

ZÁPAS O DUCHOVNÍ SVOBODU V OSVÍCENSKÝCH ČECHÁCH

Vládní moc Habsburků v českých zemích se opírala od samých počátků o sílu katolické církve. Bylo to spojenectví tradiční, v Čechách pak pro obě strany dvojnásob užitečné, ba nezbytné. Půda zde byla příliš vratká jak pro Habsburky, tak pro reprezentanty církve — a to nejen před Bílou horou, ale i po ní. Pobělohorští Habsburkové se nikdy nezbavili nedůvěry k Čechům a pokořená země se jim nikdy nestala domovem. Česká minulost obsahovala pro ně jen hrozbu násilného vzepření proti státní autoritě. A tak 17. i 18. století bylo v Čechách naplněno úsilím státní a církevní moci po zlomení všeho vnitřního — a ovšem i vnějškového — českého odporu. Bylo nezbytné omezit především duchovní svobodu českého lidu, vzít mu základnu vnitřní rezistence. Tento úkol plnila katolická církev ochotně a ne bez úspěchů. Rekatolizace českých zemí postupovala poměrně rychle; že ovšem nezasahovala příliš do hloubky, to se ukázalo v období josefinském po vydání tolerančního patentu.

Po první fázi zdánlivě snadných úspěchů v době pobělohorské začínají však agresivní síly církve v českých zemích vyvolávat zprvu skrytý, pak stále zřetelnější protitlak, který působil buď přímo jako brzda církevní propagandy, nebo ji aspoň zaváděl do kolejí, které málo vyhovovaly církevním autoritám. Protitlak se objevoval a narůstal zvláště ve vlastních řadách ecclesiae militantis. Do početné a stále rostoucí armády kněžské začíná — ostatně analogicky jako v jiných zemích slovanských — pronikat a prosakovat vliv prostředí, které má být ovládnuto. Internacionalismus a nadnárodní univerzalismus, který měl být — a často vskutku byl — nejsilnější zbraní církve, byl v Čechách narušován a otupován ze dvou stran: jednak tlakem prostředí národního, jednak vlivem sociální struktury české, která se promítá svým způsobem do sféry církevní. Oba tyto vlivy spolu ovšem velmi úzce souvisí. Zálohou a rezervoárem nových mla-

dých kněžských sil v Čechách byly pro církev především vrstvy prostého, většinou venkovského obyvatelstva, národnostně nejodolnějšího. Jeho mládež nacházela v některém církevním řádu obvykle jedinou dostupnou možnost vzdělání. Církev tak odčerpávala do svých řad nejschopnější reprezentanty mladé české inteligence a zároveň pronikala svými zástupci do samého středu lidových vrstev, v nichž vnitřní rezistence proti duchovnímu znásilňování byla nejsilnější. Účinek byl dvojstranný a výsledek kompromisní. Infiltrace českého živlu a českého ducha — tradičně přemýšlivého, a tedy málo nakloněného bezpodmínečné myšlenkové podřízenosti — vedla postupně ke zlidovění a znárodnění kněžských kruhů v Čechách a tím i k pozvolné proměně církevního působení. Drobné kněžstvo se pak přibližovalo zájmům prostého obyvatelstva tím více, oč víc se rozšiřovala sociální mezera mezi venkovským farářem a jeho církevní vrchností.

V samém řádu jezuitském sílí už v 17. století tendence k českému a slovanskému uvědomění některých jeho představitelů. Bohuslav Balbín je nejmarkantnějším, nikoli však ojedinělým příkladem toho. Tento sblížovací proces, který ovšem probíhal nestejným tempem a který ostatně nebyl prost ani mnoha kolizí, pokračoval i v dobách hlubokého baroka a duchovního „temna“ v 18. století, aniž mu církev byla schopna zabránit.¹ Vítězný rakousko-habsburský katolicismus upevňoval sice v podrobených Čechách svou nadvládu, ale dlouhodobé soustředění na cíle v podstatě politické izolovalo takřka úplně jeho autoritativní reprezentanty od soudobého duchovního vývoje Evropy — nejen protestantské, nýbrž i katolické. Přitom tento vývoj zřejmě ovlivňoval i situaci v Rakousku a jmenovitě v Čechách. Doklady toho nacházíme dokonce už hluboko v 17. století. Tak r. 1652 je žalován jezuita velký katolický reformátor v Čechách kapucín Valerián Magni (stejně jako řada dalších odpůrců násilného pokatolickéhování Čech) z jansenismu. Stejně jako Jansenius — a jako Pascal ve Francii — zastává i kruh Valeriána Magni názor, že náboženskou výchovu člověka lze provádět nikoli mocensky, ale jen cestou vnitřní proměny, vnitřního přesvědčování. Nic vzdálenějšího nemohlo být zájmům státu, který v rekatolizaci odbojných Čechů viděl především úkol politický, ne duchovní; nic cizejšího jezuitům, pro které násilí znamenalo nejkratší a nejpřímější cestu ke „spasení“ pobloudilých a hlavně k upevnění vlastní pozice uvnitř církve i uvnitř státu. Úkol — pokud jde o oblast rakouskou — byl o to těžší, oč rychleji se v západní Evropě šířila náboženská tolerance, ba i úplná skepse.

Otcem této moderní náboženské skepse byl předchůdce francouzských racionalistů 18. století Pierre Bayle, autor slavného Historického a kritického slovníku. Především on

¹ Viz Frank Wollman, *Slovesnost Slovanů*, Praha 1928. Týž, *Český slavismus, jeho minulost a program*. Zvl. otisk ze sborníku *Slovanství v českém národním životě*, Brno 1947. Týž, *Slovanství v jazykově literárním obrození u Slovanů*, Praha 1958.

ukázal na neudržitelnost a protirozumovost náboženských dogmat a postavil tak dě otevřeného protikladu rozum a víru: tuto jeho myšlenkovou důslednost a odvahu nesdíleli po něm ani mnozí z těch, kteří se k němu hlásili. Racionalista Bayle neměl smysl pro citově vzrušující hodnoty náboženské ani pro rezignující pokoru před vůlí boží. Nerozuměl proto Komenskému a jeho oddané víře v záchranou vyšší moc; stejně cizí a nepochopitelné mu byly mystické nálady Komenského. Touto svou averzí ovlivnil Bayle do značné míry i názory českého osvícenství.² Od náboženství odděloval Bayle důsledně morálku, od církve stát. — V tom se s Baylem shodoval jeho o málo starší anglický současník John Locke, který jinak nesouhlasil s názory o rozpornosti víry a rozumu a usiloval slučovat neslučitelné. Aby nemusil připustit logickou neudržitelnost „zjevených“ pravd náboženských, odmítal božské autorství všemu, co odporuje rozumu. — K růstu a šíření tendencí nepřátelských náboženství (nebo aspoň jeho oficiální podobě) vydatně přispívalo mezi evropskou inteligencí dílo Baylových následovníků: jednak francouzských encyklopedistů, jednak dílo Montesquieuovo a Voltairovo. Příkladné zákony národů, respekt k anglickému konstitucionalismu, zlomyslná voltairovská neucta ke slepé poddanosti rozumu vůči náboženskému dogmatu, pochybovačnost o všem, o Bohu stejně jako o radikálním ateismu — to byly impulsy, které dorážely na liberální myšlení mladé buržoazie evropské, utvářely je a různou měrou, různými modifikacemi se projevovaly v jejím dalším názorovém vývoji v 18. a 19. století.

Pokud jde o české země, nelze tvrdit, že by zde v době předobrozenské a obrozenské nabyli někdy rozhodující převahy proud úplného náboženského skepticismu a důsledného racionalismu. Česká tradice — z hlediska náboženského nazíráno — byla reformační, nikoli protináboženská. Nej-důslednější odpůrci římského univerzalizismu nepřestali se nikdy považovat za věrné zastánce křesťanské víry. Boj byl z jejich strany veden ne proti křesťanskému náboženství, ale za ně, za jeho vyšší, morálnější koncepci, za jeho čistší, původnější podobu a výklad. Povědomí této tradice nepochybně trvalo i v pokatoličtých Čechách 18. století; proto spíše než proud radikálního skepticismu uplatňoval se zde onen postoj, který v západní Evropě zaujímali reprezentanti tzv. křesťanského osvícenství.

Tento postoj se opíral o názor, že oficiální církve — včetně katolické — je třeba podrobit základním vnitřním změnám a reformám, má-li vůbec náboženská víra, jak si to tito reformátoři upřímně přáli, zůstat duchovní bází moderní evropské společnosti. Barokně osvícenský rozpor citu a rozumu byl východiskem těchto snah. Svár citu, toužícího po Bohu, a rozumu, který se víře vzpírá — toto drama se odehrálo v klasické podobě v duši Pascalově.

Pascalova náboženská filozofie, blízká jansenismu (a proto také církvi kaceřovaná), měla v Čechách obdobu v díle premonstráta a opata strahovského Hieronyma Hirnhaima (1637—1679). Také jeho hlavní dílo (*Meditationes*), zaměřené proti jezuitské novoscholastice, bylo dáno na index jako církvi nepřátelské; nedlouho před smrtí musel se Hirnhaim dokonce bránit proti nařčení z ateismu, které na něho vznesli jezuité.

V první třetině 18. století, v době vrcholné vlády baroka u nás, popularizoval v Čechách reformní katolicismus hrabě František Antonín Sporck. Ctižádostí tohoto mecenáše umění, odpůrců jezuitů a snad i zakladatele

² Viz Jaroslav Ludvíkovský, Dobrovský a Komenský, *Archív pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského*, seš. 15, 1940.

první zednářské lóže u nás³ bylo vytvořit v Čechách obdobu slavného kláštera jansenistického Port Royalu; k tomu účelu měl sloužit jím založený klášter v Choustníkově Hradišti. Ve své knihtiskárně vydával Sporck německé překlady francouzské jansenistické literatury; mnoho knih jím vytištěných ocitlo se na indexu Koniášově. Sporck sám, jak známo, byl nařčen z kacířství. Jeho vlastní spis (*Wiederlegung der Atheisten, Deisten und neuen Zweyffler* z r. 1712) je parafrází Myšlenek Pascalových, za jehož žáka se Sporck považoval.

Duchovní vývoj Rakouska byl proti západní Evropě opožděn nejméně o jeden lidský věk. V době, kdy z Čech jsou vyháněni nekatolíci, ve Francii probíhá již jansenisté proti jezuitům právo na svobodu myšlení; v letech, kdy se v Čechách pálí kacířské knihy, jsou spory o náboženská dogmata v západní Evropě už záležitostí všerejška. Voltaire byl vrstevníkem Antonína Koniáše, a jejich mladšími současníky byli Rousseau a Lessing. Ale ani úporná snaha jezuitů o zachování duchovní hegemonie a církevního absolutismu nedovedla zabránit tomu, aby nové, moderní myšlenky a liberální proudy nepronikaly z racionalistické Francie do Rakouska a do Čech. Doba a situace v Rakousku byly plny skutečných nebo zdánlivých paradoxů. Marie Terezie stála v čele svých zemí na přelomu dvou epoch, barokní a osvícenské. Duch a mentalita obou epoch jako by se v její osobnosti koncentrovaly i svářily. Po otci Karlu VI. zdědila Marie Terezie respekt vůči autoritě církve a jezuitů zvlášť. Ale svoje myšlení, cítění a sympatie této autoritě nepodřizovala. Za osobního poradce zvolila si jansenistu van Swietena, který dosáhl odstranění jezuitů ze všech významných pozic na vídeňské univerzitě, oslabil jejich vliv na univerzitě pražské a vzal jim z rukou cenzuru; pomáhal tak připravovat likvidaci řádu.⁴

Tovaryšstvo Ježíšovo však netrpělo v době tereziánské jen nárazy a útoky zvenčí. Pro organizaci, založenou na duchovní a myšlenkové kázni, bylo daleko nebezpečnější rozlepťování zevnitř, narušování slepé víry hlasem rozumu. Ze všech příkladů, které v Čechách v 18. století možno nalézt, nejzajímavější je příklad Josefa Steplinga. Česko-německý původ a pražské vychování sblížily Steplinga s českým nebo aspoň pražským prostředím, které mu mnoho dalo a mnoho od něho také přijalo. Jako Pascal a Leibniz projevoval i Stepling už v chlapeckém věku výjimečnou rozumovou vyspělost, která se obcela k nejnáročnějším studiím matematickým a fyzikálním. Vstoupil do řádu jezuitů, ale jeho matematicky školený rozum se špatně podvoloval požadavkům ortodoxie. Takřka proti

³ Za zakladatele první zednářské společnosti v Praze (lóže U tří hvězd r. 1726) pokládal Sporcka Josef Svátek (*Obrazy z kulturních dějin českých*, Praha 1891), po něm Arnošt Denis (*Čechy po Bílé hoře I*, Praha 1904, str. 424 n.) a Jaroslav Vlček v *Dějínách české literatury III*, Praha 1931, str. 115. Naopak Josef Pekař ve studii *Hrabě František Antonín Spork* (v knize *Z duchovních dějin českých*, Praha 1941) tuto domněnku vyvrací; vychází při tom z argumentace Heinricha Benedikta, autora monografie *Franz Anton Graf von Sporck* (Vídeň 1923). Nověji popírají Sporckovu účast na založení zednářské lóže v Praze Pavel Preiss (*Boje s dvouhlahovou saní*, František Antonín Spork a barokní kultura v Čechách, Praha 1981) a Bedřich Šindelář (*Zednářství v Čechách a na Moravě v 18. století a jeho vztah k osvícenství*, Sborník historický 32, 1985).

⁴ Viz Eduard Winter, *Josefinismus a jeho dějiny*. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740—1848. Praha 1945, str. 27 n.; Arnošt Denis v citovaném díle na str. 542; Eva Priesterová, *Stručné dějiny Rakouska*, Praha 1954, str. 280 n.

své vůli byl Stepling postaven do nejčelnějších funkcí na pražské univerzitě v době, kdy jezuité byli z akademických úřadů naopak vytlačováni. Celá generace vynikajících osvětcenců stala se Steplingovými žáky a jeho působením zapustil josefinismus kořeny v českém kulturním prostředí.

Odpor k jezuitskému znásilňování lidského ducha projevil ještě ostentativněji největší ze Steplingových kolegů na pražské filozofické fakultě, Karel Jindřich Seibt. Studoval v Praze filozofii v letech 1751—1753, tedy v době úplné vlády jezuitů na filozofické fakultě. Jezuitská výuka a výchova Seibta nejen odradily od dalšího studia v Praze, ale odradily jej vůbec od církevní dráhy. Studoval proto raději ve svobodomyšlném Lipsku. Nato byl jmenován jako první laik profesorem na filozofické fakultě v Praze, později i ředitelem filozofické fakulty, členem cenzurní komise a za Josefa II. se stal dokonce rektorem univerzity. Jeho vlastní vědecký přínos nebyl tak důležitý jako jeho působení pedagogické. Seibt seznamoval svoje četné posluchače s vrcholy evropského myšlení a slovesného umění 18. století. V duchu jansenistického osvícenství se snažil vytvořit na univerzitě prostředí nezátížené jezuitským doktrinářstvím. Podle svého osvětcenského pojetí zůstával vždy katolíkem a usiloval o to, aby katolická univerzita pražská se vyrovnala svou úrovní nejlepším protestantským univerzitám německým. Jeho odpůrci byli samozřejmě jezuité, kteří se všemožně snažili podryt jeho pozici; ale znovu se ukázalo, že solidarita osvětcenské inteligence je silnější než solidarita řádové příslušnosti. Hlavní opory našel Seibt právě mezi členy Tovaryšstva: to byli Stepling a Dobrovský. A naopak mezi těmi, kdo se připojovali k jeho protivníkům, byli i příslušníci jiných řádů, zvláště piaristického. V tom, že Seibt přednášel jako první učitel pražské filozofické fakulty německy, i v jeho dost pochopitelné zálibě v německé literatuře byl a je někdy spatřován ze strany českých historiků osten klíčovú nacionalismu. Ale Seibt chtěl zavedení živého jazyka do vysokoškolské výuky především přispět ke zlomení staré středověké tradice, k odstranění forem, které konzervovaly zastaralý obsah rakouského vysokého školství. Seibt měl právě svým pojetím kultury a vzdělanosti jako společné dorozumivací základny moderní inteligence zásluhu na duchovní výchově mladé české generace jungmannovské, pro kterou byl jedním z nejpřitažlivějších učitelů; je to pozoruhodné zejména proto, že šlo o generaci národnostně už značně citlivou, která by sotva byla přilnula k učitel, v němž by vytušila exponenta němectví.⁵

Pád jezuitismu (1773) uvolnil cestu nastupujícímu josefinismu, a to nejen pokud jde o známé zásahy do církevního života, ale především pokud jde o rozvoj nového myšlení. To se zase projevovalo přímo v řadách kléru: v Čechách piaristé Dobner a Voigt, pavláni Fortunát Durych a Faustín Procházka a především ovšem exjezuita Dobrovský se stali reprezentanty nového, osvětcenského ducha. Osvětcenská societas eruditorum znala jediný cíl: myšlenkový pokrok lidstva. Pražská Učená společnost byla příkladem takového sdružení, Ignác Born, její spiritus agens, vzorem takového osvětceného učence. Josefínský státní centralismus byl pro elitu rakouského svobodomyšlného kněžstva daleko přijatelnější než církevní centralismus římský. Josefinismus poskytoval totiž předpoklady k tomu, aby se katolicismus sblížoval více než dosud s tradicí jednotlivých národních oblastí Rakouska a nabýval tak relativně demokratičtějšího charakteru a lidovější základny. Potřeba takového vývoje se ovšem mohla jevit zřejmá jen z hlediska kulturně evropského, nikoli úzce církevního. Neudržitelnost „nadnárodního“ stanoviska katolického a jeho nevhodnost v soutěži s evropským protestantismem byla zjevná snad už Marii Terezií. Na samém sklonku své vlády dala Fortunátu Durychovi a Faustínu Procházce pokyn k překladu bible do češtiny. Tento čin byl především výrazem opozičního stanoviska vůči katolické ortodoxii, která hájila esoteričnost studia a výkladu Písma.⁶ Kromě toho byl ovšem svědectvím pronikajících tendencí nacionálních, a ještě spíše jansenisticky racionálních a reformistických: znamenal uznání práv věřícího na přístup k čistému prameni víry v řeči mateřské. A poslední amsyl této tolerance byl zajisté ryze politický: poddaný neměl sloužit dvěma pánům a osvětcenský absolutistický stát se nehodlal dělit o svou autoritu s církví ani na poli duchovním. Dokonce i v tomto bodě byl josefínský program přijatelný pro nejpřednější příslušníky kněžské inteligence. Vynikající jména z řad je-

⁵ Viz Jan Jakubec, Josef Jungmann básník a publicista. Jungmannova škola. — Literatura česká devatenáctého století I, Praha 1902; Eduard Winter, Bernard Bolzano a jeho okruh, Brno 1935, kap. I. Tam i výklad Zdeňka Kalisty o Seibtovi a jungmannovcích v poznámkovém aparátu na str. 212—213.

⁶ Viz Jaroslav Vlček, Dějiny české literatury III, str. 154.

zuitů, respektive exjezuitů jsou toho dokladem: Stanislav Vydra, Ignác Cornova a především ovšem Josef Dobrovský.

Vztah Josefa Dobrovského k církvi a ke křesťanskému učení patří k ne zcela osvětleným stránkám této osobnosti.⁷ Je jisté, že Dobrovský neměl zálibu v teologických spekulacích; z jeho prací i z jeho působení lze proto vyrozumět především to, jaký měl vztah k praktickým otázkám a problémům, vyvstávajícím před církví zvláště naléhavě právě v době josefinské. Těchto problémů bylo mnoho, a jejich základem byl konflikt církevního dogmatu s racionalismem, odmítajícím nadále podržovat vlastní úsudek centrální autoritě. Ciceronovo *Defendat, quod quisque sentit*: sunt enim iudicia libera, moto, které Dobrovský položil v čelo své *Böhmische Literatur auf das Jahr 1779*, bylo výrazem citění a smýšlení osvícenské inteligence. Myšlenkový liberalismus, šířící se v duchovních kruzích, neodvedl Dobrovského od stanoviska napravitelnosti církve, katolicismu, ba i samého jezuitismu. Ale základem postoje Dobrovského byl odpor k názorové intoleranci; nutnost náboženské snášenlivosti, která z toho vyplývala, přičila se ovšem samé podstatě církevního programu a učení a zvláště odporovala agresivní koncepci katolické propagandy, jak ji realizoval řád jezuitský. Dobrovský nebyl josefinský radikál, ale v některých směrech si přál jít ještě dále, než šel nebo mohl jít stát. Především toužil Dobrovský po tom, aby kněz byl zcela vymaněn z duchovního područí, aby mohl být vnějškově i vnitřně svobodným a nezávislým člověkem. Nejedním církevním zákon vzbuzoval Dobrovského odpor: tak například celibát, systém klášternictví, nemožnost dobrovolného opuštění řádu, církevní posty. V duchovním viděl Dobrovský — zcela ve smyslu josefinismu — především učitele a vychovatele. Proto Dobrovský přiznával plné oprávnění státnímu dozoru nad církevní správou. S oficiálním církevním stanoviskem se Dobrovský rozcházel i v otázkách historických, ať šlo o Husa, husitství nebo protireformaci; zde všude se projevoval jako reprezentant osvícenského historického kriticizmu a v některých bodech předjímal historickou koncepci Palackého. Trvalý význam měla Dobrovského polemika (1783) s F. E. Schönfeldem o Janu Nepomuckém, svatořečeném r. 1729. Dobrovský postavil proti nepomucké legendě a nepomuckému kultu příklad M. Jana Husa a důrazně tak připomenul, která je nejvlastnější myšlenková i mravní tradice českého národa. Z Dobrovského Přednášek o praktické stránce v křesťanském náboženství vyplývá přesvědčení, že člověk nábožensky myslící a cítící se nesmí zříkat svých rozumových schopností; neboť rozum je nejvzácnějším darem božím. Náboženství ne-

⁷ Z četné literatury, pokud se týká této otázky u Dobrovského: Jan Jakubec, *Dějiny české literatury II.*, Praha 1934; Ferdinand Hrejsa, *Dobrovský a čeští evangelici*, časopis Bratislava III, 1929; Jaroslav Ludvíkovský, *Dobrovského klasická humanita*, Bratislava 1933; Josef Volf, úvod k edici *Josef Dobrovský, Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*, Praha 1948; Miloslav Kaňák, *Životní osudy a náboženské názory J. Dobrovského*. V knize *Z náboženského odkazu J. Dobrovského*, Praha 1954.

může být v rozporu s rozumem; „neboť který člověk může rozumně věřit tomu, že je božím záměrem, abychom zapřeli svůj rozum . . .⁸ Člověk, který si zvykne věřit na autoritu, nenaučí se nikdy přemýšlet.“⁹ — „Zapření rozumu nezbytně s sebou přináší také poblouznění. Neboť zapřeli člověk rozum, pak nemá nadále žádného jiného vůdce než obrazivost, afekty, předsudky a návyky . . . Ba dokonce počítá se k dobrým skutkům křesťana, obětuje-li svůj rozum a věří-li, že jest to Bohu mnohem příjemnější a že je to tím pevněji založeno na víře, čím věci víry jsou nepravděpodobnější . . . To jest stav, v němž se přechodně nalézá náš národ.“¹⁰

Dobrovský, odvolávající se často na učení sv. Pavla o nových mravních vztazích mezi lidmi a na Pascalovy Myšlenky, byl přesto cele synem své doby, názorově samostatný a osobitý. Koncepce křesťanství, reprezentovaná sv. Pavlem, byla mu jistě nejbližší. Ale přesto zas teoretické základy Pavlovy teologie sotva mohly být Dobrovskému přijatelné. Učení o milosti, která jediné je rozhodující pro spásu člověka, podporuje spíše teorii slepé víry než rozumového přístupu k věrouce; výklad Dobrovského i zde prozrazuje názorové stanovisko autorovo. Člověk propadl věčnému trestu, protože žil „proti rozumovému vybavení své přirozenosti“. Pascal, jehož Myšlenky sehrály tak důležitou úlohu v českém nedogmatickém myšlení náboženském, byl jistě Dobrovskému blízký jako racionalista, hlasatel nové křesťanské morálky a jako ostrý kritik jezuitského oportunistu náboženského; vzdálený mu byl pravděpodobně tehdy, když podřizoval rozum náboženskému citění a vnějším církevním úkonům. Ale toto je otázka, na kterou je obtížné dát jednoznačnou odpověď. Snad tito dva velcí mužové měli k sobě blíže, než soudíme. V Pascalově emotivní odevzdanosti křesťanské proniká příliš často jeho „geometrický duch“ a v jeho známém doporučení formálních návyků křesťanských zaznívá patrně ironie. Chladný — nebo zdánlivě chladný — racionalismus Dobrovského byl pak prolamován zcela iracionálními návaly mysticismu. Časté citace Dobrovského z Pascala, kterého se po sv. Pavlovi nejčastěji dovolává, sotva mohou být výrazem něčeho jiného než hluboké úcty. Jako Pascal nechtěl ani Dobrovský církev bořit, ale nechtěl ji také ustupovat; věřil, že rozumnými reformami lze katolicismus, ba i jezuitismus přizpůsobit duchu nové, probudilé éry lidstva.

Ale tato éra, příznivá pro osvícenskou ideologii, začala se v Rakousku chýlit ke konci už v letech devadesátých. Důležitou, ne však jedinou příčinou toho byla smrt Josefa II. Jeho nástupce Leopold II. nijak podstatně neomezil rozsah josefinských reforem; význačnějším zásahem do nich byla jen likvidace generálních seminářů. Jinak nejevil nový císař chuť k tomu, aby po přání církevní hierarchie se s ní dělil o mocenská práva ve

⁸ Miloslav Kaňák, *Z náboženského odkazu J. Dobrovského*, Praha 1954, str. 176.

⁹ Tamtéž, str. 197.

¹⁰ Tamtéž, str. 186.

státě. Byl spoluvůrcem jesefinských církevních reforem a zastáncem moderního státního absolutismu. Církev proto měla za jeho vlády málo naděje na obnovu bývalých privilegií. Situace se však podstatně změnila po brzké smrti Leopoldově r. 1792. Jeho syn a nástupce František nikdy neměl odvalu ani schopnosti svého otce a svého strýce, aby se duševně, názorově zcela osamostatnil. Když nastoupil jako čtyřiatvacetiletý na rakouský trůn, byl v rukou jezuitů. Jejich vliv posilovala dobová evropská situace, dotýkající se tragicky i nejužšího kruhu rakouské panovnické rodiny. Od samých počátků své vlády cítil nad sebou císař František krvavý stín francouzské revoluce, které r. 1793 padla za oběť i hlava Františkovy tety Marie Antoinetty. „Revoluční šok císař nikdy nepřekonal. Vždy věřil, že pokrok vede do záhuby. Všechna jeho opatření... pramenila ze strachu, že jeho národy by mohly být nakaženy francouzskými revolučními ideami... V jeho obranném zápase proti všem revolučním snahám, jichž se stále obával, měly policie a cenzura mimořádně důležitou úlohu. Neměly jen čelit každému nebezpečí, ohrožujícímu dynastii, nýbrž měly potlačovat už každou myšlenku na jakoukoli změnu. Je příznačné, že císař podřídil přímo sobě cenzurní komisi, zřízenou r. 1798... Roku 1801 přenechal cenzuru policii.“¹¹

Jezuitské okolí líčilo mladému císaři hrůzy revoluce jako nutný důsledek osvícenství, které podvrátilo mravní i společenské základy státu. Odtud císařova nedůvěra ke všem církevně reformním tendencím a k samému osvícenství. Z nedůvěry vyrostlo během let otevřené nepřátelství, jehož projevy byly v první fázi Františkovy vlády mírně nuceným ohledem na nejbližší okolí, dosud namnoze prostoupené osvícenskými ideami. Ale v podstatě už od roku Františkova nástupu na rakouský trůn mění se kurs vládní politiky: je prosazován protiosvícenský program posílení a obrody rakouského katolicismu, který se nekryje zcela s církevním programem restaurace římskokatolické. Kurie papežská usilovala o to, aby po smrti osvícených panovníků obnovila někdejší vliv na rakouský trůn a aby měla znovu možnost zasahovat z římského centra do středoevropské politiky. Na přelomu 18. a 19. století to byla snaha značně anachronistická. Na tom nic nemění skutečnost, že tato snaha došla v podstatě plného úspěchu v Rakousku o půl století později, po nastoupení Františka Josefa. František II. si přál sice dobré vztahy s Římem, ale nehodlal omezovat ve prospěch římského univerzalizmu svrchovanou pravomoc státu. Naopak, chtěl spíše využít církve k podpoře a posílení státní moci. Zásadně nebyl opuštěn josefinský princip podřízenosti církve státu: kněz měl být považován za státního úředníka v církvi. Jestliže však v dobách josefinismu znamenala tato koncepce především uvolnění myšlenkové spoutanosti kněžstva, uvolnění tlaku církevní hierarchie, představovala v éře františ-

¹¹ Julius Marx, Die österreichische Zensur im Vormärz. — Österreich Archiv, München 1959, str. 25.

kovské něco zcela opačného: znásobení, zdvojení tlaku. V otázkách věroučných nemohla kněžská inteligence nadále očekávat oporu ze strany státu; naopak jako jeho podřízení musili duchovní dobře dbát toho, aby nezkřížili jeho ideologický program, protirevoluční a protiosvěcenský. Tento program prosazoval, respektive mohl prosazovat císař s pomocí Metternichovou zvláště důrazně po kongresu vídeňském. Důsledky toho pocítily všechny progresivní síly v katolickém duchovenstvu; současně dolehly tyto důsledky na český národně obrozenský proces vůbec.

V náboženském a filozofickém myšlení neznamenal josefinismus v Čechách uzavřenou epochu, ale především důležitý mezník, od něhož bylo těžko, ba nemožno vracet se zpět, kamsi do období předtereziánského. A přece tento myšlenkový návrat františkovsko-metternichovské Rakousko od své inteligence vyžadovalo; tím spíše jej předpokládalo u duchovenstva. Nejvíce obav vzbuzovala situace mezi vysokoškolskou mládeží. Myšlenková a fideistická kázeň se za josefinismu značně uvolnila, ne-li rozpadla. Učení osvícenci za katedrami pražské univerzity navykli svoje posluchače pochybovat o všem, co neprošlo kritikou logického úsudku. Věk autorit minul, lidský duch a intelekt dospěl i v Rakousku — po období uměle prodlužovaného baroka — k vědomí své vlastní síly, svých vlastních schopností. Uplatnit je chtěl především na samostatném poznání a prozkoumání objektivní podoby současného světa a reality vůbec ve všech jejích modifikacích. Mladá generace, která prošla racionalistickou přípravou Leibnizova učení, byla opojena možnostmi lidského rozumu; jeho nejčistší projev a nejvyšší triumf viděla po příkladu svého mistra v matematice a logice.

Tato generace, která vlastní josefinské období vůbec nepoznala (nebo je prožila v raném dětství), stala se v prvních dvou desetiletích 19. století nositelkou nové vlny josefinské ideologie. Tato vlna vyvrcholila v době, kdy se po válkách napoleonských stabilizovaly pozice vítězných mocností a tedy i pozice františkovského Rakouska. Do značné míry se mezitím — tj. od doby panovníkova nastoupení — vyrovnaly i rozpory mezi církví a státem. Zásahu na tom měla jak obratná politika kurie papežské, tak zejména rakouský státní kancléř Metternich. Obě strany si slibovaly od těsného spojení prospěch politický a mocenský. Pro Řím byla Vídeň branou k získání ztracených pozic v Německu. Vídeň očekávala od spojení s Vatikánem podporu své evropské politiky a své koncepce evropského vývoje, jak ji vyjádřil vídeňský kongres. Snad stejně důležitá byla přitom jistá pohnutka psychologická. Císař František, stále pronásledovaný obavami z politických změn, spatřoval ve stolici papežské ztělesnění principu stability. Jeho cesta do Říma r. 1819 tento pocit patrně jen posílila.

Za této situace muselo dojít dříve nebo později ke srážce mezi státní mocí a svobodomyšlně racionalistickým proudem v mladé inteligenci. Pokud šlo o oblast duchovenstva, tlumili dlouho přímý náraz sami nejčelnější představitelé církve, mezi nimiž se vždy ještě našlo dosti stoupců josefinismu. Ale bylo zřejmé, že bude jen otázka doby, kdy se stát — s pomocí ochotných přísluhovačů z řad vysokého kléru — začne otevřeně zbavovat nedosti povolných duchů. Nejmarkantnějším dokladem tohoto odhodlání byl případ Bernarda Bolzana. Zásah proti této největší osob-

nosti tehdejší pražské univerzity možno právem pokládat za první z řady tvrdých opatření, jimiž vídeňská vláda potírala rozvoj svobodného myšlení v českých zemích v době českého obrození.

Podle císařského nařízení z r. 1804 byla na pražské univerzitě zřízena stolice náboženské nauky a jejím prvním profesorem r. 1805 byl ustanoven mladý Bernard Bolzano. Toto nové opatření mělo zřejmě sloužit programu katolické restaurace a čelit vlivu osvěcenských idejí mezi vysokoškolskou mládeží. Proto pověřený učitel měl nejenom vyučovat posluchače filozofie po tři roky ve dvou týdenních hodinách katolickému náboženství („a to tak, aby vyučování bylo souvislé, založeno na jasně pochopitelných důvodech, podávajíc důkaz, že náboženství ono jest nám pravým zjevením“),¹² ale jeho povinností bylo i konat nedělní exhorty pro studenty a působit na ideovou výchovu svých žáků „i mimo učebné hodiny všemožnými prostředky“.¹³

Averze posluchačů vůči této zřejmé snaze o utužení názorové disciplíny byla pochopitelná. Jakmile však poznali, že Bolzano nijak nehodlá této snaze vyhovovat nebo podléhat, byli zcela získáni na jeho stranu. Zvláště Bolzanovy nedělní „řeči vzdělávací“ byly s nadšením poslouchány. Mladý profesor v nich podnikal pokus příznačně osvěcenský: chtěl spojit racionalismus s katolickou vírou a katolickým učením. Ale duch osvícenství stále nabýval vrchu v učení tohoto žáka a obdivovatele Leibnizova.¹⁴ Podstatou křesťanského vztahu k člověku má být podle Bolzana humanita a tolerance vůči cizímu názoru a jiné náboženské víře. Proto ideálem církve nebyla Bolzanovi soudobá církev katolická, ale „obec věřících“ podle příkladu a vzoru prvokřesťanského, sociálně rovnoprávné sdružení těch, kdo se spojili na základě víry v Boha a lásky k bližnímu. Teologickým východiskem Bolzanovým byla koncepce křesťanství, kterou našel u sv. Pavla. K víře, myšlence a přesvědčení je možno přivádět jen silou důkazů. Bolzano z toho vyvozuje závěr, že stíhání nekatolických nebo vůbec „bludných“ náboženských názorů je bezúčelné, a proto se církev ani stát k němu nemají uchylvat.

Bolzanovy Řeči, určené především náboženské výchově a propagandě, zabývaly se tematikou ve vlastním smyslu slova náboženskou méně, respektive v jiném smyslu, než od jejich autora původně očekávali jeho nadřízení. Bolzano pojal svůj kazatelský úřad jako úkol občansko-výchovný. Ústředním problémem jeho úvah v Řečech je vztah člověka a společnosti, rozvíjený a řešený ve smyslu racionalistických názorů z konce 18. století.

¹² Viz *Erbauungsreden für Akademiker von B. Bolzano*, Praha 1813; česky B. Bolzana řeči vzdělávací akademické mládeži sv. II, Praha 1884, str. 5.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Viz *Řeči vzdělávací I—IV*, Praha 1884—1888; *Über die Wohltätigkeit*, kázání z r. 1811, česky s předmluvou Josefa Plojgara ve svazku *O pokroku a dobročinnosti*, Praha 1951; *Das Büchlein vom besten Staate* (rukopis z let třicátých), česky *O nejlepším státě*, Praha 1934, další vydání s předmluvou Ludvíka Svobody, Praha 1949, a s předmluvou Josefa Plojgara, Praha 1952.

Lidská svoboda, společenský pokrok, osvěta — to byly hlavní body a základní ideje Bolzanova učení. Není pochyb o tom, že se v nich hlásí ozvěna hesel Velké francouzské revoluce. V duchu osvětské buržoazie byl Bolzano přesvědčen, že sociální rozpory dobové jsou řešitelné silou a působením lidského rozumu, racionální osvětou lidu. Proti takovému působení se nemůže a nebude stavět ani Bůh, neboť v něm má světlo rozumu svůj původ. Nemůže v něm tedy zároveň mít původ ani sociální nerovnoprávnost. Ve své řeči Kterak sobě vésti proti nepřátelům osvěty (z roku 1816)¹⁵ vzal si Bolzano za východisko úryvek z epištoly sv. Pavla k Římanům: „Každý nechť se podřizuje vrchnostenské moci. Neboť není vrchnosti, která by nebyla od Boha . . . Kdo se tedy protiví vrchnosti, staví se proti božímu řádu . . . Vládcové totiž nejsou postrachem dobrému jednání, nýbrž zlému. Chceš se nebáti vrchnosti? Čiň dobře, a dostane se ti od ní chvály. Vždyť je to boží služebník k dobrému pro tebe. Etc.“¹⁶ Po kazatelském způsobu pak tento námět rozvíjel — ale ve smyslu víceméně polemickém; celá řeč je charakteristickým výrazem Bolzanovy citlivosti vůči sociální problematice (která mu úzce souvisela s problematikou náboženskou) a současně neschopnosti rozpoznat nutné a konkrétní důsledky dané sociální situace. „Věty, které tu apoštol Pavel pronáší, platí ovšem . . . jenom s některým omezením. Není ovšem obecně pravda, že jest všeliká vrchní moc od Boha samého ustanovena, tj. že vyhovuje zúplna boží vůli a božským zákonům; tím méně pravda, že jest všeliká vrchnost vždy jenom pro zlého strašlivou a nikoliv pro dobrého, a že jest povinností poslouchati ji vždy a ve všech kusech, a to nejen pro uvarování trestu, ale pro svědomí. Či nedokazuje nám příklad samého apoštola, že neplatí ty věty bezvýjimečně?“ O těchto věcech mlčel podle Bolzana sv. Pavel proto, aby nepobuřoval římské křesťany. Neboť — říká Bolzano dále — „třeba nám býti opatrnými, abychom nešířili ani užitečnou pravdu mezi takovými lidmi, od nichž jest se co báti, že by nakládali příliš krutě s tím, kdo měl až dosud prospěch z jejich nevědomosti“ (prol. B. B.). „Kdyby se před jistým lidem jasně vyložilo, že některá třída lidí se živila a udržovala jenom na útraty jeho, z jeho dosavadní nevědomosti; kdyby se mu ukázalo, že jenom jeho nerozum dobyl oněm lidem takového pohodlného bydla, tak velikého bohatství a tak obecně nadvlády, již tak hanebné bylo zneužíváno: ó jaké rozhořčení by se tu jevilo . . ., v jaké by tu každý propukl kletby . . ., s jakou zuřivostí by se na ně společně vrhli a oloupili by je v několika okamžicích nejen o všechno to, co si byli přivlastnili bezprávně a ke škodě celku, ale nechtěli by jim ponechat ani takových statků a práv, na které má každý člověk nároky. Kdož by z nás chtěl dáti heslo k takové ukrutnosti?“ Bolzanův demokratismus ve vztahu k sociální problematice se projevuje jak zde, tak v jiných jeho řečech. Bolzano odmítá společen-

¹⁵ Řeči vzdělávací III, str. 19 n.

¹⁶ Text sv. Pavla cit. podle překladu Nového zákona Františka Žilky z r. 1933.

ská privilegia některých tříd, „stavů“, zvláště šlechtického. Neuznává šlechtictví rodové, ale výhradně šlechtictví ducha; stará stavovská práva jsou bezvýznamná a nemají být současností respektována, shledá-li se jejich škodlivost. Osoby, jimž se odňaly jejich stavovské výsady, však „mají právo na takové zaopatření, které je přiměřeno nynějším potřebám jejich.“ To pokládá Bolzano za podstatně důležité. Neboť odpor k „osvětě“ — čili k racionálnímu řešení sociální problematiky — pramení u ohrožených stavů především z obavy o vlastní budoucnost. „Zajisté jest mezi těmi, kdož se svéhlavě protivují všeliké změně a snaží se udusiti všelikou osvětu hned v počátcích, polovice takových, kteří to činí jenom proto, ježto nemohou doufati, že by se s nimi zacházelo spravedlivě, kdyby nastala změna nějaká.“ Toto racionální řešení společenské problematiky připraví a urychlí také podle Bolzanova názoru příchod rozumnější ústavy.

Interpretovali jsme poněkud zevrubněji jednu z typických Bolzanových řečí, abychom ukázali, jak náboženské myšlení ústilo u Bolzana v myšlení sociální, respektive sociálně utopistické.¹⁷ Povaha Bolzanových sociálně utopistických názorů odrážela přirozeně stav dobového sociálního myšlení u nás na přelomu století. Bolzanovy představy spravedlivého sociálního uspořádání nepřekračují humanistické ideály Velké francouzské revoluce; Bolzano je si vědom společenských rozporů, ale věří v možnost jejich racionálního řešení. Toto vědomí pak probouzí ve svých žácích, kterým ukazuje možnosti a cesty, vedoucí od úvah náboženských k úvahám širšího, společenského dosahu. Tendence k sociálnímu myšlení byla příznačná pro Bolzana i v dalších letech už po jeho nuceném odchodu z funkce univerzitního učitele. Úvahy o zásadách společenského soužití, motivované původně zájmem jen náboženským, vedly Bolzana ve třicátých letech k vytvoření sociální utopie O nejlepší státě, která navazovala na ústřední myšlenkovou linii Řečí vzdělávacích, aniž však jejich názorovou rovinu podstatněji překračovala a převyšovala.

Povaha Bolzanova působení mezi vysokoškolskou mládeží nemohla zůstat utajena představitelům soudobého režimu státního a církevního. Vždyť Bolzano se dotýkal — skrytěji nebo otevřeněji, ale vždycky kriticky — samých principů, na kterých tento režim stál; především se to týkalo principu myšlenkového nátlaku, omezování svobody přesvědčení — náboženského jako politického —, tedy zásad a praktik, na nichž byl vybudován státní systém františkovsko-metternichovského Rakouska. V atmosféře ustavičné nedůvěry a podezíravosti bylo stále možno nacházet důkazy proti Bolzanovi. Ostatně je poskytoval, ba přímo nabízel Bolzano sám. Stačilo, aby jeho nepřátelé a císařovi poradci, dvorní farář Jakob Frint a osobní lékař A. J. Stifft, sáhli po Bolzanově edici jeho akademických exhort (Erbauungsreden) z r. 1813, kterou bylo jeho dlouholeté působení na studentskou mládež zpřístupněno veřejnosti. Stifft, popuzující císaře

¹⁷ Viz Jaroslava Pešková, Utopický socialismus v Čechách v XIX. století, Praha 1965.

proti Bolzanovi, zdůrazňoval a zveličoval zejména společenský a politický dosah Bolzanova působení mezi mládeží. Josefinské okolí dlouho Bolzana chránilo; s veškerou svou autoritou vystupoval ve prospěch Bolzanův zejména Josef Dobrovský. Na školní rok 1818/19 byl Bolzano dokonce zvolen děkanem. Ale právě v té době se znovu ostře srazila osvícenská a protiosvícenská fronta na pražské univerzitě. Návodem Frintovým a prostřednictvím Stifftovým byl Bolzano obviněn jako kněz i jako občan. Císař byl upozorněn zejména na Bolzanovy myšlenky z jeho nedělních přednášek „o pokroku“ z roku 1811, uveřejněných v *Erbauungsreden*. „Každé století nám poskytuje nové důkazy, jak škodlivé jsou války; k jakému zneužití nutně svádějí určitá zařízení ve společnosti; za jakých ústav jsou národy šťastnější . . . Přejde — pravím tak s plnou důvěrou — doba, kdy bude válka, tato nesmyslná snaha dokázat své právo mečem, právě tak ve všeobecném opovržení, jako je už nyní souboj. Přejde doba, kde budou ty tisícové hodnostní stupně a přehraďy mezi lidmi, které působí tolik zla, náležitě obmezeny, kde budou zavedeny ústavy, které nebudou tak strašlivě vystaveny zneužití jako naše nynější; doba, kde bude člověk přiměřeněji vychováván, kde nikdo nebude věřit, že zaslouží cti a slávy, protože on jediný pro sebe uchvátil tolik, kolik by stačilo k uspokojení potřeb tisíců!“¹⁸ Podle žaloby Bolzano odmítal „přízpůsobovat svoje učení a svoje přednášky věroučným pojmům křesťansko-katolické církve“. Jako státní občan se pak Bolzano provinil tím, že zastával i veřejně hlásal, „a to na posvěceném místě, zásady, ohrožující klid státu“. Je proto nezbytné, „aby státní správa se zcela určitě vyslovila proti mužům jeho druhu, a tím, že postaví výstražný příklad, zamezila, aby sémě zlé, tam, kde bylo rozseto, nevzklíčilo“.¹⁹

Vyšetřování se vleklo několik měsíců, během nichž se Bolzanovi přátelé snažili odvrátit nebo zeslabit účinky obvinění. Sama dvorská studijní komise doporučovala císaři, aby Bolzanovi byla dána možnost uplatnit vynikající matematické znalosti na vídeňské univerzitě. Stifft zmařil i to. 24. prosince 1819 podepsal císař dekret, připravený Stifftem: „Bolzano budiž okamžitě zbaven svého učitelského úřadu, a poněvadž nelze ho použití k činnosti pastorační, musí býti odevzdán k potrestání svému ordinariovi, kterému pak bude příslušet, aby určil, zda, kdy a jak bude Bolzana možno použití . . . Bolzanovi budiž udělena pro ona místa v jeho tištěných řečech a psaných sešitech, v nichž hrubě porušil svoje povinnosti jako kněz, učitel náboženství a vychovatel mládeže i jako státní občan . . . důrazná důtka s doložením, že jen ze zvláštní milosti upouštím od trestu přísnějšího.“ Arcibiskupovi se ukládá, aby prozkoumal tištěná kázání i psané přednášky, pokud jde o jejich pravověrnost, a aby nedovolil Bolzanovi vstoupit na kazatelnu, „pokavad se nedospěje k přesvědčení, že

¹⁸ *Erbauungsreden*, 1813, str. 98—99.

¹⁹ Eduard Winter, *B. Bolzano a jeho kruh*, str. 77—78.

přizpůsobil svoje smýšlení a svoje věroučné pojmy učení církve katolické.“²⁰

Tento zásah jasně naznačoval, kterým směrem se bude vyvíjet vládní politika vůči všem reformním snahám církevním a vůči snahám o svobodu myšlení vůbec. V poslední čtvrtině 18. století byla naděje, že Rakousko se stane duchovní velmocí. Z naděje nezbylo v novém století nic. Rakousko se místo toho stalo duchovním žalářem. Po roce 1815 se znovu uplatňují metody známé z období protireformačního.

Bolzanovým sesazením nebyla církevní hierarchie uspokojena. Nastalo horlivé vymítání bolzanovců v Čechách. Pocítili to především Bolzanovi přátelé na teologickém ústavu v Litoměřicích, profesori Michal Fesl a Vincenc Zahradník, kteří oba byli ze svého učitelského úřadu sesazeni. Nový arcibiskup v Praze hrabě Ankvic si vzal za úkol upevnit postavení církve a katolicismu v Čechách. Proto obsazoval všechny důležitější pozice svými věrnými. Tak bývalý bolzanovec Antonín Rost, z něhož se stal fanatický odpůrce bolzanovského učení (a jehož jméno je dobře známo z biografie i díla K. Havlíčka), byl jmenován představeným arcibiskupského semináře.

Podmínky pro restauraci protireformního katolicismu v Čechách byly v době Bolzanova procesu a po něm relativně příznivé. Vyplývaly především z dobové evropské situace po Napoleonově pádu, která přispěla k upevnění rakouského absolutismu a tím i k upevnění pozice církevní hierarchie v Rakousku. Vedle toho dovedli představitelé katolicko-restauračních snah leckdy i obratně využívat postupného ochabování osvícenského vlivu v Čechách.

V druhém desetiletí 19. století vstoupilo totiž české národní hnutí do nové fáze. Pro generaci preromantiků v čele s Jungmannem byl osvícenský program už příliš omezený a nevyhovující. Boj proti náboženskému dogmatismu a církevnímu absolutismu měl z hlediska jungmanovců jen druhořadý význam. Svůj hlavní cíl nespatořovala mladá generace ani v teologických sporech, ani v pouhé proklamaci idejí „svobody smýšlení“, práva rozumu, práva na osobní názor atd. Tento osvícenský program nepostihoval a nevyjadřoval to, co jungmannovci právem pokládali za svůj hlavní

²⁰ Tamtéž, str. 77–79. — Wintrova monografie má pro poznání Bolzana podnes základní význam. Také Wintrovi žáci věnují Bolzanovi (a rakouskému, resp. českému osvícenství) stálou pozornost; tak např. Ernst Nittner, autor studie Havlíčeks Beziehungen zu B. Bolzano über F. Schneider ve sborníku Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten, Berlin 1956. — Bolzanovi je věnováno několik významných novějších českých prací. Irena Seidlerová je autorkou monografie Politické a sociální názory B. Bolzana (Praha, ČSAV 1963). Myšlenkový odkaz a společenské působení Bolzanovo rozebírá Jaromír Loužil (Bernard Bolzano, Praha, Melantrich 1978). Na vědecký přínos Bolzanův — zejména ve filozofii a matematice — se soustřeďuje studie Karla Berky (B. Bolzano, Praha, Horizont 1981), vydaná k 200. výročí Bolzanova narození. K téže příležitosti vyšel Bolzanův Vlastní životopis (Praha, Odeon 1981), doplněný studií Marie Pavlíkové Bolzanův odkaz. Kapitola o Bolzanovi obsahuje kniha Josefa Haubelta České osvícenství (Praha, Svoboda 1986).

a konkrétní úkol: totiž vydobyti a obnovu národních a občanských práv. Nové obrozenské pokolení cítí, že osvícenství (a zvlášť jeho opožděná vlna v desátých a dvacátých tletech) není schopno a dokonce ani ochotno přispět rozhodným způsobem k dosažení tohoto cíle. Eticko-osvětový program bolzanovský, hlásaný ještě ve třetím a čtvrtém desetiletí 19. století, byl už zřejmým anachronismem. Probuzený nacionalismus mladé měšťanské generace — jakkoli podceňovaný, přehlížený nebo opovrhovaný starými osvícenci — vtiskoval ráz celému českému životu a úsilí let dvacátých až čtyřicátých. Tento nacionalismus se promítal i do vztahu k církvi. Pokud dochází v tomto období ke konfliktům s církevní hierarchií, jsou tyto konflikty převážně motivovány odporem k politické úloze církve a jejích představitelů v českém národním životě, odporem k církevnímu přísluhování habsburské národnostně potlačovací politice. Naopak těsná souvislost obrozenského úsilí jungmannovců s úsilím drobného, demokratického českého kněžstva byla dána a umožněna především společným programem národním. Do jisté míry tedy ochabuje opozice proti katolicismu jako ideologii náboženské, avšak odpor vůči církvi jako společensky a politicky mocné organizaci v českém prostředí trvá, ba během závěrečné fáze obrození se stále stupňuje. Děje se tak, možno říci, úměrně s tím, jak postupuje sblížovací proces mezi Vídní a Římem, dovršený za vlády mladého císaře Františka Josefa r. 1855 konkordátem. Je to současně doba, kdy dosavadní český zápas proti státu a církvi, zápas za svobodu myšlení, přesvědčení a veřejného projevu, vyvrcholil působením a dílem Karla Havlíčka.

