochybený protiklad byl umožněn nejen přílišným zdůrazněním domněle protireformačního nacionalismu Voigtova, nýbrž především i zřejmě úzkým a nehistorickým pojímáním Dobrovského jako prototypu masarykovského realismu. Odmítajíce obě tyto krajnosti, hleděli jsme ukázati, jak těsně je Dobrovský spiat poutem latinského klasicismu s předešlou i současnou generací učeneckou a jak se od nich liší leda svou vědeckou genialitou, svou kritičností a důsledným domyšlením jejich ideových a literárních principů.

Plným právem se mluví a píše o Dobrovského humanitě. Ale nesmí se při tom mysliti jen na křesťanskou lásku k bližnímu a na filosofické světoobčanství. Humanita, k níž nás přivedla analysa Dobrovského názorů náboženských, filosofických, vědeckých a literárních i jeho životní praxe, je

klasická humanitas, a to v plnosti tak typické, v jaké bychom ji sotva našli u některého jiného českého člověka. Dobrovský, osvícený humanista, aristokratický učenec, klasicista latinského zabarvení, uhlazený abbé dokonalého společenského taktu, akademický skeptik a ctitel institucí, zbožný stoik i soběstačný epikurejec, zkrátka vyznavač ciceronského ideálu kulturního a horatiovské moudrosti životní, představuje v dějinách naší vzdělanosti význačným způsobem synthesu západoevropského duchovního vývoje 17. a 18. století. Připomeneme-li k tomu ještě jeho novopythagorský symbolismus a humanistickou magii, takřka se zdá, jako by se všechen myšlenkový obsah renesance, klasicismu a racionalismu chtěl u nás projeviti náhradou za zameškané období aspoň náznakově v jediné velké osobnosti.

Vztah Dobrovského k české minulosti nebyl a nemohl býti jiný než ten, který jsme shledali u ostatních našich nových humanistů z druhé polovice 18. století. I on navazuje přes Balbína na tradice humanistické a klasicistické a k české reformaci se hlásí jen potud, pokud se zhumanisovala, jinými slovy pokud se sama vzdala svých mravně revolučních zásad.

V době, kdy se s dokončením rekatolisace vyžila protireformační náboženská horlivost a kdy ideál barokní askése byl odplaven vlnou vědeckého ducha a nového humanismu šířící se k nám od západu, barokní sloh pak vystřídán přísným klasicismem, staly se vzpomínky na kulturní a literární hodnoty staršího českého humanismu, vzpomínky, jež ostatně pomáhaly udržovati souvislost národního vědomí i v periodě nejhlubšího úpadku, mocnou vzpruhou obrodného úsilí. Český národ se nechystal na sklonku 18. století k závodění s ostatními národy moderní liberalistické Evropy jako národ nový. Mohl se již vykázati staletým příslušenstvím k světu latinskému, jež bylo právě protireformací definitivně zpečetěno. Klasický ideál dokonalého a ušlechtilého člověctví nevstupuje tudíž do myšlenkového procesu obrozenského teprve s Herderem, nýbrž vyvíjí se již před ním a nezávisle na něm ze starých kořenů evropského i domácího humanismu a z ducha 18. století. Právě Dobrovský je toho významným dokladem, neboť jemu je Herderův kult lidovosti a nadšení pro „přirozenou" kulturu podle řeckého vzoru ještě právě tak cizí jako Winckelmannovo řeckou plastikou inspirované náboženství krásy.[1])

[1]) O řeckých základech německého novohumanismu pojednal v poslední době zejména Erich Aron ve spise: Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder, Heidelberg 1929.

Blíže již má k tomuto německému novohumanismu, vrcholícímu Humboldtovou ideou lidskosti, Josef Jungmann[2]) a zvláště mocně byli jím zasaženi mladiství autoři „Počátků" Palacký a Šafařík.[3]) Také čtvrtý velký nositel naší myšlenky obrozenské, hlasatel slovanské humanity Jan Kollár seznámil se nepochybně přímo u pramene s novohumanistickým pojetím ideálu čistého člověctví.[4]) Murkovu znamenitou knihu o německých vlivech na počátky české romantiky[5]) bylo by třeba v tomto směru doplniti, neboť novohumanismu se tu nevěnuje, tušíme, pozornost úměrná jeho významu, jak je ostatně přirozené u spisu, jenž chtěl právě prokázati existenci české školy romantické. Až budou mimo to podrobněji zjištěny antické vlivy na literární tvorbu obrozenskou, jak podali k tomuto badání příspěvky Arne Novák,[6]) Ot. Jiráni[7]) a j., porozumíme snad v lecčems lépe vývojovým zákonům našeho znovuzrození. Jestliže Arne Novák v poslední době úspěšně dokazuje, že je třeba v našem literárním dějepise vsunouti mezi osvícenství a romantiku jako samostatný princip slovesně slohový český klasicismus,[8]) staví se před nás tím naléhavěji úkol určiti podíl novohumanismu v obrozenském programu našich buditelů a jeho poměr k idejím osvícenským a romantickým.[9])

[2]) Na Jungmannův novohumanistický poměr k antice upozornil Arne Novák v pojednání „Jungmannův článek o klassičnosti", Listy filol. 1910, str. 114 n.

[3]) Srov. pojednání Ant. Koláře „Antika v díle mladého Šafaříka", čas. Bratislava 1928, str. 558 n.

[4]) O Kollárovi psal Ot. Jiráni v článcích: „Antické ohlasy v Kollárově „Slávy dceři", (L F 1911, str. 220 n.) a „Jan Kollár jako klasický filolog" (Bratislava 1929, str. 66 n.).

[5]) Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik, Štyrský Hradec, 1897. Novohumanismus nemá ovšem význam jen pro Čechy, nýbrž i pro celé obrození slovanské. Typický novohumanista je na př. Kopitar. O polském novohumanismu psal zvláště krakovský filolog T. Sinko. Viz zejména jeho spisy „Hellenizm J. Słowackiego" (2. v., Varšava, 1925), „O tradycjach klasycznych A. Mickiewicza" (Krakov, 1923), a pozoruhodné exkursy v jeho „Literaturze greckiej" (I, 1, 2, Krakov, 1931-32).

[6]) Viz vedle pojednání nahoře citovaného Novákovy články: „Lukianovy ohlasy v literatuře české" (L F 1910, str. 431 n.) a „Krajina vergiliovská" (Sborník „Pio vati", Praha 1930, str. 135 n.).

[7]) K uvedeným pracím o Kollárovi druží se jeho soustavné probádání básnické činnosti Jana Hollého: „Antika v selankách Jana Hollého" (Sborník filol. VII,1922, str. 272 n.) a „Antické vlivy v lyrice J. Hollého" (Bratislava 1928, str. 76 n.). Práci o Nejedlého básnickém „Psaní na Jaroslava Puchmíra" jsme uvedli výše. K době obrozenské se také vztahuje Jiráního kritický přehled „Klassická filologie v Musejníku." (Čas. Nár. Mus. 1926, str. 137 n.).

[8]) Viz zvláště Novákův článek „Básnický sloh Předzpěvu k „Slávy Dceři" (L F 1930, str. 199 n.) a spis „Tschechische Literatur" (O. Walzela Handbuch der Literaturwissenschaft, Postdam 1931, str. 34 n.).

Novohumanismus generace Šafaříkovy a Palackého, vyznačující se zvýšeným obdivem pro kulturu řeckou a stavěný do služeb romantické myšlenky národní, je tedy nepochybně závislý na novohumanismu Herderově, Schillerově a Humboldtově, ačkoli na druhé straně třeba proti obvyklému německému pojímání připomenouti, že kult Řecka na sklonku 18. století a v století 19. není jen záležitostí německou a že naši novohumanisté tu zároveň čerpali z obecného myšlenkového pokladu evropského.

Ostatně nechceme pronášeti nedoložených soudů o věcech, jež namnoze teprve čekají na objasnění. Přece však nám budiž dovoleno v závěru studie o latinských pramenech obrozenské humanity znovu projeviti své přesvědčení, že novohumanismus druhé obrozenské epochy, nazývané zpravidla romantickou, souvisí především také s latinským humanismem období osvícenského a jeho prostřednictvím se starou humanistickou tradicí domácí. Všichni naši Jungmannové, Palačtí, Šafaříkové a Kollárové prošli dříve, než se dostali do bližšího styku se vzdělaností německou, mnohaletou školskou výchovou založenou na latinské humanitě a naplněnou duchem Ciceronovým a Horatiovým. Latinské vzdělání je nejen učinilo chápavými žáky velkých novohumanistů německých od Herdera po Humboldta, nýbrž umožnilo jim především porozuměti odkazu prvních generací obrozenských a pokračovati v díle Dobrovského a jeho předchůdců. Neboť o tom není pro nás pochyby, že hlavní vývojová linie našeho obrození v 19. století je nesena — přes velevýznamný zásah romantismu — duchem Dobrovského. Šlo zajisté o to, aby český národ dohonil to, co zameškal v období úpadku, a jen osvěta a vědy mohly nás dovésti, jak napsal Palacký ve své politické závěti,[10]) opět na stupeň takový, jejž jsme druhdy mezi národy evropskými

[9]) Novohumanismus jako protiváhu proti vlivům germánského romantismu Jahnova (Volkstum) jsem se pokusil osvětliti v pojednání „Antické myšlenky v Tyršově sokolském a národním programu", Praha 1923. (Tyršův sborník, č. VI.) Třeba ovšem poznamenati, že je novohumanismus jako každý kulturní směr jev složitý. Jeho řecký prvek, Homer, tragedie, Platon, kult krásy atd., je asi tak blízký cítění romantickému, jako je jeho latinská složka, Ciceronova humanitas, příbuzná osvícenství.

[10]) Srov. V. Chaloupeckého monografii „František Palacký" (Zlatoroh 1912), str. 179 n.

zaujímali. Tento program Palackého, přijatý pak Masarykem a stále ještě časový, je v podstatě program osvícenský, program Dobrovského, jehož počátky jsme shledali již v humanistickém ciceronianismu prvních našich vlasteneckých učenců věku osmnáctého.

Do značné míry osvícenská zůstává také náplň ideálu člověctví, k němuž se vůdčí duchové druhé fáse obrozenské opětovně hlásí. Není divu, že jako významný rys obrozenské humanity vystupuje do popředí zejména tolerance náboženská. U nás byla tendence k snášenlivosti podporována tím, že bez ní nebyl možný smír katolické přítomnosti s husitskou minulostí, ani spolupráce protestantů Palackého, Šafaříka a Kollára s katolickou většinou. Na Dobrovském jsme se pokusili ukázati, jak jeho náboženský liberalismus vyrůstá z ciceronského humanismu, jemuž odedávna připadl úkol zmírňovati náboženské vášně a protivy, u nás jako jinde. Jestliže se naši buditelé cítili napřed lidmi, Čechy a křesťany a pak teprve katolíky nebo protestanty, má o to zásluhu výchova klasická a novohumanistická. Náboženský liberalismus Kollárův a Palackého se přes jejich protestantské sympatie k české reformaci sotva podstatněji liší od katolického liberalismu Dobrovského a Jungmannova. Kollárovo známé, ale ochotně zapomínané „heslo Slávy":

Nechte svár, co hrob už vlasti vyryl,
slyšte národ, ne křik Feaků,
váš je Hus, i Nepomuk, i Cyrill,

bylo řečeno nejen z ducha Jungmannova, ale i z ducha Dobrovského a konec konců — z ducha Ciceronovy humanity, jež staví kulturu jako mnohotvárný živý celek nad omezenou pravdu jediné myšlenky. Není jen náhodou, že Kollárem přijaté vyjádření slovanské vzájemnosti: „Slavus sum, Slavici nihil a me alienum esse puto" je obměnou proslulé zásady Ciceronovy. Stačí položiti v duchu často citované Kollárovy rovnice místo „Slavus" „homo" a uslyšíme verš, nadšeně po Ciceronovi opakovaný v době novohumanismu jako pregnantní heslo osvícené a shovívavé lidskosti.[11])

Ostatně, nemýlíme-li se, také u Palackého lze zjistiti stopy vlivu Ciceronova. Zdá se nám aspoň, že při výkladu

[11]) Miloš Weingart ve vydání Kollárových rozprav o vzájemnosti slovanské, str. XXII, správně ovšem poznamenává, že verš „homo sum; humani nil a me alienum puto" pochází z Terentiovy komedie Heautontimorumenos I 1. Avšak programový smysl humanistický dal tomuto výroku teprve Cicero, jenž jej s oblibou cituje.

jeho ryzí humanity a humanity božné (božnosti) nestačí přihlížeti jen k modernímu estetickému idealismu nebo k platonismu,[12]) nýbrž že jeden pramen tohoto mravního principu je hledati také v Ciceronových výkladech o humanitě založené na příbuzenství člověka s bohem, jak je čteme na příklad v první knize De legibus (21 n.). Jako 17letý posluchač bratislavského lycea, tedy v době, jež rozhodovala o jeho duševním vývoji, překládal si Palacký soukromě Ciceronův spis De officiis. I tento zdánlivě ne příliš důležitý fakt získává na významu, vidíme-li, jak potom Palacký přejímá od Dobrovského nejen jeho odkaz vědecký, ale také aristokratický ideál společenský, jehož souvislost s duchem klasicismu jsme ukázali právě na Dobrovském.

Palacký byl ovšem nejen klasicista a liberál, ale i křesťan a romantik. A z této romantické základny, jak zejména Pekařovo badání bezpečně prokazuje, vyrůstá Palackého idealisace české reformační minulosti, idealisace, jež vykonala velké dílo národně buditelské, ale jež se také stala proti tendencím svého evropsky myslícího původce východiskem českého protikatolického radikalismu a kulturního separatismu. Ještě dále šel na této cestě vyznačené Palackého náboženským zájmem a romantismem Masaryk, u něhož má nadto klasicismus mocného soupeře v jeho mravním rigorismu a v živém smyslu sociálním.[13]) Přes to vše cítíme potřebu říci

[12]) Na tuto souvislost upozornil Ferd. Pelikán v čl. „Platon a česká filosofie", Ruch filosofický 1922, str. 1 n., a Frant. Novotný v přednášce „Tradice platonismu", Přednášky a rozpravy Společnosti přátel ant. kultury sv. VI, Praha 1932, str. 152. Ostatně Ciceronova víra v důstojnost a božský původ člověka vede přes stoicismus také k Platonovi. — O Palackého humanitě vůbec srov. Josefa Fischera, Myšlenka a dílo Frant. Palackého, Praha, 1926, str. 81n.

[13]) Poněvadž naše studie má býti také příspěvkem k vlivu Ciceronovu na naši národní vzdělanost, stojí zde snad za povšimnutí, jak ke konci minulého století ztrácí u nás tento autor sympatie, jimž se těšil v době obrození. Požívá-li u nás místo vděčnosti, jíž jsme mu povinni, pověsti nezaslouženě špatné, nelze to vysvětliti jen celkovým ústupem latinského klasicismu a naší nepathetickou povahou. Spíše jsme tu podlehli vlivu sousedního Německa, jehož historikové, naplnění obdivem k Caesarovi, vytvořili z idealistického, ale neúspěšného obhájce republiky zlomyslnou karikaturu, známou z Macharovy básně „Cicero" ve sbírce „V září hellenského slunce". U národů románských Cicero nikdy nepozbyl a nemohl pozbýti do té míry své humanistické slávy. Je jistě příznačné, že ho jako člověka nejskvěleji obhájili Francouz Gaston Boissier a románsky cítící Polák T. Zieliński, jenž mimo to dokumentárně vyložil ve spise nám již známém, jak ohromným zdrojem evropského myšlení a evropské humanity bylo a dosud je dílo nejvzdělanějšího Římana a velkého zprostředkovatele řecké kultury.

na konci knihy, jež se opětovně obracela proti Masarykovu pojímání obrozenské humanity jako humanity bratrské a jejíž úmysly by proto snadno mohly býti špatně chápány, že podle našeho přesvědčení nejcennější a zvláště dnes nejaktuálnější složka klasické humanity Dobrovského žije v díle Palackého i v osobnosti Masarykově. Je to řeckolatinský ideál vnitřní svobody, víra v ducha a evropskou kulturu. Nezáleží na tom, že bychom raději mluvili s Benedettem Crocem[14]) o liberalismu leckde tam, kde Masaryk a jiní mluví o demokracii. Před tváří leninismu, hitlerismu a davového plebejství umlkají tyto spíše slovní rozdíly a slyšeti je jen hlas Evropy, volající k obraně stejně humanity antické jako křesťanské.

A sotva která postava naší minulosti zavazuje nás více k účasti na tomto zápase než Josef Dobrovský, jehož osvícenský humanismus tak význačně přispěl k nerozlučnému spojení české myšlenky národní s klasickou tradicí evropskou.

[14]) Máme na mysli Croceho skvělou obranu liberalismu v jeho nedávném díle „Storia d' Europa nel secolo decimonono" (3. vyd. 1932). Hlásí-li se tu Croce (str. 356) k aristokratické obci svobodných duchů, un' aristocratica ma piccola respublica literaria, prozrazuje nám již tento termín, jehož užíval i náš Dobrovský, že Croceho liberalismus a evropské vlastenectví kotví ve stejné kulturní a myšlenkové sféře jako Dobrovského humanita.

Jmenný rejstřík.

Aelius L. 17
Agrippa Cornelius z Nettesheimu 125, 137, 138, 139
Ambrož sv. 109
Anton K. G. 80
Appendini F. M. 78
Apuleius 29
Aristoteles 15, 29, 32, 34, 52, 54, 76, 101, 111, 136—138
Arnobius 116
Aron E. 141
Augustin sv. 33

Babor J. F. 127
Balbín B. 9, 16, 19, 21, 27, 29, 30, 36, 38, 40, 43, 45—48, 51—55, 63, 69, 75, 76, 78, 79, 81, 89, 92, 93, 95, 141
Balbus Jeronym 78
Balzac H. 44
Bandtke J. S. Viz: Francev
Barthélemy J. J. 23
Bartoš F. M. 54
Bayle P. 65, 68, 96, 126, 135
Bél M. 20, 84
Benda J. 7, 10, 11
Bentley R. 16, 17, 65, 66
Berka z Dubé hr. 21
Bertrand L. 23
Blahoslav J. 31, 49
Bobek Vl. 16, 37, 43, 45, 54, 93
Boccaccio G. 44
Boileau N. 14, 24, 25, 26, 87
Boissier G. 9, 145
Born J. 18
Bowring J. 85
Brandl V. 50, 57—59, 67, 68, 72, 78, 80, 83, 108, 117, 118, 122, 127, 129, 130—133, 139
Bursian C. 64

Caesar 83, 84
Cagliostro A. 128, 135,
Cahera Havel 90
Campianus Edm. 27, 29
Candidus P. 29, 68
Cellarius Chr. 84
Cerroni J. P. 19, 29, 69, 108, 122
Cicero 5, 8, 10, 11, 17, 24, 26—28, 31, 32, 34—36, 40, 41—46, 48, 50—52, 54, 57, 58, 61, 66, 70, 71, 83, 84, 88, 91, 93, 95—97, 99, 101, 103—110, 112—121, 128, 134, 140, 143—145
Clary et Aldringen L. de 43
Cornova J. 18, 20, 21, 23, 25, 30, 35, 56, 60, 62, 63, 89
Croce B. 146

Čejka hrabě 70
Čelakovský F. L. 85
Černín, Eug. hr. z Chudenic, 64, 103, 123, 131, 132, 135

Dacier A. 134, 135
Dalimil 46—48
Dankovský Ř. 50, 78
Demosthenes 57
Descartes R. 65, 96, 105
Diderot D. 10
Diogenes 32
Dionysios Halikarnaský 62
Dobner G. 16, 19, 21, 22, 29, 30, 43, 51, 85, 89, 90, 93, 94
Durych V. F. 19, 49, 56, 58, 62, 67, 68, 79, 80, 81, 92, 109, 116, 132, 134, 137. Ostatní místa viz s. v. Patera (Koresp. Dobrovského s Durychem).

Ehemant V. 24, 49, 59
Engel Kr. 72
Epiktetos 111, 117
Epikuros 122, 125
Erasmus Rotterdamský 10, 15, 17, 24, 37, 100, 111
Ernesti J. A. 17, 18, 64, 65

Fabricius J. A. 17
Fándly J. 46
Feješ J. 19
Fénelon F. 23
Fessl M. J. 98, 109
Fichte J. G. 95
Fischer J. 145
Flajšhans V. 88, 98, 125, 127

Florus L. 57
Francev V. A. (Koresp. Dobrovský—Bandtke) 62, 63, 67, 68, 74, 76, 95, 100, 103, 114, 120, 124, 135, 137
Franta O. 64
Freyer J. 36
Fric J. F. 98
Fulda M. 133
Fürstenberk K. E. kníže 17, 19, 65, 66

Galenus 126, 130
Gassner J. J. 128, 135, 137
Gellert Chr. F. 61
Gellius Aulus 10, 11, 84, 110
Georgius Ignatius 116
Gessner S. 86
Goethe J. W. 10, 12, 23, 58, 59, 85, 114
Gottsched J. Chr. 61
Gracian B. 111
Groddek G. E. 67
Grund A. 13
z Gynterrodu Abr. 48

Hájek z Libočan V. 21, 85, 93
Hammer J. 135
Hanka V. 17, 69, 86, 123
Hanuš J. 5,13—19, 21—23, 29, 37, 40, 43—45, 48, 49, 53, 65, 66, 76, 77, 81, 85, 94, 126
Hasištejnský z Lobkovic Bohuslav 19, 29, 42, 47, 77, 78
Haškovec P. M. 49
Hay J. L. 72, 120
Held J. Th. 73
Helfert Aug. 13, 57, 63, 94, 95—98, 100, 103, 108, 115, 120, 125
Herben J. 88
Herder J. G. 7, 8, 12, 17, 46, 47, 61, 73, 74, 79, 87, 117, 140, 141, 143
Herodot 42
Hettner H. 36
Heyne Chr. G. 17, 18, 74
Hodějovský Jan 19
Hofman L. K. 88, 104
Holko M. 19
Holly J. 142
Homer 24, 36, 57, 71, 86, 87, 143
Horatius 5, 17, 19, 22, 24, 25, 29, 31, 32, 42, 57—59, 61, 62, 65, 70, 71, 82, 83, 85, 87, 95, 96, 105—108, 110, 112, 114, 117, 119, 121, 122*), 123—125, 143

*) Aspoň dodatečně poznamenáváme, že heslo „mens sana in corpore sano" přičítané, jak se zdá, Dobrovským Horatiovi, bylo vskutku raženo Juvenalem (Sat. l. IV, 10. v. 356). Ostatně o duchu horatiovském možno mluviti v této souvislosti plným právem.

Hostaš K. 64, 123
Humboldt W. 23, 67, 142, 143
Hume D. 96
Hus Jan 10, 11, 53, 91, 93, 94, 120, 144
Hýsek M. 25, 31—33, 77, 86

Chaloupecký V. 6, 143
Chelčický P. 10, 31—33, 37
Chesterfield Filip hr. 111
Chrzanowski J. 59

Jagić V. (Briefwechsel Dobrovský—Kopitar) 58, 59, 62, 67, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 84, 85, 98, 104, 113, 114, 117, 122—124, 126, 132, 133. (Novyja pisma): 59, 98
Jahn Fr. L. 143
Jakubec J. 21, 24, 49, 82
Jan evang. 33, 105, 129
Jedlička B. 73, 93
Jeník z Bratřic 43
z Jelení Řehoř Hrubý 77
z Jelení Zikmund 49
Jeroným Pražský 53, 91
Jeroným sv. 34, 37, 121
Jičínský K. 131
Jiráni O. 5, 9, 25, 142
Jungmann J. 12, 44, 55, 88, 101, 103, 104, 127, 142—144
Juvenalis 110. Viz též: Horatius (pozn. pod čarou).

Kádner O. 12, 61
Kaizl J. 7, 104
Kamarýt J. V. 85
Kant J. 94—96, 135
Kindermann F. 45
Kinský, Frant. hr. 23, 49
Klácel F. M. 133
Kleinschnitzová Fl. 98
Klemens Alexandrijský 36
Klopstock Fr. G. 92
Knittel K. 28, 30, 35
Kolář A. 9, 50, 142
Kolčava K. 28, 30, 35, 36
Kollár J. 8, 10—12, 46, 50, 84, 103, 140, 142—144
Komenský J. A. 10, 20, 32, 33, 36, 52, 125, 126
Konáč M. 77
Koniáš A. 20, 32, 33, 35, 41, 51—53, 63, 89, 94
Konstanc J. 81
Kopal J. 26
Kopitar B. 17, 74, 86, 142. Ostatní doklady viz s. v. Jagić (Briefwechsel Dobrovský Kopitar).
Kosmas 77
Krčma V. 13, 130

Krebs J. 72
Krejčí F. V. 9
Kressl Frant. bar. 24
Križanić J. 46
Kubka Fr. 74
Květ J. 73

La Bruyère J. 111
La Rochefoucauld Fr. 111
Lažanský Prokop hr. 127
Legipont O. 16
Leibnitz G. W. 96
Lessing G. E. 17, 36, 44, 61, 65
Lipsius Justus 16, 47
Livius 85
Lomnický Šimon 48
Lucretius 98, 99
Lukáš br. 32, 33
Lukáš evang. 32, 33
Lukianos 32, 77, 110
Lupáč z Hlaváčova Prokop 93

Mabillon J. 14—17, 29, 36
Macháček K. S. 26
Machar J. S. 145
Martialis 57, 110
Masaryk T. G. 7—12, 73, 88, 101, 116, 127, 133, 144—146
Matouš evang. 32, 33
Mazarin J. 111
Meinert J. G. 59
Meissner A. G. 25, 44, 77
Mesmer A. 128
Mickiewicz A. 67
Michaelis J. D. 18, 65
Monse J. V. 16, 29
Montaigne M. de 10
Montfaucon B. de 15, 16
Mühl M. 9, 11
Muratori L. 15, 100
Murko M. 142
Mušicki L. 85
Mysliveček Zd. 127, 133

Náchodský Štěpán 27, 33—36
Nejedlý J. 44, 86
Nejedlý V. 25
Neuberk Jan ryt. 81
Niebuhr B. G. 67
Nigellus z Oskořína 109
Novák A. 9, 17, 38, 46, 47, 57, 65, 75, 80, 128, 133, 142
Novotný F. 145
Novotný M. 13

Osuský Š. 18
Ouředníček J. 129
Ovidius 32, 37, 57—59, 78, 122

Palacký F. 10, 12, 23, 58, 63, 140, 142—146
Pán J. 127
Papánek J. 46.
Pašek z Vratu Jan 90
Patera A. (Koresp. Dobrovského s Durychem): 17, 21, 24, 45, 46, 64, 66, 69, 71, 72, 74, 82, 83, 86, 89, 91, 93, 98, 99, 104, 108, 112—115, 117, 121—123, 127—130, 133, 136. (Koresp. Dobrovského s Ribayem): 21, 74, 80, 84—86, 90, 126. (Koresp. Balbínova s Weisem): 36
Paulsen Fr. 12, 21, 36, 59, 61
Pavel apoštol 98, 102
Pekař J. 7, 8, 13, 38—40, 42, 54, 88, 90, 94, 145
Pelcl Fr. M. 19, 20, 25, 44, 45, 47—49, 51, 53—55, 68, 75, 81, 90, 92, 108, 127
Pelikán F. 145
z Pernštejna Vojtěch 32
Perrault Ch. 14.
Pestalozzi J. J. 132, 134, 135
Petrarca F. 114
Petrasch J. 14, 16, 23
Petronius 37
Písecký Václav 49, 77
Pišely A. 131
Piter J. B. 16, 19
Platon 24, 34, 52, 68, 101, 112, 117, 131—134, 136, 143
Plautus 32, 66, 67, 110, 117
Plinius 57, 110
Plutarch 42—44, 49, 54, 111, 118
Poggio Bracciolini G. F. 53
Pohl J. V. 52, 53, 81
Poseidonios 129
Pražák A. 18, 46, 84, 103, 123, 131
Procházka F. F. 15, 17—19, 22, 27—30, 37, 40, 41, 47, 48, 50, 51, 53, 60, 61, 63, 69, 75—79, 81—83, 89—92, 94, 119
Prokeš J. 62
Prokop Holý 54
Proudhon P. 10
Pubička F. 21, 25
Puchmajer A. J. 25, 77, 79, 86, 103, 124, 130
Pythagoras 110, 130, 131—135

Quintilianus 17, 62

Rakowiecki I. B. 50, 78
Rancé J. de 15
Rapant D. 20
Reitzenstein R. 11
Ribay J. 69. Ostatní doklady viz s. v. Patera (Koresp. Dobrovského s Ribayem).
Rolland R. 10
Rollin Ch. 61

Rosa V. J. 45, 49, 81
z Rosenthalu Th. Ant. 85
Rousseau J. J. 24, 95, 96, 135
Royko K. 120
Ryba B. 28, 36, 86
Rybička A. 18, 49, 63

Sallustius 50, 57
Scaliger Julius Caesar 86
Scudéry Mad. de 111
Sedláček F. 111
Seibt K. J. 20, 24, 56, 59—62, 65, 71, 77, 96, 102, 109—111, 118, 119, 127
Semler J. S. 96
Seneca 33, 57, 61, 96, 99, 108, 110, 117
Shaftesbury (filosof) 111
Schelling Fr. 95
Schiller Fr. 143
Schimek v. Šimek
Schloezer A. L. 74
Schneider J. G. 67
Schneider K. E. 67
Schönfeld Fr. 25
Schrepfer J. G. 128
Sierke E. 128
Sinko T. 142
Smotrickij M. 46
Sobolewski hrabě 124
Sobolewski L. prof. 67
Sokrates 101, 118, 134
Sołtykowicz 137, 138
Souček St. 133
Spener I. Ph. 35
Stach V. 103
Stemplinger Ed. 31, 32, 86
Stepling J. 29, 30, 59, 60
Strakoš J. 22, 38, 43, 48, 50—53, 61
Stránský Pavel 29, 52, 81
Sumec J. 129
Svoboda V. 72, 73
Swedenborg E. 128
v. Sydow E. 114
Sylvius Eneáš 50, 53, 54, 92

Šafařík P. J. 8, 12, 23, 117, 118, 142—144
Šimek Max. 21
Šiškov A. 75
Štefánek A. 18
Šternberk Jáchym hr. 21, 24, 49
Šternberk Kašpar hr. 24

Tablic B. 26, 77
Táborský Fr. 25
Tacitus 42, 43, 50, 57, 91, 92, 110, 122
Terentius 24, 36, 57, 67, 70, 110, 144
Tertullianus 32
Thám V. 25, 85
Theofrastos 111
Thomasius Chr. 20
Tolstoj L. N. 126
Tomek W. W. 62
Tvrdý J. 41, 94, 96, 134
Tyrš M. 5, 143

Ungar R. 19, 25, 29, 47, 68, 115, 127
Urbánek R. 31, 32, 49
Urbanová Věra 10

Valerius Maximus 110
Valéry P. 9
Varro M. Terentius 17
z Veleslavína Dan. Ad. 45, 47, 77, 79, 85
Vergilius 19, 24, 25, 32, 34, 52, 57—59, 66, 86, 122, 123
Viktorin a S. Cruce 21
Voigt M. A. 18, 19, 21, 22, 29, 30, 38, 40, 43, 45, 47, 48—55, 61, 63, 66, 69, 75—81, 89, 90, 92, 94, 140
Voldřich, kanovník, 65
Volf J. 13, 63, 94, 97, 103, 115, 127, 131, 132
Voltaire F. M. A. 61, 95, 96, 101, 103
Voss J. H. 17
Vrťátko J. 69, 86
ze Všehrd Viktor Kornel 77
Vydra St. 18, 25, 29, 30, 41, 49, 60, 63, 89

Weingart M. 12, 46, 59, 68, 73, 81, 84, 144
Weise Kr. 36, 52, 54
Wieland Chr. M. 17, 61, 114
Wiklef J. 50
Winckelmann A. W. 12, 17, 23, 24, 61, 79, 141
Wolf Fr. A. 17, 67, 86
Wolf R. 61
Wolff Chr. 36, 64, 96
Wollman Fr. 46, 86
Woronicz J. 120, 137
Wotke K. 61

Xenofon 48, 49

Ziegelbauer M. 16
Zieliński T. 31, 34, 36, 44, 95, 100, 114, 145
Zítko J. 18
Zlatarič M. 116
Zlobický J. V. 72, 113.
Ostatní doklady s. v. Patera (Koresp. Dobrovský—Zlobický).

Žižka Jan 54, 92

Résumé.

L'humanité classique de Joseph Dobrovský.

(Etude des influences latines sur le commencements de la renaissance tchèque.)

Dans ses considérations sur la renaissance tchèque, Masaryk a exposé, de façon très suggestive, l'importance de l'idée d'humanité dans le programme national et slave de Dobrovský, Kollár et autres „éveilleurs". Masaryk assimile l'humanité de la renaissance tchèque à l'amour chrétien de l'Evangile: les éveilleurs de la fin du XVIII[e] et de la première moitié du XIX[e] siècle sont les continuateurs spirituels de la Réforme tchèque, plus spécialement de l'Unité des Frères, le rôle d'intermédiaire étant rempli par la philosophie humanitaire allemande, surtout par Herder. Cependant les critiques, dont l'historien Joseph Pekař, ont objecté que l'humanité moderne des éveilleurs diffère essentiellement du christianisme de Hus ou de Komenský: la renaissance tchèque, ne saurait être tenue pour un legs de la Réforme tchèque, qu'elle ignorait même à ses débuts. En revanche, il est reconnu presque unanimement que l'idéal humain des éveilleurs procède de l'humanité des „Aufklaerer" allemands et Herder est regardé comme l'un des principaux initiateurs de la rénovation nationale tchèque et slave.

Désireux de contribuer à élucider le problème, l'auteur, philologue classique, l'examine au point de vue de l'humanité cicéronienne, que — se référant à la distinction de deux conceptions de l'humanité établie notamment par Aulu-Gelle et par Julien Benda (La trahison des clercs) — il oppose à l'humanité chrétienne ou plutôt à la philanthropie de Masaryk dans l'ouvrage „La Question tchèque".

Tout d'abord, fait injustement négligé, l'éducation donnée au XVIII[e] siècle dans les écoles supérieures des Pays tchèques n'était pas allemande, mais en grande partie, sinon totalement latine. Les savants tchèques de l'époque, membres d'ordres

religieux pour la plupart, suivent l'exemple des prêtres humanistes de l'Europe occidentale, des Mabillon, Montfaucon, Muratori, quand ils combattent l'ascétisme monastique et préconisent l'idéal scientifique et littéraire. La philologie classique, génératrice des sciences morales modernes, est aussi, directement et indirectement, la mère des études slaves. L'humanisme revit en Bohême au XVIII[e] siècle et, comme il l'avait déjà fait antérieurement, s'élève contre les „ténèbres" de la scolastique aristotélicienne, contre le style baroque „barbare", contre le règne virorum obscurorum. Les nouveaux humanistes (Dobner, Voigt, Procházka, Durych, Vydra et autres) ressemblent aux premiers en ce qu'ils affectionnent le latin, qui les associe à l'Europe savante et par l'emploi duquel beaucoup entendent désapprouver la germanisation joséphinienne. L'étude du grec, indispensable au progrès scientifique en herméneutique biblique et en philologie, reprend également; néanmoins l'enthousiasme pour la Grèce d'Homère et de Périclès ne se manifeste pas, alors, aussi vif en Bohême que dans l'Europe occidentale et surtout en Allemagne. Le goût littéraire des „antiquaires" tchèques de la seconde moitié du XVIII[e] siècle est un écho retardé du classicisme français de Boileau ou, plus encore, du classicisme d'Horace et, en général, des auteurs latins.

L'effort patriotique de ces premiers éveilleurs se relie avant tout à l'oeuvre du grand humaniste de la seconde moitié du XVII[e] siècle, Bohuslav Balbín, qui sut accommoder les pures doctrines jésuites et l'amour de la nation opprimée, le mysticisme catholique et le classicisme cicéronien, l'admiration passionnée de la science et de l'art. Si les successeurs de Balbín, la génération de Dobner, Voigt, Procházka, méprisent l'époque de la Contre-Réforme victorieuse comme celle de la plus profonde décadence culturelle et s'ils condamnent par exemple la destruction de la littérature tchèque non catholique, cela n'implique de leur part aucune tendance vers le Réforme tchèque. Une digression rétrospective démontre combien la dite Réforme fut, à toutes ses phases, déplaisante par nature aux classiques „païens". Il n'existe pas à cet égard de différence profonde entre le biblisme des Frères et le biblisme des prédicateurs de la Contre-Réforme tels que Koniáš. L'auteur y voit un reflet de la célèbre antithèse Ciceronianus — Christianus, établie par Jérôme, le Père de l'Eglise, et qui figure dans une postille tchèque du moine Náchodský (commencement du XVIII[e] siècle); aussi juge-t-il pouvoir qualifier de „cicéroniens" les savants

de l'époque. La victoire du cicéronianisme sur le fanatisme contre-réformateur est la source de la renaissance en Bohême.

Le progrès des lumières, si l'on entend par là le joséphinisme ennemi des traditions historiques et des individualités nationales, ne suffit point à expliquer la renaissance tchèque; mais les notions imprécises de tradition nationale et d'historicisme patriotique ne le permettent pas davantage, à elles seules. Enfin la théorie récente de Jan Strakoš, historien catholique de la littérature, semble bien douteuse quand il prétend tracer les principales lignes du développement de la renaissance tchèque au moyen de Balbín, de Voigt, du romantisme, et qu'il exclut le plus puissant esprit de la période initiale, Joseph Dobrovský, en raison de son joséphinisme. De l'héritage littéraire de Balbín, Voigt et ses compagnons n'adoptent que l'élément laïque. Même passionnés catholiques, ils ne sont pas contre-réformateurs: l'indulgent idéal de l'humanisme cicéronien, auquel les amène leur éducation latine et que corrobore le courant de pensée encyclopédique contemporain, les en préserve. Patriotes et classicistes, ils accèdent naturellement à l'humanisme tchèque. Ils voient dans le règne de Charles IV protecteur des lettres et des arts, dans la poésie humaniste latine et dans le tchèque classique du XVI[e] siècle les phénomènes dominants de l'histoire tchèque, qui non seulement assurent au pays l'honneur et le lustre d'une nation ancienne, cultivée, mais lui donnent le droit, lui imposent le devoir de renforcer sa personnalité morale. La tradition intellectuelle latine attache les nouveaux humanistes au catholicisme et les écarte du hussitisme, de l'Unité des Frères. Par contre, la part esthétique et libérale de l'humanité classique leur permet d'approuver les qualités nationales et littéraires de la Réforme tchèque et ainsi ils préparent le terrain pour la laïcisation de l'idée tchèque de renaissance.

Dans la partie principale du travail (chapitres V—IX) l'auteur cherche à prouver que l'humanité de Dobrovský est la continuation organique et la culmination des tendances de ses prédécesseurs. Il relève les influences classiques dans l'éducation de Dobrovský, depuis les humaniora jésuites jusqu'aux débuts littéraires, en passant par la Faculté de philosophie, le noviciat de l'ordre, les études de théologie, constate son amour des classiques latins, note le cicéronianisme de son maître Seibt, professeur „ès sciences galantes", traite de ses relations avec la philologie classique et fait ressortir son penchant pour les monuments écrits du passé.

La conception que Dobrovský se fait de la culture et son programme slave: c'est surtout par la culture que les Slaves doivent égaler l'Europe occidentale, dérivent aussi de l'humanité de Cicéron. Bien qu'il ait plus souvent recours dans ses livres à l'allemand qu'au latin, il considère cette langue comme internationale et en fait usage pour son oeuvre philologique capitale Institutiones linguae slavicae. Pénétré d'admiration pour l'humanisme tchèque, regardant l' „âge d'or" de Rodolphe II et le tchèque du XVI[e] siècle comme le summum du développement culturel jusqu' à son temps, il se différencie à peine des autres humanistes en ce qu'il apporte plus de soins à vivifier la tradition nationale. Dans la défense du tchèque écrit contre les novateurs et les puristes bornés, du genre de Pohl, il est guidé par des motifs analogues à ceux de ses prédécesseurs qui combattaient le latin baroque; la règle horatienne et cicéronienne de l'usage linguistique contrôlé par la raison est pour lui un appui et une issue dans cette lutte épuratrice. La répulsion de Dobrovský pour la formation d'une langue slovaque écrite particulière provient de son classicisme latin, qui explique aussi ses jugements et ses prédilections littéraires. Admirateur de l'Art poétique d'Horace, il n'avait pas le culte d'Homère et on ne saurait dès lors s'étonner qu'il n'ait point partagé l'enthousiasme pour l'épopée nationale serbe.

L'humanité cicéronienne détermine les sympathies et les antipathies de Dobrovský à l'égard du passé religieux tchèque. Il répudie le fanatisme contre-réformateur et, non moins nettement, l'intransigeance des utraquistes, l'action anticulturelle des Taborites. Les discussions théologiques lui sont incompréhensibles et il regarde le mouvement religieux tchèque, mouvement populaire, avec la superbe aristocratique d'un humaniste. Cependant il reconnaît les mérites littéraires et nationaux des écrivains réformateurs grâce au libéralisme humaniste, qui avait déjà atténué les préjugés confessionnels du jésuite Balbín.

Dobrovský est déiste. Le déisme cicéronien résultant en général de l'éclectisme philosophique, Dobrovský, formé surtout à l'école de Cicéron, présente tous les traits essentiels de la religion naturelle du maître: union de la foi stoïcienne et du scepticisme académique, horreur de la superstition associée au respect des formes traditionnelles de la piété. Ce n'est pas pour rien que la devise de Dobrovský est une phrase empruntée aux Tusculanes: Defendat quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera. Contrairement

à l'opinion de Masaryk, le libéralisme religieux tchèque du XIX[e] siècle procède de l'humanisme de Dobrovský et il est impossible d'opposer Jungmann à Dobrovský ou de le placer au-dessous de lui. Du fait que Dobrovský acquiesçait à l'humanisme libéral de Cicéron, il désapprouve le commentaire de la parole du Christ: ut omnes unum sint donné par la Contre-Réforme, aussi bien que la „porte étroite" par laquelle le biblisme des Frères voulait conduire la nation tchèque au salut.

Les rapports de Dobrovský avec l'éthique de l'Unité des Frères sont de même nature. Sans doute vénérait-il la loi d'amour évangélique, mais son éthique était fondée sur la seule raison, à l'exemple d'Horace. Si l'on confronte sa morale théorique et pratique avec les quatre vertus fondamentales de l'éthique gréco-latine énoncées dans le De officiis de Cicéron, l'idéal de Dobrovský se rapproche de l'idéal courtois et humaniste de l'honnête homme occidental. Sa conception de la justice est étudiée en détail et l'auteur montre comment se manifestent chez Dobrovský les degrés particuliers de l'humanité cicéronienne: parenté, amitié, amour de la patrie, enfin — et non le moins — foi en l'unité supranationale de tout le monde cultivé. Sous l'influence de la tempérance classique, la passion de Dobrovský pour la vérité s'accompagnait d'une sage mesure, du sens des réalités de la vie et des compromis indispensables. Le conflit cicéronien entre l'honnête et l'utile ne lui fut pas inconnu et son éthique d'éclaireur a une forte composante hédonique, à laquelle ressortit, entre autres, le culte pour Horace.

Après la quarantaine Dobrovský fut atteint de crises périodiques, plus ou moins fortes, d'une maladie mentale, au cours desquelles il tombait dans le chiliasme et la magie. L'auteur analyse ses imaginations confuses, extraordinairement durables et systématiques, et s'efforce d'établir la relation entre l'encyclopédisme et le symbolisme mystique de Dobrovský, relation jusqu'ici cherchée à tort dans la franc-maçonnerie. A côté des motifs chrétiens des phantasmes apparaissent des traces manifestes de panthéisme stoïcien, de néo-pythagorisme et de néo-platonisme, auxquels Dobrovský fut initié notamment par le De occulta philosophia de Cornelius Agrippa. Ainsi, de ce côté encore, se retrouve l'humanisme classique, qui caractérise le mysticisme savant de Dobrovský et le différencie du chiliasme chrétien de Komenský.

La conclusion souligne de nouveau l'importance du classicisme latin au début de la renaissance tchèque et insiste sur le fait que l'idéal humain, issu des vieilles racines de l'humanisme européen et indigène, se développe dans la vie spirituelle tchèque du XVIII[e] siècle dès avant Herder. De l'humanité cicéronienne, cristallisée chez Dobrovský sous sa forme la plus pure, découle le libéralisme religieux du XIX[e] siècle, qui rendit possible la conciliation du présent catholique avec le passé hussite et l'étroite collaboration des néo-humanistes protestants, Palacký, Kollár, Šafařík, avec la majorité catholique. Ce n'est pas par hasard que la devise slave de Kollár: S l a v u s s u m, n i h i l S l a v i c i a m e a l i e n u m e s s e p u t o est variante de la célèbre devise adoptée par Cicéron: H o m o s u m, h u m a n i n i l a m e a l i e n u m p u t o. Le néo-humanisme de Šafařík, Kollár, Palacký et autres qu'il sera encore nécessaire d'expliquer, dépend davantage de Herder et des néo-humanistes allemands, plus orientés vers les Grecs, mais les traditions latines de l'humanisme européen et indigène vivent cependant en lui. La culture classique est, en général, une défense puissante contre l'absolue germanisation de l'esprit tchèque et contre-balance, au XIX[e] siècle, le romantisme allemand. L'antique idée de liberté intérieure, incarnée dans Dobrovský, maintenue ensuite par Palacký, Masaryk, est l'héritage le plus précieux et, aujourd'hui, le plus actuel du classicisme éclairé de la renaissance tchèque.

Remarque. Je remercie bien cordialement M. Léon Chollet de la rédaction française du résumé. J. L.

Obsah:

Strana

Předmluva 5

I. Pekařova kritika Masarykovy „české filosofie." — Obrozenská humanita ideou německou? — Julien Benda o dvojí humanitě. — Klasické pojetí ideálu humanitního. — Poznámky o účelu a obsahu této studie 7

II. Obrozenská věda ve znamení humanismu a klasicismu. — Duch Mabillonův. — Klasická filologie. — Humanistické tradice učenecké. — Latina cestou k Evropě a ochranou proti germanisaci. — Studium řečtiny a počátky obrozenského hellenismu. — Latinský charakter našeho osvícenského klasicismu 14

III. Nový humanismus proti baroknímu „barbarství" a „středověké" scholastice. — Zápas humanistického a asketického směru v křesťanství. — Česká reformace a klasikové. — Biblismus bratrský a biblismus protireformační. — Antithesa Ciceronianus: Christianus v Náchodského postille. — Vítězství ciceronianismu pramenem duchovní obrody 27

IV. Problém osvícenství a vlasteneckého historismu. — Klasická humanita a česká myšlenka obrodní. — Antické prameny obrozenského patriotismu a nacionalismu. — Kult humanistické a klasicistické národní tradice. — Osvícenský humanismus a česká reformace. — Od Balbína k Voigtovi a k Dobrovskému 38

V. Dobrovského cesta ke klasikům. — Jesuitská humaniora. — Nový duch na fakultě filosofické a Seibtův ciceronianismus. — Rok noviciátu a studia theologická. — Dobrovský a klasická filologie. — Jeho humanistický vztah k památkám literárním 56

VI. Ciceronské pojetí humanity u Dobrovského a jeho slovanský program. — Oživení tradic národního humanismu. — Dobrovský a latina. — Klasicistické motivy v boji proti pohlovštině. — Horatiovský a ciceronský princip jazykového usu.— Latinský klasicismus a problém spisovné slovenštiny. — Dobrovského klasicistické soudy literární. — Homer měřený Horatiem 71

VII. Dobrovský humanista a osvícenec o české náboženské minulosti. — Kult pravdy. — Ciceronské rysy v Dobrovského deismu: stoická víra a akademická skepse. — Boj proti pověře. — Úcta k tradičním a lidovým formám zbožnosti. — Dobrovského a Jungmannův náboženský liberalismus. — Iudicia sunt libera. — Dobrovského rozchod s protireformačním i reformačním biblismem 88

Strana

VIII. Českobratrský zákon lásky a rozumová morálka Dobrovského. — Evangelium a Horatius. — Dobrovského stoicismus. — Ciceronův spis „De officiis“ a dvořansko-humanistický ideál západoevropský. — Čtyři hlavní ctnosti antické a Dobrovského mravní prakse. — Moudrost a spravedlnost. — Učenecké otium. — Odstupňování humanity. — Vlastenectví a světoobčanství. — Statečnost a uměřenost. — Dobrovského smysl pro kompromis. — Honestum: utile. — Epikurské prvky v ethice Dobrovského. — Překonání barokní askése a reformačního puritanismu 106

IX. Od osvícenství k mysticismu. — Komenský a Dobrovský. — Domnělé zednářství Dobrovského. — Křesťanské a novopythagorské prvky v jeho mystice a magii. — Filologické blouznění. — Dobrovského „malum daemonium“ a Cornelia Agrippy humanistický okultismus 125

X. Závěry a výhledy. — Dobrovský dovršitelem našeho osvícenského humanismu. — Souvislost obrozenského ideálu člověctví s českou tradicí humanistickou. — Herderovský novohumanismus a naše romantika. — Cicero u Kollára a Palackého. — Víra v ducha a svobodu odkazem Dobrovského klasické humanity 140

Jmenný rejstřík 147

Résumé 151

Obsah 157

SEMINÁRNÍ
Hist.-práv.
oddělení

Jaroslav Ludvíkovský

Dobrovského klasická humanita

Vydala v 1000 exemplářích filosofická fakulta University Komenského v Bratislavě z podpory Ministerstva školství a národní osvěty v Praze a země Slovenské.
Obálka a titulní arch v úpravě Zdeňka Rossmanna. Vytiskla akc. tiskárna Universum v Bratislavě v červnu 1933.
Generální komisionářství má knihkupectví Orbis, Praha XII., Fochova 62.