

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Středisko ibero-amerických studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Ideové základy hispanoamerické cesty k nezávislosti: problém církve a náboženství

**Ideological Basis for Exploring the Road of Hispanoamerican Countries to
the Independence: Issues of Church and Religion**

Vypracovala: Bc. Gabriela Eichlová Ördöghová

Vedoucí práce: PhDr. Simona Binková, Csc.

Praha 2008

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.

V Praze, 3. ledna 2008

Gabriela Eichlová Ördöghová

Ráda bych touto cestou poděkovala paní PhDr. Simoně Binkové, CsC. za vedení diplomové práce, cenné rady a kritické připomínky, panu prof. PhDr. J. Opatrnému, CsC. a PhDr. R. Eichlovi Ph.D. za ochotnou pomoc při řešení různých obtíží a dalším odborníkům, kteří obohatili mou práci cennými informacemi.

Obsah	
Zaměření a cíle diplomové práce	2
Metodologické aspekty výzkumu	3
Církev jako prostředek španělské koloniální politiky. Postavení církve v koloniální Latinské Americe	4
Osvícené století či úpadek za vlády Bourbonů?	7
Kreolský patriotismus	8
Náboženská situace v koloniích za vlády Bourbonů	12
Přirozené právo a cesta k lidským právům	15
Suárezovy myšlenky o vládě a státu	16
Osvícenské myšlení a romantismus	18
Kult P. Marie Guadalupské	21
Bratr Servando Teresa de Mier	24
Dopisy bratra Servanda Teresy de Mier doktoru Juanu Bautistu Muñozovi a Dopis Mexičanům na rozloučenou	28
Racionální křesťanství – katolické osvícenství	33
Jansenismus 17. století – charakteristika náboženského, kulturního a politického hnutí	34
Jansenismus v náboženském kontextu. Spor s jezuitou	37
Jansenismus 18. století	43
Jansenismus ve Španělsku	44
Jansenismus ve španělských koloniích	46
Politická teologie: regalismus v mexické diskusi	50
Mexický koncil žádá sekularizaci Tovaryšstva Ježíšova	52
Jezuité - vznik jezuitského řádu	54
Jezuité ve španělských državách v 18. století	56
Intelektuální souvislosti vypovězení jezuitů	60
Abbé Juan Pablo Viscardo	62
Dopis americkým Španělům abbé Viscarda	65
Význam Dopisu americkým Španělům	71
Svobodné zednářství. Vznik svobodného zednářství	73
Zednářství ve Španělsku a španělských koloniích	78
Katolická církev a svobodné zednářství	84
Závěry	86
Resumé	95
Summary	96
Použité prameny a literatura	99
Přílohy	103

Zaměření a cíle diplomové práce

Cílem diplomové práce je pohlédnout na problematiku ideových základů politické emancipace pozdějších hispanoamerických států (probíhající přibližně v letech 1810 až 1825), která je v českém kontextu doposud poměrně málo probádaná. To bude v praxi znamenat, že práce bude směřovat k výzkumu těch ideových vlivů a vzorů, které (spolu s faktory ekonomickými a společenskými) zásadním způsobem ovlivňovaly emancipační myšlenkové hnutí ve specifických podmínkách španělských kolonií, a poukázat také na základní obtíže spojené s touto problematikou.

Svou úlohu zde totiž nesehrály pouze liberální myšlenky a hnutí v evropských metropolích, jak může vyplývat z mnoha pojednání, ale role mnohdy protichůdné plnila v místních podmínkách rovněž církve. Z toho důvodu bude nutné se pokusit nejen o zkoumání míry vlivu osvětenství, racionalismu a liberalismu 18. a 19. století na emancipační hnutí v Latinské Americe, ale i poukázat na to, že vliv měla i katolická církev a s ní spojené proudy („katolické osvětenství“, regalismus, jansenismus, náboženský synkretismus) a další důležité fenomény (např. kreolský patriotismus či svobodné zednářství), neboť právě proudy a fenomény působící v církvi patří k málo studovaným tématům.

Celý proces komplikuje skutečnost, že zkoumaná problematika je v dostupných zdrojích roztržena do několika dílčích výzkumů a chybí zde jakýkoliv pokus o propojení působení všech uvedených vlivů. V českém kontextu jsou dostupné totiž pouze jisté jednotlivé zmínky týkající se především bourbonských reforem a vypovězení jezuitů, většinou rozptýlené v publikacích věnovaných obecným dějinám určitých oblastí, ovšem nejsou zaměřeny na zkoumání vlivu osvícenských, regalistických či jansenistických názorů na utváření myšlení lidí v koloniích, které by je přivedly na myšlenku emancipace. Ani dostupné zahraniční materiály se primárně nevěnují tomuto tématu, spíše se jedná o určité dílčí výzkumy zaměřené spíše na kompilaci materiálu z dané oblasti. Nicméně existují zde výjimky, které je nutno v souvislosti s výzkumem v této oblasti zmínit. Míru vlivu různých filosofických teorií, včetně osvícenských, poměrně obšírně mapuje R. Gómez Hoyos ve své práci *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821* (Bogota 1982), vlivu zednářů na revoluční dění se věnuje v několika svých

studiích J. A. Ferrer Benimeli, pro tuto práci je významná především studie *Cádiz y las llamas „Logias“ Lautaro o Caballeros Racionales* (Cádiz 1988). Naprostý nedostatek zdrojů je patrný zejména v oblasti působení jansenismu v Latinské Americe. V tomto směru je průkopnickým dílem práce E. Luque Alcaide *Debates doctrinales en el IV Concilio provincial Mexicano 1771* (2005), kde se snažila vysledovat jansenistické vlivy na jednáních IV. koncilu mexických provincií roku 1771. Za nesmírně přínosná pro poznání významných děl 18. století a jejich autorů lze považovat i práce M. Batllorihó *El abate Viscardo* (Madrid 1995) a díla E. O'Gorman *Fray Servando Teresa de Mier, Ideario político* (Caracas 1978) a S.T. de Mier, *Obras completas, III – El heterodoxo Guadalupano* (México 1981). Další literatura bude zmiňována průběžně v poznámkovém aparátu.

Z výše uvedeného stavu zkoumané problematiky a heterogenity popisovaných entit a jevů je jasné, že práce nebude zaměřena pouze působení těchto směrů v Latinské Americe, ale bude nutno sledovat jejich vývoj. Z toho důvodu bude v každé kapitole patrné schéma „země vzniku“ – „zprostředkovatel do kolonií“ – „situace v koloniích“. Tomu bude pochopitelně odpovídat i povaha zpracované literatury, která je většinou ve španělštině, angličtině a francouzštině, navíc každá z nich je zaměřena na poněkud odlišné problémy, proto bude nutno zpracovat značné množství literatury a dobře ji utřídit, aby nedošlo k přílišnému odchýlení od tématu, rozmělnění či naopak přehuštění výkladu. Ze stejného důvodu, protože mnohé aspekty zkoumané problematiky jsou společné (nebo naopak neexistují) pro celou Latinskou Ameriku, nesoustředím se na jednu jedinou oblast, snad s výjimkou větší pozornosti věnované Mexiku, kde jsem od samého počátku nashromáždila nejvíce materiálu a navíc zde byl nejvýraznější indigenistický proud v hnutí za nezávislost a pravděpodobným výskytem jansenistických¹ myšlenek v povědomí kreolské inteligence.

Metodologické aspekty výzkumu

Výše uvedeným skutečností bude podřízen charakter studie (jedná se o teoretickou studii) i metoda výzkumu, která bude, vzhledem ke stavu zkoumané

¹ Zde částečně navazuji na svou bakalářskou práci, kde jsem se zabývala zejména jansenismem, jeho vznikem a rozšířením v Evropě (především ve Francii) a zápasem jansenistů s jezuitou v Evropě.

problematiky a vymezenému problému, v podstatě duální, tedy analytická a syntetická, tj. diplomová práce bude zaměřena především na analýzu materiálu a syntézu poznatků o zkoumané problematice a vytvoření základních hypotéz aplikovatelných na příslušnou oblast v dalším výzkumu (určitý korpus osahující informace, z nichž bude možno čerpat v dalším výzkumu, zde již bude možno uplatnit základní tripartitní metodu - analýza, syntéza a komparace).

V rámci jednotlivých kapitol, které jsou logicky uspořádané dle již zmiňovaného schématu, v podstatě půjde o otevírání dílčích problémů, které by bylo možno s jistou dávkou zjednodušení shrnout do následujících otázek:

- Bylo osvícenství v koloniích tak proticírkevně zaměřené, tak antiklerikální jako v Evropě, např. ve Francii?
- Která díla osvícenců se dostala do Latinské Ameriky a jak ovlivnila zdejší intelektuální klima, ve kterém se zrodila myšlenka nezávislosti?
- U konkrétních latinskoamerických autorů dobových děl se ptám jaké osvícenské myšlenky přijali?
- O které autory se ve svých prohlášeních opírali tito teoretici samostatnosti?
- Jaký byl skutečný vliv jansenistů v Latinské Americe ve srovnání s Evropou? A jakými cestami se vůbec dostal jansenismus do Ameriky?
- Jaký byl podíl osvícenců a jansenistů na vyhnání jezuitů z kolonií a posléze i dočasném zrušení řádu, respektive jakým způsobem byla k těmto skutkům jejich argumentace využita?
- Jaká byla reakce jezuitů na jejich vyhoštění ze španělských kolonií? Jaký byl vliv jezuitů na hnutí nezávislosti?
- Jakými cestami se svobodné zednářství dostalo do Ameriky, kdo byli příslušníci tohoto tajného společenství a jaký vliv na jejich činnost měla příslušnost k zednářskému cechu?

Církev jako prostředek španělské koloniální politiky. Postavení církve v koloniální Latinské Americe

Vliv katolické církve na emancipační proces španělských kolonií je velice zajímavým a často však i značně kontroverzním tématem, zvláště když si uvědomíme

zcela výjimečné postavení církve v Latinské Americe. Církev a její představitelé hráli významnou úlohu v dějinách od samého příchodu Evropanů až do současnosti. Výsadní postavení církve bylo dlouho přijímáno jako neoddiskutovatelný fakt, ač se dnes objevují i názory, že církevní představitelé, jakožto prakticky jediní autoři písemných informací, svou důležitost poněkud nadsazovali². Nicméně je jisté, že již od prvních výprav (kromě první Kolumbovy výpravy, která byla objevná, nikoli kolonizační) doprovázeli conquistadory misionáři. V prvních desetiletích kolonizace působili v Latinské Americe především františkáni a dominikáni, tj. kazatelské řády, které byly plodem evropského středověku. Moc katolické církve v Evropě však začala pod vlivem renesance a reformace upadat a církevní řády začaly hledat nové pole působnosti. Tradičně silné postavení měla církev právě na iberském poloostrově, kde si je udržovala díky soupeření s islámem v době *reconquisty*.

Tato církev v iberských zemích však byla vázána více na portugalskou a španělskou korunu než na papeže. To bylo zčásti dáno „slabostí“ římských pontifiků té doby a zčásti též absolutistickou politikou hispánských králů. První zemí, která získala od Říma značné výhody, bylo Portugalsko. Svatý stolec uznal nárok Portugalců na země, které objevili a uvedenou moc stanovil jako výhradní (včetně ekonomického prospěchu, což se zpočátku týkalo zejména Afriky) a kdo by se tomuto rozhodnutí snad protivil, měl být exkomunikován. Kromě toho dal papež portugalské koruně právo (a též povinnost) (*ius patronatus*) propagovat křesťanskou víru v objevených zemích podobně jako v zemích podrobených moci Saracénů. Je to vůbec poprvé v dějinách, kdy církev nebo papež udělil nějakému národu dvojí moc, kolonizovat a provádět misijní činnost. Takto došlo ke spojení moci politické a církevní, spojení ekonomického prospěchu a evangelizačního poslání, které se stalo odůvodněním kolonialismu. Tento rozpor byl základem celého portugalského a španělského kolonizačně evangelizačního a misijně kolonizačního podniku³.

Velká moc španělské koruny nad církví byla částečně odůvodněna chaosem, který vládl v Římě. Přestože měl systém hispánského královského patronátu⁴ (*Patronato Real*) své předchůdce ve středověku, plně se rozvinul při *conquistě* a evangelizaci Kanárských ostrovů (započata roku 1418), a ještě větší důležitost měl

² Viz M. Křížová, nepublikované materiály, 2006

³ Viz E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación* (1492-1992), Madrid 1992, str. 81.

⁴ Více o královském patronátu: Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación* (1492-1992), Madrid 1992, str. 82 ad.

královský patronát pro církve v Granadě, která byla definitivně dobyta na Arabech roku 1492.

Díky papežským bulám získala španělská koruna právo schvalovat biskupy, rozdělovat benefícia a církevní desátky, a na stejném principu udělil papež prostřednictvím bul *Inter Caetera* ze 3. a 4. května 1493 a *Eximiae devotionis* ze 3. května 1493 katolickým králům nově objevené země, tj. přidělil jim tyto země i jejich obyvatele, kterým tak bylo umožněno stát se novými členy církve, což bylo považováno za nejvyšší dobrodiní, které mohla Evropa nabídnout zbytku světa.

V Novém světě se tak christianizace stala společně se šířením hispánské kultury⁵ důležitým krokem španělské kolonizační politiky. Mnozí kněží se dokonce aktivně podíleli na dobývání a rozvracení indiánských říší ve prospěch španělské koruny. Katolické náboženství jakožto univerzalistické se ostatně snažilo pojmout i Indiány do své církve, snažilo se v souladu s chiliastickými představami učinit ze všech křesťany⁶. Španělští vládcové měli od začátku tři základní úmysly, ve kterých se spojovaly ekonomické, politické a náboženské zájmy: přimět Indiány ke konverzi ke katolictví, civilizovat je a využít je na práci⁷. Encomendeři (viz dále) brzy zjistili, že mají-li být Indiány ukázněni a obráceni na křesťanskou víru, musí být podrobeni kontrole. Na provádění náboženských směrnic a řízení škol pro domorodce proto nutně potřebovali mnichy, kteří by vše měli na starost. Také z tohoto důvodu si kláštery uchovaly v dobytých oblastech pevné postavení.

Pro snazší pochopení organizace církve v Americe je třeba zdůraznit, že byla stejně jako ostatní instituce od počátku řízena španělskou vládou. Americká církev například v žádném případě nemohla komunikovat přímo s Římem nebo s církví jinde

⁵ Za jeden z divů v dějinách moderního světa je považován způsob, jímž se Španělé, původně malý iberský národ, zmocnili více než poloviny ze dvou amerických kontinentů. Rozšířili zde svou kulturu, náboženství, právní systém i jazyk, které si do značné míry zachovaly doposud rozhodující vliv, mj. Bolton (1964:188).

⁶ Tím se podstatně lišilo od protestantské kolonizace Severní Ameriky, kde se protestanti zcela v intencích pocitu vlastní výlučnosti a víry v predestinaci ani nesažili šířit svou víru mezi Indiány, těm vyhradili území v rezervacích (což se snažili legalizovat smlouvami) a ponechali jim původní kult. Někteří autoři, např. již zmiňovaný Herbert Eugene Bolton, *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*, ed. J. F. Bannon (1964:187-211) považuje přístup španělských misionářů k Indiánům za mnohem pozitivnější, než byl postup obvyklý v severoamerických koloniích.

⁷ Aby sloužili těmto záměrům, byl zaveden, na základě zkušeností prvních dobyvatelů, systém *encomiendy*, který měl zajistit, že divoši budou obráceni, ukázněni a využiti. Pro usnadnění těchto úkolů byli domorodci rozděleni mezi Španěly, jimž byli svěřeni do opatrování, neboli udělení v *encomiendu* (systém patronátu statkářů nad částí indiánského obyvatelstva ve španělských koloniích, více Opatrný 1998:153). Patron, neboli *encomendero*, byl pověřen panovníkem pod podmínkou, že bude Indiány chránit, civilizovat a učit křesťanským mravům. Na oplátku byl zplnomocněn využívat jejich ráci, a dělit se tak o zisk s králem.

v Evropě. Rada pro Indie (*Consejo de Indias*)⁸ totiž mohla vysílat misionáře dle svého uvážení a bez upozornění jejich nadřízeným, schvalovat (a ve skutečnosti i jmenovat) biskupy, rozdělovat diecéze a řídit jejich činnost. V amerických provinciích reprezentovali královský patronát úředníci, tj. místokrálové, guvernéři a *audiencie*⁹. Biskupství podléhala jejich nařízením, ale časem si biskupové začali uvědomovat nutnost vlastní svobody, nezbytné pro úspěšnou evangelizaci (o organizaci a hierarchii církve ve španělských koloniích viz **Příloha I.**).

Osvícené století či úpadek za vlády Bourbonů?

Hodnocení 18. století v Latinské Americe je dosti rozporuplné. Na jedné straně je období změn označováno za osvícené století, kdy kolonie vzkvétaly pod vlivem pokrokových osvícenských myšlenek, na druhé straně je naopak nazýváno obdobím úpadku. Je pravdou, že poslední Habsburkové již žili z dřívější slávy a konec 17. století byl zároveň koncem habsburské dynastie na španělském trůně. Po smrti Karla II. (1665-1700) vypukly války o španělské dědictví. V boji o nastolení nové dynastie zvítězila Francie a bourbonská dynastie se ujala trůnu (Filip V., 1700-1746). Španělští Bourboni se prostřednictvím změn ve správní, ekonomické, vojenské a politické sféře sice snažili o zefektivnění koloniálního systému, ale výsledky v praxi nebyly zcela jednoznačné. Utrechtská mírová smlouva z roku 1713 navíc prakticky potvrdila, že Španělsko a Portugalsko již ztratily moc nad mořem a iberské velmoci pomalu začaly být nahrazovány novými pány nad mořem - Velkou Británií s Holandskem. Tento úpadek byl dle mínění některých autorů zároveň i úpadkem Latinské Ameriky (Dussel 1992:113). Církev trpěla zejména evropskou misionářskou krizí¹⁰. Z latinskoamerických měst směřoval do vnitrozemí stále větší počet kolonistů, kteří se zde usídlovali a zakládali nová města, městečka a vis, kde byly zakládány fary

⁸ *Consejo Real y Supremo de las Indias* (Rada pro Indie), vrcholný správní orgán pověřený dohledem v Novém světě, zřízen roku 1524 španělským králem Karlem I. Byl vybaven nejvyšší soudní pravomocí, byl nadřízen královským soudům, tzv. *audienciím* (viz dále). Více o pravomocích *Consejo de Indias* např. Oldřich Kašpar, *Dějiny Mexika*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999, str. 87.

⁹ *Audiencie*, název institucí, především soudních, ve španělských koloniích, o jejich činnosti více: Josef Opatrný, *Amerika v proměnách staletí*, Libri, Praha 1998, str. 48.

¹⁰ S. Delacroix v díle *Le déclin des missions modernes* (Úpadek moderní misie) in: *Hist. Gén. des Missions*, sv. II., str. 363-390, o šíření protestantismu ve španělské Americe. Dle E. Dussela (1992:113) musí být situace v církvi v Latinské Americe nahlížena na základě této krize z 18. století, nikoli na základě chyb prvotní evangelizace, protože historici jsou si plně vědomi, že tam, kde probíhala takováto evangelizace, existuje křesťanství (katolictví) dodnes.

obývané klérem, který byl v důsledku misionářské krize stále více kreolský a dokonce indiánský¹¹.

Úpadek iberských velmocí znamenal pro Ameriku izolacionismus, separaci, oddělení jednotlivých regionů a nedostatek nových misionářů. Přesto činnost misí pokračovala ještě v 18. století, příkladem může být sever Mexika (tehdejší Nové Španělsko). Již roku 1607 se jezuité usídlili v Kalifornii, v roce 1768 jako náhrada za jezuitu (vyhnání jezuitů, viz dále) připluli františkáni a snažili se zde pokračovat v misijní činnosti a zakládání redukcí (počínaje San Diegem, založeným roku 1769, došli až k San Francisku roku 1776). Podobně také dominikáni založili redukce v Horní Kalifornii.

Na druhé straně jisté odpoutání od španělské metropole vedlo kolonie k určité samostatnosti. Např. Nové Španělsko se ve druhé polovině 18. století v mnohem větší míře než dříve podílelo na rozšiřování svého území a zabezpečování hranic (podrobeny byly provincie Texas, Tamaulipas i území v obou Kaliforniích), čímž vzrostl počet jeho obyvatel a získalo nová ložiska kovů i zemědělskou půdu. Konkrétním výsledkem této „conquisty 18. století“, již se snažili vyrovnat oné španělské, bylo zdvojnásobení rozlohy Nového Španělska, což z něj učinilo největší území ve španělské Americe (větší byla už jen portugalská Brazílie).

Kreolský patriotismus

Podobně jako Španělsku, ani španělským koloniím se nevyhnuly nové osvícenské myšlenky, které posílily duch kreolského patriotismu¹² a nový vztah k americké vlasti. Zde je patrně na místě vysvětlit pojem patriotismus jakožto novou formu vztahu mezi jedincem a společností, která se objevuje již v 17. století, tehdy ovšem především ve spojení s náboženským cítěním (tzv. barokní patriotismus). V 18. století dostává patriotismus zcela nové kontury díky ideálu osvícenského vzdělance,

¹¹ VI. koncil v Limě roku 1772 praví v kapitole č. 6, že biskupové a ostatní, jimž případ úkol se mají starat o výchovu Indiánů, aby tito mohli vstoupit do řádů. Protože Indiánům nebylo přirozeně bráněno ve vstupu do svatých řádů... tak požaduje koncil: „aby biskupové v příslušných diecézích i ti ostatní, kterých se to týká, kladli důraz na vzdělávání, aby Indiáni získali znalosti a dovednosti, které vyžadují kánony u těch, kteří stupují do služeb Pána (byli jím vyvoleni)“. Např. misie na Filipínách byla zřízena díky aktivitě indiánského kléru. (Dussel 1992:114).

¹² V 18. století nelze ztotožňovat patriotismus s bojem za národní zájmy či s národním hnutím, i když mohl sehrát v tomto boji jistou úlohu. Během 19. století, v období formování moderních národů, se vedle osvícenského, regionálně orientovaného patriotismu prosadil patriotismus spojený s národní identitou, tj. nacionalismus (Hroch et alii, 2005:237).

jehož láska k vlasti se má projevovat především péčí o její zvelebení a blaho jeho obyvatel, ať hospodářské či kulturní a politické.

V některých zemích se tímto pojmem označovali bojovníci za modernizaci politického systému, jinde bojovníci za státní zájem či osvobození od cizí nadvlády, což byl i případ amerických kolonií. Také mnozí reformní panovníci – osvícenští absolutisté, označovali vlastní motivaci k provádění modernizačních reforem za projev patriotismu, např. i španělští Bourboni pod tímto heslem prováděli své reformy. To je důvod, proč nelze zjednodušovat a ztotožňovat v 18. století patriotismus s bojem za národní zájmy či s národním hnutím. Během 18. století se začala kreolská kultura postupně měnit. Počátek 18. století v koloniích ještě nenapovídá, že by se toto století mělo nějak významně lišit od století předcházejícího, neboť některé rozvojové trendy se začaly projevovat již v 17. století.

K těmto rozvojovým trendům patřilo mimo jiné demografické oživení v koloniích¹³, na němž se kromě již výše zmiňované územní expanze podílel i větší příliv Španělů a přírůstek indiánské populace. Přes ztráty, které ještě v průběhu 18. století způsobily morové epidemie, se počet obyvatel Mexika ztrojnásobil. Růst populace přispěl k oživení důlní i hospodářské činnosti. Přestože v té době ještě většinu obyvatelstva tvořili Indiáni a dvacet procent populace připadalo na míšence, počet mexických kreolů se zvýšil na jeden milión.

Vedle tradiční kreolské společnosti vlastníků půdy, kteří aspirovali na to být nobilitou, nebo se jí již stali díky tomu, že si koupili titul, se začala formovat v andských městech a městech středního Mexika nová kreolská společnost. Tato společnost (lze ji nazývat buržoazií) se často rekrutovala z nově přichozích emigrantů ze Španělska (již nejen z Kastilie a Andalusie, ale i z Baskicka, Katalánska, Galicie, Asturie či Valencie), a usazovala se raději v přístavech, kde byly lepší možnosti obchodovat, ať již legálně či nelegálně, a byla otevřena i novým myšlenkám. Právě tyto noví kreolové se během 18. století stali politickou, sociální a kulturní hybnou silou. Kreolská vrstva se posílila a obrodila, díky čemuž si začala uvědomovat sama sebe jako svébytnou skupinu a pomalu se připravovala na život nezávislý na vzdáleném Španělsku.

Kromě toho, že kreolové 18. století měli snahu vyrovnat se Španělům v jejich dobytelských taženích (viz výše), v soupeření je povzbuzovaly další úspěchy,

¹³ Více o populačních trendech v Mexiku (které ovšem platily ve větší či menší míře pro celou Latinskou Ameriku) např. Opatrný, 2003:74-77.

jakým byl třeba rozkvět soukromého i veřejného stavitelství, které doprovázelo rozvoj měst nejen v Mexiku, ale i jinde v Latinské Americe (Nové Granadě, Chile a na území La Plata). V Novém Španělsku, kde bylo hlavní město México se svou neoklasicistní architekturou nazýváno Římem Nového světa, se počet jeho obyvatel zvýšil v tomto období natolik, že v tomto směru překonal Madrid. Podle systému hodnot zděděného ze 16. století byl jakýkoli druh úspěchu a nadřazenosti interpretován jako znamení z nebes, což jen podněcovalo pýchu kreolů, neboť k rozkvětu měst přispělo i kreolské přistěhovalství, jelikož většina nově příchozích se usadila ve městech. Právě v těchto „buržoazních“ městech byly zřizovány univerzity¹⁴, které se ihned stávaly centry, kde se rodilo kreolské povědomí o sobě.

Pokud jde o tiskařství, ať už knih či periodik, ta se zpočátku vyskytovala jen zřídka a v podstatě pouze v Ciudad de México a v Limě. Důvodem byla protekcionářská politika vůči španělským tiskařům (většina knih se dovážela ze Španělska) a obavy z hromadného šíření nepovolených či nevhodných publikací (za takové byla považována často i beletrie, např. rytířské romány), takže se většinou tiskla jen náboženská literatura a pastorační příručky a učebnice (katechismy). V koloniích se však objevovala i ona nepovolená díla a zakázané tisky, které byly pašovány, zpočátku zejména z Nizozemí. V 18. století však již kreolská kultura těží z *exempcií* (vynětí) z tohoto zákazu, jež byly uděleny zejména ve prospěch jezuitů. Mnoho děl bylo publikováno v tiskárně koleje San Ildefonso v Mexiku¹⁵. Ve větší míře se začaly objevovat i časopisy a noviny, kde byla probírána různá kulturní a vědecká témata, a které přinášely zprávy i o různých praktických znalostech prospěšných pro modernizaci života v koloniích.

První polovina 18. století byla tedy charakterizována tím, že kreolové opěvují svou americkou vlast a staví na odiv přínos kreolské kultury pro Španělsko a zbytek světa. Tím, že jsou ve stále větší míře zakládány univerzity a vydavatelství, je položen základ budoucím centrům amerického disentu a případně i revolty. Kolem poloviny 18. století se sociální klima vyznačovalo růstem napětí mezi kreoly (*criollos*, *americanos*) a Španěly (*peninsulares*, rodilí Španělé, nazývaní též, do jisté míry

¹⁴ Nově byly v 18. století založeny: univerzita San Jerónimo v Havaně roku 1728; univerzita Santa Rosa v Caracasu roku 1725 (dle jiných zdrojů již roku 1721, viz Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 209); Santiago de Chile získalo univerzitu roku 1738; staly se odrazem tradičního kreolského ducha a předmětem pýchy, stejně jako univerzity z poloviny 16. století v Mexiku a v Limě.

¹⁵ Více o publikační činnosti a *Bibliotheca mexicana*: Bethell, L. (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, sv. II., 1985, str. 698.

pejorativně, také *chapelones*, *gachupinos* nebo *pelucones*¹⁶). Koloniální pocit inferiority v koloniích, který od 16. století vedl kreoly k protestům proti pohrdání a nadřazenosti Španělů, které byly patrné v administrativě, soudnictví a vojenství, byl nahrazen pocitem nadřazenosti Ameriky. Tento nový postoj kreolů vyvstal z pocitu, že byli neprávem vyloučeni z téměř všech oficiálních občanských úřadů i z vysokých postů v armádě a že král nespravedlivě uplatňuje systém „alternace“ mezi Španěly a kreoly v náboženských řádech.

Nicméně v průběhu druhé poloviny 18. století se konkurenční boj mezi Španěly a kreoly ještě zостřil a nabyl na intenzitě. Srovnávat zásluhy Španělska a Nového Španělska se stalo standardním rétorickým cvičením mezi klérem, učenci i členy tzv. *cabildos* (obvykle městské rady) na obou stranách. Někteří evropští autoři se snažili dokázat nedokonalost amerického kontinentu i obyvatelstva, jež byla zdůvodňována mj. vlivem klimatu a především antropologickými a sociologickými argumenty¹⁷, dokonce americká fauna byla ve srovnání s evropskou označována za méně vyspělou, což kreolští exjezuité vehementně vyvraceli, např. Clavijero¹⁸. Kreoly pak samozřejmě toto neustálé srovnávání Starého a Nového světa provokovalo k protiútokům. Disputace o Novém světě¹⁹ byly v osvícenecké Evropě konce 18. století dosti časté. Dohady ohledně předpokládané inferiority (ať biologického nebo klimatického původu) Američanů ve vztahu k Evropanům a kreolů ve vztahu ke Španělům nastolily otázku o schopnosti kreolů vládnout v Americe sami sobě. Jedinečný rozkvět umění a vědy ve španělské Americe v druhé polovině 18. století, zejména v jeho poslední čtvrtině, přinesl vyvrácení různých pseudovědeckých názorů (viz názory Pauwa a jeho stoupenců výše). Také cesta barona von Humboldt posílila sebevědomí kreolů, zejména když upozorňoval na rostoucí bohatství kolonií, jež jsou však bohužel více ku prospěchu Španělsku než kontinentálním zájmům. Jeho návrhy,

¹⁶ Opatrný 1998:428.

¹⁷ V tomto směru je proslulé dílo Cornelia Pauwa (*Recherches philosophiques sur les Américains*, vydané v Berlíně roku 1768, ovšem dle obyčejné osvícenského století psané francouzsky. Bethell (ed.), sv. II, 1985, str. 700. Ve svém díle hovoří o neschopnosti obyvatel amerického kontinentu, ač sám v Americe nikdy nebyl, viz Rodríguez O., J. E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 15-18.

¹⁸ Francisco Javier Clavijero (1731-1787), mexický historik a jezuita. Roku 1767 byl vypovězen s ostatními jezuity do Evropy, je autorem klasického díla americké historiografie *Historia antigua de México*, čítající 4 svazky. Bylo původně vydáno italsky pod názvem *Storia antica del Messico* roku 1780 v Ceseně, v Mexiku vydáno až ve 20. století. Viz Bethell, L. (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, sv. II., 1985, str. 700.

¹⁹ Čili to, co Antonello Gerbi nazval *La disputa del Mondo Nuovo* (1955), viz. Bethell (ed.), sv. II, 1985, str. 699.

kteře zahrnovaly snížení daní, rozšíření obchodu a zlepšení vlády však ještě předpokládaly zachování věrnosti Španělsku.

Významné zakladatelské počiny ve španělských koloniích naopak ukazovaly na ohlas osvícenských impulsů v kreolské kultuře. Byla založena proslulá báňská škola²⁰ a botanická zahrada v Mexiku, akademie umění (v Mexiku a Guatemale), značné množství hospodářských společností, z nichž jsou známé zejména ta na Kubě a v Guatemale, dále veřejné knihovny, jež se staly skutečnými nositelkami ducha osvícenství, dokonce byla založena observatoř. Nové právnické fakulty (Chile, Córdoba ad.) umožnily vyrůst nové generaci právníků, kteří se později stali teoretiky hnutí za nezávislost a členy rodících se úřadů v osvobozených státech Ameriky.

Kreolské sebeuvědomování, které vyvrcholilo počátkem 19. století začalo sílit také v souvislosti s politickými změnami ve Španělsku. Napoleon zde sesadil z trůnu legitimního vládce z bourbonské dynastie, Ferdinanda VII., a dosadil svého bratra Josefa, což v kreolských kruzích, vzdělaných v soudových teoriích státu a práva, vyvolalo otázky, ke kterému králi být vlastně loajální nebo zda vůbec zůstat věrný Španělsku a nevládnout si raději sami. Na druhé straně měla ale kreolská vrstva i obavy ze zrovnoprávnění s barevnými, kdyby tito chtěli vyhlásit po vzoru Velké francouzské revoluce či Haiti²¹ „republiku“ a „svobodu otrokům“. Je nutno si uvědomit, že v koloniích patřili kreolové k menšinové skupině populace, byť tvořili její intelektuální elitu. Pokud se chtěli vyhnout nebezpečí, že revoluci povede lid, museli se chopit iniciativy a postavit se jí do čela.

Náboženská situace v koloniích za vlády Bourbonů

Výše uvedené úspěchy tedy pobízely kreoly v Americe, aby se osvobodili zpod jha byrokratické kontroly i náboženské závislosti na Španělsku.

Rozhodujícím momentem pro náboženské nepokoje ve španělské Americe byl rok 1759, kdy na španělský trůn nastoupil Karel III. Nový král, který strávil několik let v Neapoli (jako král obojí Sicílie), byl ovlivněn myšlenkami o vědeckém a vzdělávacím pokroku a administrativní reformě. Navíc byl obklopen poradci jako jsou

²⁰ Báňská škola, čili Escuela de Minería, byla založena roku 1772 v Ciudad de México. (Bethell (ed.), sv. II, 1985:700).

²¹ Povstání na Haiti: Boj kreolů za občanská práva, který přerostl v povstání otroků (1803). Více např. Opatrný, 1998:194.

Jovellanos²² a Campomanes²³, kteří byli pověřeni úkolem vést Španělsko tak, aby udrželo krok s Francií a Anglií.

Jedním z nejdůležitějších reformních dekretů, důležitých pro ekonomické a duchovní a pochopitelně také politické důsledky pro kolonie, bylo bezpochyby vyhnání Tovaryšstva Ježíšova ze všech území v Evropě a Americe, které patřily Španělsku (viz dále). V roce 1767 a letech následujících bylo více než 2600²⁴ jezuitů z Indií²⁵ odvedeno na lodě směřující na Korsiku²⁶ a do Itálie²⁷. Zde považuji za nutné vysvětlit rozlišné údaje o počtu vypuzených jezuitů, které lze v literatuře nalézt. Někteří autoři, např. abbé Viscardo²⁸ (viz dále) hovoří o pěti tisících vyhnancích, jiní, Bethell²⁹, Rodríguez³⁰ ad. se ve svých údajích pohybují mezi dvěma a třemi tisíci. Tento rozpor je způsoben tím, že někteří autoři, aniž by údaj blíže specifikovali, počítají mezi vyhnance i jezuitu ze Španělska. V momentě vypovězení bylo totiž ve Španělsku 1660 kněží, 965 bratří a 102 studentů jezuitských kolejí. V Americe bylo 1396 kněží, 544 bratří koadjutorů, 327 studentů, celkem 2267. K americkým jezuitům je ovšem třeba připočíst ještě 158 členů z Filipín. Podle této statistiky bylo v Americe 2425 (údaj pohybující se kolem 2500 osob) a ve Španělsku 2727 jezuitů (přestože v katalozích z roku 1766 se hovoří v případě Španělska o 2746 členech řádu, jde o minimální rozdíl 19 osob), tj. dohromady 5152, respektive 5171 členů Tovaryšstva (tedy oněch zmiňovaných pět tisíc jezuitů). V onom roce se celkový počet všech jezuitů odhaduje na 23-24 tisíc (Ferrer Benimeli 1996:10).

²² Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), španělský politik a spisovatel. Zastával různé posty, byl vytaven perzekuci pro své volnomyšlenkářství, v roce 1808 předsedal ústřednímu výboru (*Junta Central*), v těchto posledních letech svého politického života pomalu dospěl k umírněnějším postojům. Je ovlivněn duchem osvícenství, což je patrné ze všech jeho děl, která se vyznačují filantropickými postoji a touhou po společenské obrodě. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 640.

²³ Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), španělský politik a spisovatel. Člen Rady pro Kastilii (*Consejo de Castilla*), 1762. Podporoval volný obchod a zasazoval se o agrární reformu a hájil moc státu proti církvi. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 199.

²⁴ Údaj převzat z Bethell, L. (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, sv. II., 1985, str. 699.

²⁵ Indie, tzv. Západní Indie, *Indias Occidentales*, název, který byl oficiálně užíván k označení španělských držav v Americe (Amerika, Filipíny a Mariany). Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 607.

²⁶ O cestě a problémech jezuitů vyhnanců z Ameriky více in: José A. Ferrer Benimeli, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*, II., *Córcega y Paraguay*, Caracas 1996.

²⁷ Více o cestě a pobytu amerických jezuitů v Itálii např. in: Batllori, M., *El abate Viscardo*, Mapfre, Madrid 1995.

²⁸ Batllori, M., *El abate Viscardo*, Mapfre, Madrid 1995, str. 350.

²⁹ Bethell, L. (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, sv. II., 1985, str. 699.

³⁰ Rodríguez O., J. E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 27.

Toto opatření proti jezuitům způsobilo nejen krvavé boje v indiánských misiích a náboženských komunitách patřících Tovaryšstvu, ale také hodně nalomilo sociální, kulturní a intelektuální život³¹. V tomto čase byli ovšem pod tlakem Karla III. všichni řádoví kněží, neboť byli korunou nuceni, aby se vrátili ke striktnímu dodržování pravidel řádu a uzavřeli se do kláštera. Proto pro ně bylo stále těžší plnit tradiční roli v kreolském vzdělání a kultuře.

Vedle františkánů (kteří byli od počátku kolonizace nejpočetnější) to byli zmiňovaní jezuité, kteří bezpochyby hráli vůdčí roli v tom, co nazýváme autentickou duchovní či náboženskou obrodou. Jako učitelé kreolských synů jezuité ve skutečnosti kontrolovali ideologickou a duchovní výchovu kreolů. Díky těmto kolegiím, které produkovaly kreolskou civilní i církevní elitu, mocné Tovaryšstvo (díky majetkovým odkazům a poměrně úspěšné hospodářské politice bylo považováno za dosti mocné také v ekonomické sféře) významným způsobem přispělo k rozvoji amerického patriotismu. Protože byli jezuité prozíravější než jiné řády, například dominikáni (kteří zastávali významné posty na teologických fakultách), podporovali zavádění teorií takových myslitelů, jako je Suárez³² nebo Malebranche³³, do univerzitního vzdělávání v Novém světě, teorií, které jsou odvozené od filosofického dogmatu tomistické scholastiky. Jako jediný náboženský řád, který podléhal královskému patronátu (*patronato real*, viz výše) a závisel přímo na Římu, mohl odolávat nejen biskupům, jmenovaným králem, ale dokonce i *audienciím*³⁴ a místokráľům, a nespokojení kreolové se k nim mohli uchýlit pro morální podporu.

³¹ O nepokojích v mexických misiích a destabilizaci situace v koloniích např. Oldřich Kašpar, *Dějiny Mexika*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999, str. 128-139, o důsledcích na dalších územích: např. Roedl, B., *Dějiny Peru a Bolívie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007, str. 117-120, Chalupa, J., *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999, str. 59-61 ad.

³² Francisco Suárez (1548-1617), španělský filosof a teolog, jezuita, který byl ovlivněn albertinismem, tomismem, scotismem a nominalismem. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 1047. O jeho filosofii a nauce o státu více v: Gómez Hoyos, R., *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821*, I. díl, ICCH, Bogotá 1982, str. 75-90, viz dále.

³³ Nicolas de Malebranche (1638-1715), francouzský idealistický filosof. Stoupenec karteziánství a augustinské tradice. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 705.

³⁴ Soudní instituce v koloniích, též název oblastí spadajících pod jejich správu. Hrály také jistou roli při kontrole politiky místokráľů. Během 17. století a zejména pak v 18. století za bourbonských reforem došlo k některým změnám, významné bylo zejména zavedení nižších správních jednotek, tzv. *intendancií* (Opatrný 1998:48,478).

Přirozené právo a cesta k lidským právům

Pátráme-li po intelektuálních okolnostech latinskoamerické nezávislosti (které kromě politických událostí, jakými byly povstání severoamerických kolonií, francouzská revoluce či vpád Napoleona do Španělska, které znamenalo změnu na španělském trůně a následnou válku ve Španělsku), pak to byly osvícenské myšlenky, jež vzbuzovaly pochybnosti o oprávněnosti španělské nadvlády.

Je zvykem považovat rebelii španělských držav v zámoří za jistou epizodu obecného úpadku tradičních institucí, které začalo na konci 70. let 18. století. Tento názor je však nedostatečný a značně zjednodušující. Nejedná se o to, že by snad revoluce v Severní Americe a ve Francii neměly na osvobozenecský boj španělských kolonií žádný vliv, ale že kromě revoluční ideologie ovlivnilo Latinskou Ameriku a generaci osvoboditelů i „roubování“ současných filosofických názorů na koloniální katolickou a scholastickou tradici. Neboť to nebyli jen filosofové doby osvícenství, kteří se stali hlavními inspirátory emancipačního hnutí španělské Ameriky, ale jeho počátky je nutno hledat již v učení středověkých a raně novověkých teologů a filosofů. Tuto teorii při analýze duchovních zdrojů boje za nezávislost v Nové Granadě³⁵ zastává např. Rafael Gómez Hoyos, který hledá jeho kořeny již v myšlenkách španělské protireformace, především v učení jezuity Franciska Suáreze, který bývá považován za předchůdce moderního liberalismu. Přes veškerý vliv přiznaný učení Tomáše Akvinského či Suáreze však nelze říci, že by měly samy o sobě sílu vyvolat v kreolských intelektuálních kruzích myšlenku zrušit staré formy státu tím, že se vzbouří proti absolutní monarchii a centralismu metropole. Konec konců v oněch teoriích se hovoří pouze o feudálním systému, systém absolutní monarchie přišel až později. Proč tedy tyto myšlenky přetrvávají až do konce 18. století a podílí se na podrývání institucí, které zde byly po dlouhá staletí?

Ve své podstatě se jedná o jistou syntézu starších teorií přirozeného práva (starších nežli křesťanství, neboť je nalzáme je u Platóna, Aristotela, Cicerona i Seneky), systematizovaného křesťanskými filosofy, zejména Tomášem Akvinským, a obohacené o nové racionální a citové elementy, které s sebou přineslo století osvícenství. Zpočátku je to právo dané Bohem, boží zákon, kterému je podřízen papež, císař i všichni ostatní lidé. Tato teorie byla dále rozvíjena v 16. a 17. století

³⁵ Gómez Hoyos, R., *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821*, I. díl, ICCH, Bogotá 1982.

s tím, že byla zdůrazněna role rozumu, který si ona přirozená příkázání zdůvodňuje vlastní logikou. To znamená, že vnímání tohoto práva je člověku vrozené a může být definováno nezávisle na jakémkoli dílčím zákoně, jakémkoli národě, jakémkoli období. Každý člověk má tedy jistá přirozená práva, která mu nemůže nikdo zcizit. A právě tato jistota dává člověku impuls, podněcuje lidskou bytost, aby se bránila útlaku, vzepřela se tyranii a bojovala proti násilí, které se dotýká jejích přirozených práv. Stejný myšlenkový řád vede k pojetí rovnosti, ve kterém tkví také počátek *Deklarace lidských práv*.

Není těžké si představit, jak významné osobnosti emancipačního hnutí, aniž by přestali být katolíky (vždyť tyto představy přirozeného práva pocházely od křesťanských autorů), přijali postuláty revoluce a považovali je za přirozený a logický důsledek křesťanské filosofie, v níž byli formováni a vzděláváni. Je téměř jisté, že v deklaraci (*Declaración de la constituyente*) viděli základ politického práva.

Suárezovy myšlenky o vládě a státu

Je nesporné, že na intelektuální život v koloniích mělo nesmírný vliv čtení prací Francisca Suáreze, nejvýznamnějšího teologa a filosofa jezuitského řádu (zvaného též „doctor eximius“, znamenitý učitel). Je považován za stoupence tomismu, ale je ovlivněn rovněž Dunsem Scotem (viz dále) a nominalismem. Největší význam pro kreolské intelektuály měla však jeho nauka o státu a právu³⁶. Sepsal rozsáhlé dílo o zákonech (*De legibus ac Deo legislatore*) a o předpokladech spravedlivé války (*De bello*). Kreolové se tedy kromě jiného u Suáreze naučili, že vláda se nezakládá a není legitimní jen na základě určité smlouvy mezi lidem a vládcem. Na základě této smlouvy (paktu) monarcha či král uzavře s poddanými dohodu o povinnostech, jejíž nedodržení přináší podobné důsledky jako nedodržení jakékoli jiné smlouvy. Toto nedodržení tedy ospravedlňuje právo vzbouřit se. Otázkou však je, jaká ustanovení musí tato smlouva obsahovat. Revolucionáři prohlašovali, že porušení základních ustanovení, povinností vladaře, vyvolá zrušení kontraktu s lidem.

³⁶ Zde se Suárez odchyluje od tomismu a přiklání se ke skotické tradici, neboť původ a platnost zákonů jsou dle jeho učení dílem vůle božského nebo lidského zákonodárce. Kromě uvedených děl např. ve svém traktátu o víře (*De fide*) vyslovuje vedle jiného zajímavou myšlenku, že jak křesťan, tak pohan mohou být zákonnými vládci svého lidu, proto křesťanští kolonizátoři nemají právo sesazovat pohanské vládcy pod záminkou bezvěrectví. Více o Suárezovu učení: Coreth, E., Schöndorf, H., *Filosofie 17. a 18. století*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002, str. 22-25.

Ustanovení většinou garantují poddaným, že budou požívat základních svobod, přirozených práv, která předcházejí vzniku státu a jejichž zachování je nejvyšším cílem vlády. Je pravděpodobné, že protagonisté boje za osvobození kolonií chápali deklaraci lidských práv jako nezbytný důsledek tomistických a suárezovských doktrín o přirozeném zákoně a smlouvě mezi lidem a vládcem.

Kromě toho se oni advokáti a vzdělanci z řad kreolů, *naturalistas y políticos* (zastánci přirozeného práva a politikové) museli zákonitě ptát, jaké důsledky měla v minulosti učení o přirozeném právu z hlediska vlády v praxi. Je jisté, že někteří filosofové učili, že svrchovanost tkví původně v lidu, ovšem je otázkou, jaký to mělo účinek, pravděpodobně povahy čistě morální, existující v povědomí, ale bez jakéhokoli praktického dosahu a zábrany pro absolutní autoritu monarchy, bez jakékoli právní sankce za excesy při výkonu neomezené moci.

Na konci 18. století však kreolové viděli, že se vzbouření Američané a francouzští revolucionáři snažili vytvořit jisté právo veřejné, právo státu, které by bylo založeno na *ius naturale*. Výchozím bodem tu byly základní svobody občana, které omezují moc krále, který je povinen je respektovat a garantovat. Politická moc se nyní bude muset řídit rozumem. Zákony závazné pro vládcu budou muset být zmocněním rozumu, a to za účelem dosáhnout blaha pro všechny, nikoli snahou či touhou jedince člověka využít, těžít z něj, z jeho rodiny nebo z jisté rasy. Jako nejradikálnější se musel jevit kreolům požadavek, aby tento mandát nebyl výrazem vůle krále, nýbrž vůle všeobecné, celého národa, všeho lidu (Echandía 1982:14).

Z uvedených teorií vyplývá, že přinášejí zdůvodnění, proč je to lid, který musí hlídat povinnosti vládcu. Sankcí za porušení normy přirozeného práva nebo individuálního práva by mělo být sesazení monarchy, navíc takové porušení práv považují zastánci přirozeného práva za odůvodnění rebelie, což bylo přesně ten argument, který Američané hledali. Již dříve znali „právo na povstání“, ovšem pouze teoreticky, na základě Suárezova učení i učení dalších teologů, ale nyní viděli užití v praxi.

Tito kreolové, seznámení s teoriemi přirozeného i individuálního práva, došli k názoru, že ve skutečnosti je třeba se zaměřit na ten nejzazší důsledek tomistického a suárezovského učení, tj. práva na vzpouru, a viděli, že francouzská revoluce tak učinila, když založila na přirozeném právu pravidlo o povinnostech vládcu a vytvořila ústavu, které byl vládcu podřízen.

To bylo ve skutečnosti zcela nové pojetí, protože znamenalo uvedení teorie do praxe a zásady přirozeného práva začínají být násilně sankcionovány jako povinnost pozitivního (daného) práva, které je vnuceno vládci... (Echandía 1982:15)

Ale nyní v praxi nebylo pro povstalce z kolonií (stejně jako pro Francouze z roku 1789) cílem stanovovat zásady přirozeného práva v souladu s dějinami, protože je nezajímalo, co se stalo, nýbrž co se musí stát. Normy přirozeného práva se změnily v revoluční požadavky. Nechtěli legalizovat ani odůvodňovat stávající instituce, nýbrž právě naopak dokázat, že z hlediska logiky věci nemají odůvodnění a musejí zmizet³⁷.

Osvícenské myšlení a romantismus

Avšak jako hybatel akce by tato logika nepostačovala. Vycházela z filosofie 13. a 16. století, ale pro revoluční myšlení 18. století bylo třeba kromě abstraktního zdůvodnění vzpoury i dalšího prvku, který již nebyl racionální, nýbrž citový. Není možno požadovat práva člověka nebo lidu, kde by chyběl prožitek lidské důstojnosti a touhy po svrchovanosti lidu. Abstrakce se musela přerodit ve vnitřní prožitek. V tom spočívá rozdíl mezi 13., 16. a koncem 18. století, neboť v onom posledním už došlo k této změně.

Suárez totiž mohl tvrdit, že svrchovanost tkví v lidu, ale není pravděpodobné, že by měl vážně na mysli zrušení absolutní moci králů své doby ani to, že by skutečně hlásal, že by měla vládnout masa namísto krále. Svrchovaný lid byl pro něj čistě logickým postulátem, na konci 18. století se tento předpoklad měnil v romantický ideál. Stejná změna také podnítila revoluce, stejně tak v Severní Americe, jako ve Francii či ve španělských koloniích.

Myšlení 18. století mělo dva póly, na jedné straně byl hlásán rozum jako tvůrce všeobecného řádu, na straně druhé byla hájena nadvláda citu nad rozumem. Sociální i politické konflikty té doby se zdály být rozumem neřešitelné. V té době triumfuje romantismus, velmi rozšířený směr myšlení, ale velmi nesnadno definovatelný, neboť se jedná o jev stejně teoretický jako praktický. Jedná se o rebelii proti literárnímu akademismu a filosofickému intelektuáliství. Někteří autoři dokonce považují romantismus za základní kulturní prvek, který zásadně ovlivnil myšlení

³⁷ Viz též Luis Pérez-Cuesta, *Los jesuitas y la autoridad. La teoría de Francisco Suárez*, IAP XXXII, 1998, str. 31-42.

generace osvoboditelů. Jak tvrdí Echandía (1982:16), zdá se, že právě Rousseau³⁸, nejvlivnější z francouzských romantiků, poprvé ukázal ve svých literárních pojednáních romantickou citlivost, která vyprovokovala velký rozkvět konce onoho století a počátku dalšího. Romantickým zápalením vysvětluje Rousseauův jedinečný vliv³⁹ na revoluci, který byl, dle jeho názoru, mnohem hlubší a účinnější než ten, který měli Montesquieu, Diderot či Voltaire.

Rousseau ve své teorii rekonstruuje primitivní přirozený stav člověka, z něhož se teprve později na základě smlouvy rodí společnosti, v níž se však postupně objevují všechny typy zla. Společenský řád, jak praví, je posvátné právo, které slouží jako základ pro ostatní, a pak je založeno na lidské úmluvě. Lidé dojdou až k rozhodujícímu okamžiku, v němž je pro ně již přírodní stav nemožný a nemohou v něm již dále existovat. Se vznikem vlastnictví došlo ke zespolečenštění, ale současně i ke vzniku úpadkových projevů civilizace. Rousseau proto požaduje návrat k přirozené rovnosti všech lidí a nepokřivené kultuře. Zde však dochází k velkému paradoxu, jak může člověk podléhat nějaké autoritě, ale zůstat svobodný? „Je třeba najít jistou formu sdružování, která by bránila a chránila všemi prostředky osobu a statky každého svého člena a prostřednictvím které by každý jednotlivec tím, že se spojí s ostatními, poslouchal s konečnou platností pouze sám sebe, a zůstal by tak svobodný jako předtím“⁴⁰. Řešením je to, že by „každý z nás dal svou osobu a veškerou moc pod nejvyšší vedení obecné vůle a každý člen tvořil nedělitelnou část celku“⁴¹.

Rousseau tedy přináší radikální inovace smluvního pojetí politické společnosti a pohltil ho romantický zápal a ten by měli mít na mysli jeho vrstevníci. Nastínil své myšlenky v díle *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Pojednání o původu a základech nerovnosti mezi lidmi) a dotahuje tyto myšlenky ve své slavné Společenské smlouvě (*Du droit social ou principes de droit politique*, O společenské smlouvě neboli Zásady státního práva).

Zde tedy docházíme k Rousseauovu pojetí svrchovanosti. Společenská smlouva je vlastně společně uzavřená smlouva všech občanů, která dává absolutní

³⁸ Jean Jacques Rousseau (1712-1778), švýcarský spisovatel zabývající se pojetím přirozeného dobra člověka, které je podkopáváno tlakem společnosti na jedince. Z toho důvodu zlo a nešvary, které postihují člověka, pocházejí z boje mezi přírodou a společností. Tyto myšlenky, které mají politické, pedagogické a náboženské implikace, vyložil v mnoha dílech, např. *Du droit social ou principes de droit politique* (1754), *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), *Du droit social ou principes de droit politique* (1762) ad. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 981.

³⁹ Často zmiňováno, mj. Fuentes, 2003:186.

⁴⁰ *Contrato Social*, (O společenské smlouvě) I., 6.

⁴¹ *Ibidem*.

moc jistému politickému tělesu nad všemi ostatními, a tato moc vedená všeobecnou vůlí je nazývána svrchovaností. Zástupci lidu nejsou ani nemohou být představiteli moci, ale pouhými komisaři, těmi, kteří mají za úkol dodržovat zákon, který je pouze výrazem všeobecné vůle. Smlouva neobsahuje žádný takový článek, který by zaváděl podřízenost vůči vládě, zákony a zákonodárství musí odpovídat vůli každého občana. Převahu musí získat společný, všemi přijímaný zájem (prostřednictvím hlasování), čímž se potlačí individuální zájmy a prosadí obecné blaho. Teprve poté může ve státě zavládnout skutečná svoboda.

Rousseau jistě ovlivnil svými myšlenkami francouzskou revoluci i intelektuální kruhy v Latinské Americe, ale právě zde je nutno vyzdvihnout některé rozdíly mezi ním a myšlenkami suarezianismu.

Podle Suáreze a španělských klasiků může být moc delegována a vykonávána někým jiným, zatímco v rousseauovském smyslu je nepřenosná a může být představována pouze sebou samou. V myšlení prvního je politická svrchovanost atributem politické komunity, která když ji přenese, zachová ji, aby ji aktualizovala v příslušných případech, naopak pro Rousseaua veškerá politická moc státu pochází ze zcizených individuálních svobod, zatímco pro španělského klasika Suáreze představuje moc *cosi* specifického, něco, co se neodvozuje od jedince, nýbrž objevuje se jako vlastnictví společenského celku když je ustanoven, kdy tou nejzazší příčinou je Bůh (Gómez Hoyos 1982:152). Zákony dle Suáreze vděčí za svůj původ a platnost volnímu aktu božského nebo lidského zákonodárce, u Rousseaua je zákonodárná suverenita nedílně zakotvena v lidu jako celku (Coreth, Schöndorf 2002:24,162).

Rousseauova jedinečnost v rámci osvícenství spočívala v tom, že zároveň hledal způsob, jak rozumově odůvodnit politické instituce, a přitom byl v čele revolty proti rozumu. Jeho hlavní myšlenka, že příčina všeho zla, která sužuje lidi, tkví v umělém, nepřírozeném uspořádání sociálního života, jeho touha po vnitřním životě člověka prostřednictvím toho, že člověk unikne z vykonstruovaného světa společnosti, jeho cítění přírody, nostalgie po lepším životě, kde se duše osvobodí a vyslyší svůj vlastní hlas, to byl původní přínos Rousseaua století osvícenství i lidské společnosti⁴².

Rousseauovská citovost byla jedním z vlivů, který připravil generaci revolucionářů, zdaleka ne však jediným. Jak tvrdí Gómez Hoyos (Echandía 1982:18),

⁴² Více o jeho filosofii státu a kultury např. in: Coreth, E., Schöndorf, H., 2002:160-164.

byla to generace zároveň katolická i rousseauovská, klasická i romantická, revoluční i tradicionalistická.

Kromě romantismu je zde další duchovní jev, který zapůsobil na mentalitu generace osvoboditelů a který silně utvářel tvorbu revoluční psychiky. Jedná se o ducha vědy, který je vždy nebezpečný pro jakoukoli autoritu, především, je-li tato neomezená. Mohla mít, jak alespoň soudí někteří historikové, větší vliv než všechny filosofie 18. století. Skutečnost, že byli v kontaktu s čistou vědou, vedlo vzdělané kreoly k tomu, že přemýšleli. Doposud byli vzdělávání pouze v disciplínách spojených se scholastikou, základech práva či v tématech z matematiky a v latině. Příliv nových myšlenek vzbudil jejich vědeckou touhu, snahu učit se i přemýšlet o světě, nejen však o problémech filosofických a právních, nýbrž též o konkrétních záležitostech, zákonech vesmíru a života. Chtěli se naučit a pochopit fyziku, chemii, přírodní vědy i cizí jazyky.

Probuzení inteligence, které podnítilo zvědavost, bylo právě tak nebezpečné pro nastolený řád, jako spekulace myslitelů osvícenství. Když totiž začali kreolové přemýšlet o své současnosti, začali si klást otázky, proč by se politika měla lišit od jiných věd, což je vedlo k víře, že mají právo nahlížet kriticky na vládu, diskutovat o tom a požadovat rozumně zdůvodněné reformy.

Kult P. Marie Guadalupské

Všechny v předchozí kapitole uvedené faktory posilovaly sebevědomí kreolů. Intelektuálními inspiracemi osnovatelů nezávislosti se však staly vedle evropských filosofických směrů i snahy nalézt kořeny národní životaschopnosti jednak v tradici předkolumbovských kultur, jednak ve starých křesťanských tradicích posilujících pocit kreolské výlučnosti.

Charakteristickým jevem 18. století se tak stává pocit jedinečnosti a pýcha kreolů či kreolský triumfalismus⁴³. Jeden ze zásadních duchovních kořenů tohoto myšlenkového ovzduší je nutno hledat v dávných dějinách Mexika, už v době počátků duchovní *conquisty* Ameriky. Má původ ve víře, že prostřednictvím Panny Marie, která si vybrala Ameriku jako místo svého zjevení, Bůh kreoly vyvolil a tím oddělil od zbylých lidí. Tato „božská volba“ se dle kreolů projevovala mnoha způsoby, např.

⁴³ Viz „*creole triumphalism*“, Bethell, sv. II., 1985:695.

množstvím plodin, bohatstvím kovů, které se nachází pod zemí a někdy i na povrchu země. Jedině v tomto požehnaném prostředí „lze vzkřísit čistotu prvotního křesťanství“, v Evropě již zcela zprofanovanou. Tehdy se rodí jeden z nejdůležitějších kultů křesťanského Mexika, kult Panny Marie Guadalupské (*Nuestra Señora de Guadalupe*)⁴⁴, který má ovšem dvě podoby, legendární a reálnou.

Ta první je příběhem o chudém Indiánovi Juanu Diegovi, kterému se 9. prosince 1531 při cestě na mši na tepeyacké skále blízko města Mexika zjevila Panna Marie, která ho požádala, aby jí byl v těchto místech postaven chrám. Pozoruhodné bylo, že tato Panna Marie byla ve tváři snědá jako Indiánka. Juan Diego donesl tuto zprávu mexickému arcibiskupovi Zumárragovi⁴⁵, který jí zpočátku neuvěřil. Ale po dalších zázracích, kdy byly kaktusy proměněny v růže a zejména po zázraku, kdy Panna Marie otiskla do Juanova pláště svou podobu, bylo vše uznáno za pravdivé a Panně Marii byl vystavěn chrám u zmíněné skály.

Realistická varianta tvrdí, že obraz Panny Marie Guadalupské nechal namalovat sám biskup z politických důvodů. V obtížné době první fáze procesu christianizace v Mexiku potřeboval podpořit šíření víry mezi Indiány nějakým „zázrakem“. Snědá Matka Boží však měla dosti dlouho problémy s přijetím ze strany nejvyšších církevních autorit, až teprve v 18. století byla prohlášena papežskou bulou hlavní ochránkyní mexického národa. Mnoho kněží a kazatelů v té době dokonce snilo o tzv. guadalupizaci křesťanství⁴⁶. To se odrazilo i v již zmiňovaném významu expanze misionářů na sever Mexika, nyní podporovaném více samotnými kreolů než Španěly (Kašpar 1999:92).

Pouhá přítomnost Panenky v Mexiku a „skutečný“ důkaz přítomnosti božského v plášti Indiána se staly dostatečným důvodem pro přehnanou pýchu Mexičanů. Panna olivové pleti, která se zjevila se Juanu Diegovi, učinila z kreolů, mesticů a Indiánů alespoň pomyslně jeden jediný národ, který byl sjednocen touto vírou. Je pravdou, že toto zjevení nebylo v té době první, ale byla to ona, u níž došlo

⁴⁴ Virgen de Guadalupe, mexická národní patronka od r. 1737. Datum údajného zázraku, 12. prosinec (1531), se stal nejslavnějším poutním dnem chrámu P. Marie Guadalupské. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 550. Více o zjevení P. Marie z Guadalupe, kolektiv autorů, *Historia general de México*, díl I., 3ed, Mexiko 1981, str. 659-661, Lafaye, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe, México*, 1991, str. 403 ad., Brading, D. A., *Mexican Phoenix, Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across five centuries*, Cambridge 2002, Rodríguez O., J. E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge 1998, str. 14.

⁴⁵ Juan de Zumárraga (1476-1548), kněz františkánského řádu, stal se prvním biskupem města Mexika. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 1185.

⁴⁶ Guadalupanizing Christianity (Bethell, sv. II, 1985:696), šíření kultu P. Marie Guadalupské.

k do té doby nevídanému vyjádření symbolu hrdosti Mexičanů i náboženského zápalu. Důvodem tohoto úspěchu bylo, kromě toho, že se její svatyně nacházela blízko hlavního města, i zvláštnost její historie. I v jiných případech „zjevení“ se objevovaly obrazy, ale pouze v tomto případě se jednalo nejprve o zjevení samotné Panny a poté byl vytvořen obraz jakožto svědectví tohoto zjevení. I přes svou jedinečnost zapadá Panenka z Guadalupe do obecného schématu. Zpočátku plnila funkci evangelizační, zastávala funkci jakéhosi místního kultu v malé komunitě domorodců a později byla „objevena“ kreoly a mestici, kteří kolem ní vytvořili celý rámec teologicko-hermeneutických pojednání. Spor o věrohodnost jejího zjevení lze zaznamenat již u autorů v 16. století. Poté co byly tyto pochybnosti rozptýleny, začal se pomalu utvářet symbolický rámec, který jedinečným způsobem uspokojoval hagiografické touhy té doby, uspokojoval potřeby Nového Španělska a dotýkal všech vrstev společnosti. Nicméně výklad zázračného obrazu zacházel postupně do nepředstavitelných extrémů⁴⁷.

V roce 1737, v době epidemie, která ničila hlavní město Mexiko, rozhodla se městská rada vyhlásit Panenku z Guadalupe za patronku města. Následovala je další města, až se v roce 1746 stala Panna Marie z Guadalupe patronkou celého místokrálovství. Roku 1754 papež Benedikt XIV. nejen potvrdil Panenku z Tepeyaku, i její svátek 12. prosince. Stejných poct se v hispánském světě dostalo Panence Pilar. V roce 1641 byla Panna Pilar prohlášena za patronku Zaragozy (kde se zjevila samému sv. Jakubovi, při jeho misi do Španělska) a 1678 ji *cortesy* v Aragonu ustanovily patronkou tohoto království. Ve Španělsku její obrazy představovaly symboly identity města nebo provincie a přinášely ducha patriotismu (Brading 2002:3). Nový svět brzy začal napodobovat Evropu. Ve španělské Americe velký počet svatých obrázků, z nichž některé byly importovány ze Španělska, jiné vytvořeny na daném místě, vzedmuly vlnu devoce, náboženského zápalu. Pilar hrála svou roli v procesu národního uvědomění Španělů, v boji s Napoleonem, kde kněží lid povzbuzovali prostřednictvím Panenky Pilar. Nyní se však mexická Panenka mohla vyrovnat mariánským kultům v Evropě (Brading 2002:6). Stejným způsobem zapůsobil duch patriotismu na mexické povstalce. Guadalupe se stala přirozeně standartou povstalců, když kněz Hidalgo vyhlásil roku 1810 *Grito de Dolores*

⁴⁷ Každý detail obrazu měl své vysvětlení a smysl, který nevyhnutelně reagoval na mexickou realitu. Čas od času obraz zkoumali různí malíři a tvrdili, že nemohl být dílem lidské ruky. kolektiv autorů, *Historia general de México*, díl I., 3ed, Mexiko 1981, str. 661.

(Provolání z Dolores). Již deset let před tím si dala skupina konspirátorů název „Los Guadalupe“. V aktech z procesů (proti nim), které následovaly, víme, že tito mladí lidé nebyli schopni skutečně ohrozit politické jistoty místokrálovství, avšak spojili úspěch své subversivní činnosti s Panenkou z Guadalupe. I když nezmohli, dodali vojskům nezávislosti národní cítění. Tak se patronka Nového Španělska změnila v symbol boje za nezávislost. Ne všichni kreolové ovšem podporovali rebely a nejmocnější vrstvy dokonce podporovali formování monarchistické armády (Brading 2002:8).

Byli to přední mexičtí myslitelé, kteří reagovali na půtky ve Španělsku a v Evropě jménem Ameriky, a všichni byli velmi oddáni Panence z Guadalupe. V 17. století to byl Sigüenza y Góngora, v 18. století Clavijero a Servando Teresa de Mier a v 19. století Lizardi.

Bratr Servando Teresa de Mier

Protože je Servando Teresa de Mier pro naše téma velmi důležitou postavou, zastavme se krátce u jeho osoby. Bratr Servando Teresa de Mier strávil většinu svého života v exilu, ve vězeních, odkud se pokoušel uniknout před mocí církve, inkvizice i koruny, jež se ho snažily ponížit a nakonec naprosto zničit. Narodil se v Monterrey v Mexiku, dle některých zdrojů roku 1763⁴⁸, dle jiných 1765⁴⁹, vstoupil do dominikánského řádu a roku 1780 dokončil studia teologie. Roku 1792 dostal povolení kázat⁵⁰. Jeho život plynul celkem poklidně, než se 12. prosince 1794 rozhodl pronést kázání o důležitém aspektu víry své doby, o jehož významu jsme již hovořili výše, totiž o tom, zda se v Guadalupe skutečně zjevila Indiánu Juanu Diegovi Panna Maria a zanechala svůj obraz na plášti s cílem demonstrovat svůj hluboký zájem na konverzi Indiánů.

Bratr Servando však ve svém kázání pronesl teorii, kterou si vypůjčil od Josého Ingacia Borundy (Rodríguez Monegal 1984:294), že to byl plášť sv. Tomáše, na kterém P. Maria zanechala svůj otisk. Tady fray Servando navazuje na jinou

⁴⁸ Rodríguez Monegal, E. (ed.), *Noticias secretas y públicas de América*, Tusquets/Círculo, Barcelona 1984, str. 294, též O’Gorman, ed., *Fray Servando Teresa de Mier, Ideario político*, Caracas 1978, str. 354.

⁴⁹ Salvat Alfa. *Diccionario Enciclopédico*. Barcelona: Salvat, 1986, str. 748.

⁵⁰ Biografická data bratra Servanda Teresy de Mier převzata z *Chronologie*, O’Gorman, E., Prólogo, notas y cronología, in: O’Gorman, ed., *Fray Servando Teresa de Mier, Ideario político*, Caracas 1978.

obecně rozšířenou teorii, totiž že zmiňovaný apoštol přišel do Ameriky hlásat víru v Krista dávno před tím, než se objevili Španělé. Indiáni pak ztotožnili svatého s indiánským božstvem Quetzalcóatlem, Opeřeným hadem, což je proces pro synkretismus typický. Až později bratr Servando připustil možnost, že plášť sv. Tomáše byl darován Juanu Diegovi. Borundova teorie, nebo alespoň verze, kterou se svým posluchačům snažil zprostředkovat bratr Servando, byla pokusem smísit dvě legendy s odlišným původem, legendu o transatlantickém původu mexických bohů a zázrak nazývaný zjevením Panny Marie Guadalupské. Fray Servando však nejenže zpochybňoval zakořeněnou lidovou víru v zázrak Panny Marie Guadalupské, kterou církev tolerovala, nýbrž také usiloval o odůvodnění teologické verze, že Evangelium bylo v Novém světě hlásáno již dávno před *conquistou* (Rodríguez Monegal 1984:294).

Z hlediska církevních i světských autorit obsahovala tato teorie nebezpečné vlivy, neboť podkopávala úlohu křesťanských misionářů vyslaných boží prozřetelností, kteří přijeli do Ameriky až během *conquisty* a po ní.

Tím by byl vlastně popřen jeden z hlavních argumentů ospravedlňující *conquistu*, totiž šíření civilizace a křesťanství.

Bratr Servando Teresa de Mier, který vždy sympatizoval s Las Casasovou horlivou obhajobou Indiánů, zjevně nepředpokládal skandál, který jeho teorie vyprovokovala, ani důsledky, které pro něj měla. Zato církevní autority reagovaly okamžitě, bratr Servando byl zadržen a roku 1795 uvězněn v klášteře sv. Dominika ve městě Mexiko, poté v pevnosti San Juan de Ulúa ve Veracruzu a v červnu téhož roku byl vypraven na cestu k soudu do Cádizu, kde pobýval nějakou dobu na svobodě, než byl znovu uvězněn na základě královského příkazu na dva roky v Caldas (od 24. prosince 1795). Roku 1796 byl převezen do kláštera San Pablo v Burgosu a zde také roku 1797 napsal dopisy kronikáři Indií doktoru Juanu Bautistu Muñozovi o guadalupské tradici v Mexiku (viz dále).

V Madridu cestou do Cádizu se také ozval proti odsuzujícímu dopisu arcibiskupa Hara⁵¹. *Consejo de Indias* se seznámilo s Mierovou kauzou a žádalo posudek jeho řeči z historického a teologického hlediska. V té době byl bratr Servando uvězněn v klášteře sv. Františka v Madridu, kde psal obranu své řeči (kázání o zázraku), aby se obhájil před Radou (*Consejo de Indias*). V ní se obhajoval, že

⁵¹ Arcibiskup Núñez de Haro, O'Gorman, E., *Prólogo, notas y cronología*, in: O'Gorman, ed., Fray Servando Teresa de Mier, *Ideario político*, Caracas 1978, str. 382 ad.

guadalupskou tradici nepopírá, avšak legendě věnoval jen část své apologie, neboť, dle jeho slov v *Pamětech*, „Evropané tady ani jinde takové tradici nevěří“. Mnohem více se soustředil na potírání cenzury, posudku žalobců i výnosu arcibiskupa (O’Gorman 1978:384-385). Roku 1800 se katedra historie na královské akademii vyslovila v jeho prospěch a proti odsouzení arcibiskupem Harem, což vyústilo ve snahu o zjednání spravedlnosti, ale napřed musel Mier odejít do kláštera v Salamance. Přesto utekl z Madridu a vydal se do Burgosu, kde byl chycen. Po dobu nějakých dvaceti let byl pak nucen žít v Evropě, pronásledován církví a všudypřítomnou španělskou byrokracií. Prošel celou řadou věznic, a když unikl jedné, pak jen proto, aby upadl do jiné, jež nebyla o mnoho lepší. Zažil celou řadu dobrodružství, útěků a pronásledování, díky nimž procestoval kromě Španělska i Francii, Itálii, Portugalsko a Anglii. V Paříži poznal Simóna Rodrigueze, Bolívarova učitele, a přeložil Chateaubriandovu *Atalu* (pod jménem Robinson). V roce 1802 obdržel v Římě breve o sekularizaci. V roce 1804 byl opět poslán do káznice v Seville, která byla dle jeho názoru nejbarbaršnější ze všech institucí ve Španělsku (O’Gorman 1978:392). Příštího roku se v Cádizu nalodil na cestu, která skončila v Portugalsku. Žil zde v nuzných podmínkách. „Tady začíná hlad, bída a nová práce. Ale svoboda, cennější než zlato, to vše činí snesitelnějším“. (*Memorias*, in: O’Gorman 1978:392). V letech 1806-1808 napsal v Lisabonu knihu svých *Pamětí (Memorias)*, která končí právě cestou do Portugalska. V Lisabonu pak pomáhal i španělským zajatcům generála Junota, velitele napoleonských sil v Portugalsku. Roku 1809 byl zajat Francouzi a převezen do Zaragozy, odkud utekl.

Během dvou desetiletí, kdy Mier pobýval v Evropě, padlo španělské impérium v Americe, proběhly první války za nezávislost v Mexiku a Jižní Americe a došlo i k novému přerozdělení Evropy v důsledku napoleonských válek. Také díky Servandovu boji proti Francouzům se jeho postavení ve Španělsku zlepšilo. Uprostřed těchto politických změn fray Servando pokračoval ve své soukromé válce a obhajoval se proti svým nepřátelům, byť do jisté míry alegorickým.

Roku 1811 regent konzultuje s Radou (*Consejo de Indias*) možnost zajistit Mierovi hodnost kanovníka nebo jiný úřad při katedrále v Mexiku. Nebylo zde však volné místo, proto Mier odcestoval do Londýna, aby zde vydal to, co doposavad napsal, tedy *Dějiny revoluce Nového Španělska (Historia de la revolución de Nueva España)*. Zde poznal Blanco Whitea, vydavatele *El Español*, liberálního deníku zaměřeného na boj za nezávislost Ameriky. Ve stejném roce píše a publikuje svůj

Dopis Američana Španělovi (Carta de un Americano al Español, a v roce 1812 publikuje druhý dopis (*Carta de un Americano al Español*).

Roku 1813 uzavírá a pod pseudonymem José Guerra publikuje fray Servando své *Dějiny revoluce Nového Španělska (Historia de la revolución de Nueva España)*.

Roku 1814 se v důsledku nového absolutismu ve Španělsku a návratu Napoleona do Francie rozhodne usídlit v Londýně. Roku 1815 odcestuje do Spojených států. Bratr Servando se zdál být vůči španělským věznicím imunní, ale když se mu konečně podařilo vymanit se z moci španělské církve a vrátit se roku 1817 do rodné země s pověstí kněze-revolucionáře, čekala jej sklepení mexické inkvizice⁵².

Ve vězení inkvizice začíná psát svou *Obranu (Apología)* a pak *Relación de lo sucedido en Europa hasta octubre 1805* (Popis toho, co se dělo v Evropě do října 1805). Tato dvě díla vešla později ve známost jakožto *Paměti (Memorias)*. „Při každé z návštěv, kterou vykonával inkvizitor každý měsíc v mé cele, jsem vždy důsledně trval na tom, by mi byl objasněn důvod mého věznění, a pokaždé se mi dostalo jen výmluv. Stále se vymlouvali na množství práce a styl jednání tribunálu. Prý mohou protestovat jak chtějí, ale není to v jejich rukou“. „Nebyl mi oznámen žádný rozsudek, nebyl jsem dokonce ani osvobozen ani mi nebyla určena žádná důtka či pokárání“ (*Manifiesto apologético*, in: O’Gorman 1978:412,414). Roku 1820 byl převezen do dvorské věznice a posléze opět do Veracruz, do San Juan de Ulúa. Zde Mier píše následující díla: *Manifiesto apologético: Algunas representaciones en su defensa* (Apologetický projev: Některé výjevy z jeho obrany), *La Carta de despedida a los mexicanos* (Dopis Mexičanům na rozloučenou), *La Cuestión política: ¿Pudede ser libre la Nueva España?* (Politická otázka: Může být Nové Španělsko svobodné?), *Idea de la Constitución* (Duch ústavy). Roku 1821 byl již naloděn na cestu do Havany a do Španělska, ale v Havaně utekl a odjel lodí do Spojených států. Usadil se ve Filadelfii a publikoval zde svá díla.

Roku 1822 byl v provincii Nuevo Reino de León zvolen poslancem Mexického ústavodárného kongresu (*Congreso Constituyente de México*). Když bylo dosaženo nezávislosti Mexika, vrátil se a byl opět uvězněn v San Juan de Ulúa, jehož vládce zůstal věrný Španělsku. 21. května, v den, kdy byl císařem zvolen Itúrbide,

⁵² Inkvizice v Novém světě měla podobnou roli jako ve Španělsku, tedy dbát na čistotu víry poddaných španělských králů v koloniích, ovšem s výjimkou Indiánů, ti podléhali pod pravomoc biskupů a královských soudů. Inkviziční tribunály vznikly v letech 1570 a 1571 v Limě a Mexiku, formálně byla zrušena roku 1813 a po přechodném obnovení za Ferdinanda VII. (kdy byl vězněn i fray Servando Teresa de Mier, byla definitivně zrušena roku 1821). Opatrný 1998:233.

byl propuštěn na svobodu a setkal se s ním v Tlalpanu. Byl znovu poslancem kongresu, ale vláda samozvaného císaře Itúrbideho rovněž nenašla pro bratra Servanda to pravé místo. Protiitúrbidovské aktivity jej dovedly společně s ostatními poslanci do vězení v klášteře sv. Dominika. Vzhledem k tomu, že se Mexiko proti Itúrbidemu vzbouřilo, byl Mier znovu osvobozen a zvolen poslancem za Nuevo León do druhého kongresu.

Roku 1827 získal Servando *viaticum* (církvní zaopatření), ale již 17. listopadu 1827 zemřel v královském paláci. Byl pohřben v kostele sv. Dominika v Mexiku a pohřeb vedl viceprezident republiky Nicolás Bravo⁵³.

Bratr Mier patřil ke generaci, která strhla *ancien régime* na obou stranách Atlantiku, ale jeho život nebyl ani tragický ani hrdinský. Role heretika a revolucionáře mu nesesedla, protože byl v podstatě konzervativní. Jeho autobiografická pojednání byla sebrána (1946) do výboru nazvaného *Memorias* (Paměti). Dle některých autorů z nich vysvítá patrná snaha přijít s vlastní, romantizující verzí svého života⁵⁴ (Rodríguez Monegal 1984:295).

Dopisy bratra Servanda Teresy de Mier doktoru Juanu Bautistu Muñozovi⁵⁵ a Dopis Mexičanům na rozloučenou⁵⁶

Slavná řeč, jejíž hlavní myšlenky v tom podstatném pocházejí z extravagantní práce magistra Borundy (viz výše), stála Miera to, že byl souzen církevním tribunálem, odsouzen v arcibiskupském ediktu a deportován do Španělska, kde si měl odsedět deset let v klášteře Caldas. K deportaci došlo, ale byla to pro Miera v jistém

⁵³ Nicolás Bravo (1776-1854), vojenský caudillo a mexický politik, bojoval za nezávislost a za republikánské zřízení proti monarchistickým silám. Prozatímní prezident republiky v roce 1839, zvolen prezidentem v letech 1842-1843 a 1846. Postavil se proti invazi Spojených států v roce 1847. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 166.

⁵⁴ Dle autora sledoval Mier stejně jako velikáni typu Rousseaua či Casanovy také cíl značně narcistický – totiž zanechat svědectví o své jedinečné osobnosti. Nijak se prý nerozpakuje pochválit svůj atraktivní vzhled a morální kvality, bez váhání se chlubí svou skvělou výřečností. Na druhou stranu si jistě zaslouží obdiv skutečnost, že bratr Servando psal tyto texty ve vězení, když byl už vážně nemocen, nějakých dvacet let po popisovaných událostech, a to bez jediného dokumentu. Rodríguez Monegal, E. (ed.), *Noticias secretas y públicas de América*, Tusquets/Círculo, Barcelona 1984.

⁵⁵ Dopisy doktora bratra Servanda Teresy de Mier doktoru Juanu Bautistu Muñozovi, kronikáři Indií, pojednávající o tradici Panny Marie Guadalupské v Mexiku *Cartas del doctor Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias, doctor don Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe de México* II. a III., in: Mier, S. T. de, *Obras completas, III – El heterodoxo Guadalupano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1981, str. 103-153.

⁵⁶ Dopis Mexičanům na rozloučenou. *Carta de despedida a los Mexicanos* in: O'Gorman, ed., Fray Servando Teresa de Mier, *Ideario político*, Caracas 1978, str. 5-15.

smyslu pozitivní událost, protože tato vynucená cesta do Španělska otevřela jeho kariéru a nabídla mu zkušenosti v Evropě, které mu poskytly příležitost seznámit se s politickou kulturou, kterou tak výrazně využil ve svých politických spisech, v nichž hájil nezávislost latinskoamerického lidu, a později v jeho parlamentních intervencích, jakožto člena prvního a druhého ustavujícího mexického kongresu (O’Gorman 1978:6).

Ve svých dopisech otci Muñozovi Mier, kterými se zde budu zabývat podrobněji, v závěru naznačuje spojení identit Tonantzin a P. Marie Guadaupské. Později však tento původně jen závěr povýšil na příčinu a počátek celé „kauzy Guadalupe“. Jistou obtíž při hodnocení dopisů činí dle mého názoru to, že zároveň s nimi psal bratr Servando i svou Obranu (*Apología*), proto věnuje dost prostoru ospravedlňování své řeči. Ve své práci se zásadním způsobem opírá⁵⁷ o argumentaci a dílo slavného Juana de Torquemady⁵⁸:

„Také bych nikdy nezačal tak zlehka, kdybych byl předtím, než jsem svou řeč pronesl, nekonzultoval s několika opravdu schopnými doktory. Ale měl jsem tu smůlu, že mě povzbuzovali, abych vstoupil do tohoto boje. Musím na naši obhajobu říci, že tím, že věříme tradici, jako jsme jí věřili dříve, musíme přijmout nabízený systém, byť by nebyl ten pravý. Guadalupská tradice je zcela zřejmě mýtus, její dějiny jsou dějinami staré Tonantzin, kterou Indiáni uznávali v Tepeyacu od času Quetzalcoátla, jak lze snadno usoudit, když si dáme dohromady to, co o ní píše Torquemada“⁵⁹ (Mier 1981:94).

Ve svých dopisech Servando naznačuje, co si myslí o různých svědectvích o zjeveních, jež se dle jeho mínění objevovala dosti účelově, např. k zastření brutality španělských conquistadorů:

„Ještě méně je možno zamlčet to, jestliže, jak píše otec Florencia, se objevila Panna, aby zamaskovala brutální herezi conquistadorů“. (Mier 1981:109 nn.).

„Conquistadoři, ačkoli byli zlí, byli v zásadě pomýlení, a tak na druhou stranu nepřestávali být svým způsobem zbožní a tak plně oddaní Panně zobrazené na jejich

⁵⁷ Zde je nutno poukázat na to, že se jedná o vlastní překlad i interpretaci autorky textu, nikoliv poznatky (a úryvky textu) přejaté z nějaké konkrétní sekundární literatury (pozn. autorky).

⁵⁸ Fray Juan de Torquemada (1557?-1624), slavný misionář a františkánský historik, do Nového Španělska přišel asi roku 1560, byl kronikářem řádu sv. Františka, proslul zejména svým dílem *Veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, vydána v Seville roku 1615 a v Madridu roku 1723 ad.

⁵⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Sevilla, 1615, druhé vydání Madrid, 1723, třetí vydání Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

vlajkách, že v 16. století vznikly sobotní svátky k počtě Panny a měly větší účast a vážnost než neděle“. (Mier 1981:113).

Mier říká, že o tom, že dříve se o guadalupském zjevení dříve nic nevědělo, respektive o něm v křesťanském světě neexistovaly zprávy, nás informuje papež Benedikt XIV., který se o tom zmiňuje také ve svém breve *Extitisse compertum est*⁶⁰.

„Protože co si pomyslet o tak „autentickém“ svědectví, sepsaném čtyři nebo pět let po zjevení, které uveřejní Becerra v roce 1666, který prý „slyšel jistého Muñoze, jenž slyšel jiného, který prý navštěvoval arcibiskupa Montúfara, a ten slyšel, že jiný četl informace o P. Marii z Guadalupe?“ Nicméně tyto pověsti jsou po 156 letech po tak důvěryhodné výpovědi přijaty jako oprávněné“. Otázkou je, jaký byl církevní přístup k existenci dalších údajných zjevení, která byla v té době hojně popisována, např. zjevení P. Marie Růžencové, S. Maríá de Rosario, která se údajně zjevila spolu s dalšími světicemi jisté Indiánce, které věnovaly korunu z růží (Mier 1981:109).

„Indiáni, jak vyplývá z Torquemady, stále vyprávěli o zjevování svých bohů. Říká (Torquemada), že Tonantzin, která byla nahrazena Pannou Marií Guadalupskou, se několikrát se zjevila, zvláště v době před *conquistou*, v podobě mladé dívky s bílou tunikou, a vyjevovala tajné věci. Po *conquistě* vyprávěli Indiáni, že se objevila v podobě mladé Indiánky, oblečené v modrém, která si stěžovala, naříkala na malém vršku v Guadalupe, na zřícenině chrámu, který rozbořili Španělé, když zabírali Mexico, což je dle Torquemady pravda. Stejným způsobem popisovali Indiáni i zjevování Panny Marie a našich svatých. Zjevení P. Marie ... roku 1575 v podobě Indiánky oblečené v modrém, která poslala dary představenému kláštera v Xochimilcu. Věřím... že tato zjevení byla přesně tím typem zjevení jako Panna Marie z Guadalupe. Proto se o zjevení Panny Juanu Diegovi nezmiňovali misionáři, ani vzdělání a učení Indiáni píšíci v té době, a toto vyprávění kolovalo pouze mezi prostým důvěřivým lidem z řad Indiánů, a odtud pocházejí různé zmínky a pověsti“. (Mier 1981:117).

„První náboženští hodnostáři mohli o Mexiku stěží něco chápat. Tedy, jak říká Torquemada, „neměli dar řeči“, a stěží mohli pochopit alespoň něco z aztécké mytologie, a jen se zaváděli tím, že se snažili tvořit zbytečné analogie. Např. Telpuchtli nebyl nikým jiným než Bohem všemohoucím, s atributem věčnosti, protože

⁶⁰ Breve Benedikta XIV., jímž povolil guadalupské modlitby.

byl stále mladý...“ atd. Podobně ani Tonantzin pro ně nebyla bohyně, ale boží matkou“.

„S tímto výkladem narážíme na problém, že jej totiž „nemohou strávit tradicionalisté. Někteří se tomu chtějí vyhnout tím, že řeknou, že Tonantzin u Mexika není totožná s Guadalupe, ačkoli jiná Tonantzin neexistovala, pouze ta na onom kopečku vzdáleném devět mil od Mexika, kam v jistém ročním období chodili Indiáni pro byliny, jak praví Torquemada. Aby je však odlišili (od místa zjevování P. Marie), nazvali toto místo »junto a Mexico« (u Mexika)“.

Když byl vězněn v pevnosti San Juan de Ulúa⁶¹, měl otec Mier důvody se domnívat, že se již nikdy nevrátí do své země. A tak se loučí se svými spoluobčany, a snaží se jim ještě naposledy přiblížit své názory⁶² a to, co nechtěl, aby zapomněli.

V dopise otec Mier připomíná mj. i podstatné myšlenky ze své slavné řeči i svůj názor, že sv. Tomáš hlásal Evangelium v Novém světě již v 1. století našeho letopočtu.

Když viděl, jak mu jeho pronásledovatelé brání rozšiřovat to, co napsal o „přeslavných časech své země“, radí jim, aby se učili u autorů na národní úrovni i v zahraničí, kteří se snaží přijít s pravdivými důkazy o oné prastaré evangelizaci v Novém světě.

Bratr Servando Teresa de Mier ve svém díle tvrdí, že náboženství, vykonávané Aztéky a všemi starými americkými národy, bylo pouze zprevrácené křesťanství toho času a stejná je i dvojakost hieroglyfů. Z toho vyplývá, že „Španělé zničili náboženství, ke kterému se sami hlásili, a obnovují obrazy, které sami spálili“. Důsledek je zcela zřejmý, ačkoli se Mier později brání ve své *Apologii* a popírá toto tvrzení s tím, že se mu tím pouze koryfejové arcibiskupa Hara snaží přitížit: Novohispánci jsou potomky staré mexické kultury, nedluží tedy Španělům za to, že jim odhalili a zprostředkovali Boha, evangelia, ani církevní dogmata (O’Gorman 1978:7).

Mier se brání tím, že říká, že nikdo nemůže popírat, že křesťanské náboženství přišlo s *conquistou*. Ale je pro něj důležité být si vědom, že Amerika nebyla díky apoštolu sv. Tomáši opomenuta v původním plánu boží spásy, stejně jako Španělsko. Ztotožňuje Quetzalcóatla se sv. Tomášem a za jeho učedníky považuje sedm Iřů,

⁶¹ Ve Veracruz, kde byl otec Mier uvězněn v době, kdy psal tento dopis.

⁶² Mimo jiné je žádá, aby „neopouštěli užívání písmene x ve slovech Mexiko a aztecas, které nám zůstaly z těch míst, zejména v Mexiku“ (Mierova ortografie).

protože byli světlovlasí s modrýma očima (které byly v tomto století charakteristické pro Iry). Popírání této prvotní evangelizace nakonec vyústilo v pomluvu, která přisuzuje domorodým Američanům strašnou vinu, že se paktují s ďáblem, a to se promítá do jejich náboženství (O'Gorman 1978:7). Nezbytným důsledkem byla pak neméně hrozná vina, způsob, jakým Španělsko napadlo a ponižilo americké národy, ve skutečnosti opravdové křesťany.

Fray Servando Teresa de Mier píše: „Cožpak nebylo náboženství Mexičanů pouze převráceným křesťanstvím té doby a důsledkem dvojího výkladu povahy hieroglyfů? Já jsem studoval velmi podrobně mexickou mytologii a ta se ve své podstatě omezuje na Boha, Ježíše Krista, jeho matku, sv. Tomáše, jeho sedm žáků, nazvaných „los siete Tomás“ - *chicomecohuatl*, a mučedníky, jimiž se stali při Huémakově (Huemac, „král“ Tuly) perzekuci. Španělé, protože neznali jiný jazyk ani liturgii, zaváděli nešvary a zničili náboženství, které sami vyznávali, a znovu zaváděli ty samé obrazy, které dříve spálili, protože byly vyjádřeny jinými symboly“ (Mier 1978:11).

Bratr Mier přichází s argumenty, přejatými z dobových děl, které byly v jeho době považovány za pravděpodobné a možné, a snaží se dokázat existenci pokročilé a křesťanské kultury v Americe již v prehispanických dobách:

„Kdyby mí pronásledovatelé ukončili můj život ve vězení, protože jim vadí pravda, mé dějiny revoluce, i kdyby spálili všechno, co jsem napsal o těchto přeslavných starých dobách naší země, poukázal bych tady na dvě opravdu zvláštní věci, aby v takových případech posloužily jako rádce ostatním znalcům historie: Jistě autor citovaného díla Paměti, *Memoria*, jehož jméno si nepamatuji, který pojednává o neznámém ostrově mezi Amerikou a Čínou, studoval v Pekingu geografii z čínských knih a map a vyčetl z nich, že v prvních stoletích křesťanství zde probíhal obchod s oběma Amerikami. Zmiňuje zde jména, která jim dali (sc. Číňané Amerikám), vymezuje kurs, který nabírali a vypráví, jak se roku 1450 vrátil jistý kněz od těch, kteří pronikli do naší Ameriky, a vypráví, jak velké pokroky učinilo náboženství Foe. Protože je velmi podobné křesťanství, a tudíž s ním může být velmi často zaměňováno. Mexický kalendář je téměř identický s tím, který měli čínští Tataři, mexický jazyk je plný čínských slov a v Campeche nazývají sv. Tomáše *Chilancambal*, což v čínštině znamená sv. Tomáš“ (Mier 1978:12).

„Mí krajané rovněž našli v Malte-Brunově⁶³ díle *Geografia*, které bylo vytištěno v Paříži roku 1814, zcela zjevné důkazy, že v 10. století byly v naší Americe kolonie (a známe jejich jména) Dánů nebo Normanů, Irů či Skotů, o nichž se můžeme dočíst ve velmi zajímavém německém díle *Mitridates*. Torquemada říká, že ví určitě o čtyřech generacích před *conquistou*, které měly v naší Americe jasné znalosti křesťanského náboženství i o tom, že Španělé přijdou. Do tohoto období také spadají všichni čtyři slavní proroci z Yucatánu, o jejichž slavných proroctvích se zmiňuje Montemayor“ (Mier 1978:12).

Důležitost těchto výše uvedených tezí o prehispánské kultuře v Mexiku tkví v tom, že v obecném kontextu ideologie hnutí za nezávislost se od ostatních hispanoamerických zemí odlišuje svým zásadním významem. Revoluce proti metropoli zde byla pod zcela výjimečným vlivem indigenistů, jejichž názory byl Servando Teresa de Mier unesen a sám se posléze stal jejich horlivým zastáncem.

Racionální křesťanství – katolické osvícenství

Je neoddiskutovatelným faktem, že náboženství představovalo v křesťanské Evropě 17. a počátku 18. století jistý univerzální model myšlení a vyjadřování, který prostupoval naprosto vším. Nicméně právě toto období se stalo klíčovým pro proces změny přístupu k náboženským dogmatům a intelektuálním tradicím minulosti. Takovýto proces, občas nazývaný „intelektuální a vědeckou revolucí 17. století“, však není v žádném případě kompaktním jevem. Dále se snažím pohlédnout na některé intelektuální proudy tohoto období, které později ve století 18. závažným způsobem ovlivnily dění v Evropě i v evropských zámořských koloniích.

⁶³ Conrad Malte-Brun (1775-1826), společně s Edme Mentelle sebral dílo *Géographie mathématique... de toutes les parties du monde*, 16 svazků, Paříž, 1803-1807, také napsal *Précis de la géographie universelle*, 6 svazků, Paříž 1816-1829. Na toto dílo Mier odkazuje.

Jansenismus 17. století – charakteristika náboženského, kulturního a politického hnutí

Jedním z těchto duchovních proudů byl jansenismus⁶⁴, neobyčejně významné společenské, intelektuální a morální hnutí, jež odvozuje svůj název⁶⁵ od osobnosti nizozemského původu, Cornelia Jansenia, biskupa z Ypres⁶⁶. Osobními vazbami i smýšlením byl spjat především s prostředním náboženské horlivosti ve Francii. Dlouho byl jansenismus označován za „herezi“ a tím redukován na své základní teologické složky. Dnes je zkoumán v kontextu vlastního historického a společenského vývoje a ve vztahu k různým oblastem myšlení a lidské činnosti, jako jsou praktické náboženství a morální postoje, politické pnutí, hospodářská činnost, literární a umělecké výtvoř.

Jedním z podstatných výsledků prací, které byly věnovány v posledních desetiletích zejména ve Francii jansenismu, je to, že začal být chápán jako „dlouhodobý“ jev (jak praví Taveneaux 2006:20). Z hlediska vnějšího kontextu a formálního hlediska je možno jansenismus definovat jako učení vycházející z posmrtně vydaného díla yperského biskupa Cornelia Jansenia *Augustinus*⁶⁷, ale skutečnost je mnohem složitější, neboť jansenismus je v procesu svého formování a tříbení výsledkem velmi dlouhého historického vývoje.

Zásady kvalifikované jako „jansenistické“ se skutečně jeví jako silná reakce na jistou formu humanismu, jenž se vítězně šířil na úsvitu novověku. Počátky jansenismu lze pozorovat již v letech 1590-1640, kdy je možno ve Francii vysledovat na katolické

⁶⁴ Pokud jde o jansenismus, jeho vznik, vývoj a působení ve Francii, odkazují zejména na klasickou studii Taveneaux, R., *Jansenisme et Réforme catholique*. Presses universitaires de Nancy, 1974 [překlad G. Ördöghová, Jansenismus a katolická reforma, FHS UK 2006].

⁶⁵ Slovo „jansenista“ se poprvé objevilo roku 1641, rok po vydání Janseniova *Augustina*, tedy po vydání buly *In eminenti* (1643) a především *Cum occasione* (1653), kde však byl termín „jansenismus“ použit v pejorativním významu k označení hereze, viz R. Taveneaux, *Jansenismus a katolická reforma*, 2006, str. 20).

⁶⁶ Jansenismus byl pojmenován po holandském biskupovi Corneliu Janseniovi (1585-1638), který napsal spis s názvem *Augustinus*, v němž navázal na Augustinovy názory o Boží svrchovanosti, milosti a hříchu. Právě tímto dílem se inspirovalo náboženské a filozofické hnutí jansenismus (též tzv. „první jansenismus“).

⁶⁷ *Augustinus* vyšel poprvé r. 1640 v Lovani. V době vydání byl autor už dva roky mrtev, spis vydali jeho přátelé a stoupenci. Kniha vzbudila velký rozruch, po prvním vydání následovala záhy další (r. 1641 Paříž, r. 1643 Rouen atd.). Spis, jako většina náboženských děl té doby, je značně rozsáhlý (více než 2000 stran), obsah autor rozdělil do tří částí: první je kritická a historická, pojednává o vzniku a rozvoji bludných nauk pelagiánů a semipelagiánů, druhá a třetí část je pozitivní, obsahují pokus o správné řešení problému milosti na základě soustavné rekonstrukce názoru sv. Augustina. Hlavním námětem je zde pojem vítězné slasti (*delectatio victrix*), jež poskytuje klíč k pochopení Janseniova vlivu na drama Racinovo a na teologické zdroje jeho odlišností od dramatické koncepce Corneillovy (vycházející, na rozdíl od Racina, z jezuitských myšlenkových zdrojů).

straně vzrůst náboženského zápalu (ohlašující nástup protireformace a hnutí vnitřní katolické obnovy v tridentském duchu), který byl reakcí na šíření skepse a náboženské lhostejnosti v některých vzdělaných vrstvách.

Jansenismus navazoval na toto hnutí obnovené náboženské horlivosti (ve Francii patrné od přelomu 16. a 17. století), jež reagovalo na důkladnou transformaci ve stavu znalostí, ve způsobu jednání i v uspořádání světa. Universalistická a svatá říše římská byla stále více nahrazována už zesvětštěným národem. Velké objevy, které změnily ekonomické podmínky ve světě, vyvolaly závratný vzestup střední třídy. Nositeli myšlenek jansenismu však není střední třída jako celek, ale spíše její horní vrstva, úředníci, kteří tvořili nešlechtickou občanskou elitu, v určitých částech Evropy to byli vlastně právě oni, kdo byli označováni jako občané. Jansenismus tedy čerpal (obdobně jako další soudobé proudy) ze zvláštního společenskoekonomického postavení francouzské buržoazie a z ní vyrostlé úřednické šlechty⁶⁸ (tato tzv. *noblesse de robe* po celé 17. století využívala svého postavení buď k tomu, aby centralizovanou státní moc podporovala, nebo se proti ní z nejrůznějších příčin stavěla). Příslušníky úřednické šlechty lze nalézt jak mezi nejloajálnějšími podporovateli centralistické absolutní moci, tak i mezi jejími nejrozhodnějšími odpůrci, což je do jisté míry odrazem nesourodosti francouzské buržoazie jakožto třídy a jejího celkově nevyhraněného společenského postavení. Stoupenci jansenismu tedy tvoří (podobně jako samo měšťanstvo) v jistém smyslu heterogenní skupinu a intenzita jejich zaujetí pro jansenistickou nauku není vždy stejná.

Důvodem a možným vysvětlením toho, že jansenismus našel přirozený terén pro vývoj v rodinách vysokých úředníků, je proces individualizace ve společnosti, který se dotkl většiny velkých směrů vzešlých z hnutí náboženské obnovy 16. století. Náboženské a morální otázky, dříve vyjadřované v obecných filosofických kategoriích, jsou nadále výrazy individuality a základním problémem je vést každého člověka, přes těžkosti jeho postavení (společenské třídy), ke spáse (Taveneaux 2006:25). Jeho obliba mezi vysokými úředníky, jak uvidíme, ještě vzroste během 18. století.

Od 40. let 17. století vstupuje jansenismus nejprve do teologických sporů o otázku milosti v díle *Augustinus* biskupa a doktora teologie na lovaňské univerzitě

⁶⁸ Z této vrstvy pocházela převážná část francouzských jansenistů, zejména těch, kteří v jansenismu sehráli významnou roli.

Cornelia Jansenia (viz dále), které měly nejprve teologickou podobu⁶⁹, a zákonitě musely vyústit ve střet jansenistů s jezuitou (viz dále). V 17. a 18. století nejprve proběhly na teologické fakultě četné disputace mezi jansenisty a jejich odpůrci.

Jansenismus se přihlásil k vyhraněné nauce o předurčení (predestinaci), požadoval prohloubení a očištění náboženského života a zdůrazňoval přísný mravní řád, čímž se přiblížil k reformním snahám protestantismu. To vedlo ke střetu s katolickými církevními autoritami a zejména s jezuitou. Ti poukazovali na přísnou strohost jansenistických mravních postojů a možnost spásy vztahovali na všechny lidi, pokud budou mít snahu jí využít. Rozcházel se rovněž v názoru na to, jakým směrem orientovat protireformaci, jansenisté totiž, ač byli jistě přesvědčenými katolíky, stoupcem protireformace a nesmiřitelnými protivníky protestantů (obdobně jako jezuité), požadovali individuální (nikoli plošnou) reformu. Na půdě univerzity docházelo mezi oběma skupinami k rozporům, do nichž několikrát zasahoval i Řím. Vše skončilo roku 1729 vyloučením jansenistických profesorů z řad akademické obce.

Janseniova kniha byla nejprve pronásledována způsobem čistě formálním, jakožto dílo, které se v otázkách milosti protíví zákonu, který v tichosti prosazoval Pavel V. Protivení se náboženským a státním zájmům však později přineslo radikálnější rozsudky, roku 1635 shrnuje bula *Cum occasione* Inocenta X. odsouzením pěti heretických článků omylu *Augustina*. Další sankce měly následovat. Toto řízení, v němž římská diplomacie viděla nenadálou příležitost vnutit se do francouzské církve, muselo dodat dějinám jansenismu novou politickou dimenzi. Jansenisté se bránili obratně, zdrželi se popírání oprávněnosti papežského rozhodnutí a tvrdili, že pět článků, těch odsouzeníhodných, se v *Augustinovi* nenachází. Tento rozdíl mezi právem a skutečností jim dovolil držet v šachu královskou i papežskou moc. Mohli se tak pustit do dlouhých sporů, v nichž geniální polemikové, Antoine Arnauld a zejména Pascal, nahradili plané a přísně teologické diskuse otázkami morálními. S vydáním díla *Provinciales* (Listy venkovanovi), počínaje rokem 1656, jansenismus „vystupuje z okruhu čistě teologického myšlení a vstupuje jako jeden z určujících prvků do všech ideologických konfliktů století“ (Taveneaux 2006:24).

⁶⁹ Teprve v padesátých letech 17.století přerůstají do konfliktu, jímž se řeší projevy dobové společenské a politické krize.

Jansenismus v náboženském kontextu. Spor s jezuity

Uvedené skutečnosti přímo předurčovaly střet jansenistů s jezuity. Jezuité byli součástí oficiální církve⁷⁰, spolupracující se státem. Proti lehkomyšlnému dvornímu a státnímu katolicismu a laxnímu jezuitismu jansenismus znovu pozdvihuje vážnou zbožnost, aby osvobodil víru od zvykového křesťanství a mravnost od rafinované a laxní morálky⁷¹.

Bylo by však mírně zjednodušující vidět konflikt pouze v rovině obecné nebo pouze v obecných souvislostech, neboť jansenisté se od jezuitů odlišovali i v konkrétních náboženských úkonech a opírali se o jiné tradice v církevním učení. Jezuité doplnili nové tvrzení, že veškeré zvyky římské církve jsou tradicí, o zásadu nejnovější, že totiž tradicí je i každé papežovo věroučné rozhodnutí (Harnack 1974:341). Jansenisté, dle Čornejové (2001:47), prosluli až přílišnou rigiditou, například v otázce zpovědi a rozhřešení (které byly i důvodem zásadních sporů mezi jansenisty a jezuity), kde požadovali, aby rozhřešení bylo uděleno až po vykonaném pokání. Vyčítali jezuitům nadměrnou nedůslednost, když udělují rozhřešení předem, jen v důvěře v příští pokání, které se ostatně mohlo odbýt jen odříkáním předepsaných modliteb⁷², čímž, dle jansenistů přistupovali jezuité k rozhřešení velmi povrchně. Jezuité se proti těmto útokům mohli bránit jen ofenzivou a „kaceřovali pravý augustinismus Janseniův a jeho přátel jako herezi“ (Harnack 1974:342).

Jansenismus 17. století však nebyl žádnou herezí. Spis *Augustinus* si nekladl za cíl nově přistupovat k myšlení svatého biskupa z Hipponu (sc. Augustina), ale vysvětlit je. Jansenius si nikdy nemyslel, že se odchýlí od pravověrné teologie. Odsouzením „pěti tezí“ zamýšlel Inocenc X. ostře kritizovat nesprávný výklad sv. Augustina (viz výše). Je možno polemizovat, zda souhlasit nebo nesouhlasit, přijmout

⁷⁰ Církev je vymezena jako univerzální organizace, jež je plně institucionalizovaná a má propracovanou hierarchii. Členství je poskytováno každému jedinci bez ohledu na jeho osobní kvality a je důležité pro dosažení spásy, k jejímuž dosažení pomáhá i církev různými náboženskými úkony (Troeltsch, E., *The social Teaching of the Christian Churches*, 1999).

⁷¹ Laxismus, systém nebo doktrína, ve kterém převažuje uvolněná morálka. Z lat. *laxus*, „široký“, „volný“. Směr morální teologie, který se uplatnil mezi některými katolickými autory 17. stol. Podle něho se ten, kdo se ocitl v pochybnostech či nejistotě, mohl rozhodnout řídit se jakýmkoli názorem, i když jeho pravdivost nebyla zaručená. Laxismus nelze označovat za vlastní systém morálky, ale podle definice Alexandra VII. *laxus opinandi modus* (shovívavý způsob úvahy) nakonec „uvolnil“ pravidla řádného křesťanského života. Byl několikrát odsouzen a se záplem proti němu bojovali jansenisté a B. Pascal (ve svém díle *Les provinciales*), který z laxismu obviňoval hlavně jezuity, jež byli, podle jeho mínění, mistry laxismu, in: www.iencyklopedie.cz.

⁷² Na základě učení sv. Ignáce, jenž se snažil pochopit lidského jedince se všemi nectnostmi a slabostmi.

nebo odmítnout tuto polemickou bulu *Cum occasione*. Tyto „teze“ v sobě měly cosi pochybného. Sami duchovní chápali, že se snaží shrnout podstatu učení, zatímco veřejnost je zaměřovala s doslovnými citacemi. Molinisté⁷³ i jansenisté bránili každý svou pravověrnost tím, že napadali nebo potvrzovali pravověrnost Janseniovu.

Názory jansenistů a jezuitů se rovněž rozcházely v otázce zkaženosti lidské přirozenosti po dědičném hříchu, kde jezuitský probabilismus⁷⁴ jako morální systém důvěřoval lidské podstatě a přál svobodě člověka při jeho konfrontaci se zákonem či předpisy a navíc zvyšoval podíl lidské vůle při vytváření osudů jednotlivce⁷⁵, zatímco pesimistický jansenismus spatřoval jedinou záchranu v nepostižitelné milosti Boží, aniž by však tato milost byla věřícím (usilujícím být i celý život o spásu) zaručena.

Vzhledem k tomu, že, jak bylo řečeno, francouzský jansenismus podrobil téměř nedotknutelné jezuity kritice (zejména pro odklon od biblické prostoty) a později je i v jistém smyslu porazil, měl jinak dost daleko k novověkému racionalismu (představoval totiž stále oddanost křesťanskému ideálu), může být přínosné srovnat jansenismus se dvěma důležitými směry v tehdejší zbožnosti. Hlavním východiskem zde bude Pascalovo dílo *Spisy o milosti*, jež může sloužit za příklad jansenistického pohledu na sporné body ve třech náboženských proudech - molinismu, kalvinismu a jansenismu – zejména otázku o poměru lidské a Boží vůle. Jedná se především o otázku milosti, kterou Pascal a jeho současníci považovali za stěžejní. B. Pascal se snažil ukázat na srovnání molinismu, kalvinismu a jansenismu, že se jansenistická nauka lišila nejen od jezuitských, ale i od protestantských názorů. Jansenistická nauka totiž vznikla pod vlivem kalvinismu na katolický svět (vliv reformace a Augustina), odsuzovala však striktní kalvínskou predestinaci.

Pascal vidí kalvinismus jako učení charakteristické svým důrazem na predestinaci (předurčení člověka ke spásu), neboť dle Kalvína Bůh rozhodl o predestinaci již při stvoření světa a způsobil i Adamův pád a prvotní hřích (vše se děje z Boží vůle). Stejně tak rozhodl o tom, kdo bude nakonec spasen a kdo nikoli, aniž by předpokládal nějakou zásluhu. Ježíše Krista seslal na zem ke spásu těch, které chtěl

⁷³ Stoupenci učení španělského jezuity Luise Moliny (1535-1601), viz dále.

⁷⁴ Jezuitská teorie o tom, že rozhodovat se má dle toho, co je (být pouze) pravděpodobnější důvod pro určité jednání, a existuje-li o téže věci více uznávaných názorů, pak doporučuje zvolit nejpříhodnější. Toto v souvislosti s ospravedlněním skutky vedlo k tomu, že jezuité byli často pověřováni úřady královských zpovědníků, což vedlo k pozdějšímu politickému vlivu řádu.

⁷⁵ Jezuité platili za přísný řád, ale daleko přísnější k vlastním členům než k laickým kajcíníkům, vůči jinověrcům však shovívavý rozhodně nebyl. Zůstává otázkou, zda si příchyllost věřících k Tovaryšstvu vysvětlovat jako důkaz jejich hluboké zbožnosti, či lze mnohým podsunout i méně bohublé úmysly, totiž dosažení snazšího rozhrěšení a podrobení se nepříliš trudnému pokání (viz Čornejová 2004:48).

zachránit, už když je stvořil a jim poskytuje milosrdenství a spásu, zatímco opouští ty, o nichž již při stvoření rozhodl, že je zavrhně. Takto je v kalvinismu vyjádřena teze o dvojí vůli v Bohu – vnější, jíž chce Bůh spasit všechny lidi, a vnitřní, kterou chce spasit jen vyvolené. To však Pascal považuje za neslučitelné s Evangeliiem – jak by totiž mohl Bůh stvořit zatraceného člověka k obrazu svému? Jak by mohl člověka zároveň zahrnovat milostí i zatracovat?

Zcela opačný názor zastávali stoupenci učení španělského jezuity Luise Moliny – molinisté. Bůh má dle jejich názoru podmíněnou vůli spasit všeobecně všechny lidi a prvotní hřích vykoupil Ježíš Kristus pro všechny, poskytl tak lidem podmíněnou milost a je na člověku samotném a na jeho skutcích, jak s ní naloží. Ohledně predestinace molinismus říká, že jejím základem není jednání dané Bohem, ale je jednoduchou předpovědí zásluh a stává se prostě předvídaním budoucnosti. Bůh tím, že dává lidské bytosti svobodu jednat, posvěcuje hodnotu zásluh spojených s touto svobodou.

Z pohledu molinistů nebyla lidská přirozenost nenapravitelně zkažená, a tedy nebylo třeba ji obnovovat, pro spásu stačí přizpůsobit se přikázáním desatera a příkazům církve. Zbožná mravnost byla nahrazena mravností nové osobnosti, mravností „slušného člověka“, jež vyzdvihuje jeho rozum, jeho životní řád a jeho pozemské konání.

Prostředkem spásy jsou nejen dobré skutky, ale např. i poutě a almužny. (Podobné názory ohledně účinku skutků se objevily i u některých skupin odpadlých od reformace, např. novokřtěnců, kteří také kladli důraz na dobré skutky a následování Krista, ale tyto skutky chápali rozdílně, neuznávali např. poutě ani zádušní mše). Pascal soudí, že jezuité tímto názorem příliš lichotí rozumu, když vylučují jakoukoli absolutní Boží vůli a vede k tomu, že spása a zatracení vyplývají z lidské vůle, zatímco názor kalvinistů ho uráží (dle Kalvínova názoru obojí vyplývá z vůle Boží). Molina, který se ve svém díle pokoušel naroubovat semipelagianismus⁷⁶ do

⁷⁶ Dle Pelagia (4. stol.) je člověk obrazem Božím a je schopen dospět díky vlastní mravnosti ke spáse, neboť lidé mají „boží jiskru“. Tím by však církev přišla o svou roli zprostředkovatele, proto její představitelé tvrdili, že toto by znamenalo omezení Boží vůle v otázce spásy a prohlašovali všechny lidské činy za nedokonalé v důsledku prvotního hřích. Katolická církev se zpočátku přiklonila k Augustinovi, jenž říká, že hřích kazí sebelepší myšlenku. Později (v 17. století), v důsledku působení některých protestantských proudů, jež obnovovaly přístup prvotního křesťanství a tuto tezi dováděly do krajnosti (kalvinismus), začala zastávat mírnější stanovisko. V novověku nabývá stále větší důležitosti lidská perspektiva, člověk jakožto subjekt si uvědomuje, že se vztahuje ke světu (já je neoddelitelné). Protestantismus však svým důrazem na individualismus paradoxně též přispívá k sekularizaci, a luterství svým ničením církevní disciplíny ve prospěch drobné každodennosti a identifikací náboženství se státem dovádí náboženství ke ztrátě universalismu.

augustinismu, fakticky se zřekl augustinismu docela (Harnack, 1074:34). Molinovi šlo však daleko spíše než o Augustina či Pelagia o dobový spor dominikánů s jezuitou (Harnack 1974:342). V souvislosti s těmito spory mezi dominikány a jezuitou, které se týkaly nauky o milosti, rozvíjeli molinisté názor, že Bůh vždy již ví, jak se každý člověk zachová v jakékoli myslitelné situaci. Tuto úvahu bychom mohli pojmout jako zárodek myšlenky „možných světů“, která získá na závažnosti v Leibnizově *Theodiceji* (viz dále). Dominikáni se naopak snažili udržet tomistickou nauku vzhledem k vážnosti prvotního hříchu (tomismus uznával předurčení ke spáse předzvěděním lidských skutků a učil, že Bůh sice nikoho neručil k zavržení, avšak zavržené v dekretu spásy pominul. Tím se tomismus blížil ke kalvínskému pojetí predestinace⁷⁷).

Ve srovnání s předcházejícími byl, dle učení jansenistů (či žáků svatého Augustina, jak se sami nazývali) rajský stav poničen Adamovou vůlí, kvůli jehož hříchu a vzpouře lidská přirozenost upadla a stala se v očích Božích pošpiněnou a opovrženou. Ve stavu nevinnosti Bůh nemohl spravedlivě zatratit nikoho, ovšem ve stavu úpadku (po Adamově hříchu) však mohl spravedlivě zatratit celé lidstvo. Jansenisté soudí, že pro stav nevinnosti měl Bůh podmíněnou vůli spasit všechny lidi, pokud to oni chtějí vlastní svobodnou vůlí a k tomu jim mají napomáhat tzv. dodatečné milosti, které jim poskytl pro jejich spásu (ty je však nevyhnutelně nepředurčují k tomu, aby setrvali v dobru). Dle Pascala však Adam naložil se svobodnou vůlí špatně a bez jakéhokoli popudu Boha nakazil celé lidstvo, proto by měli být zatraceni všichni. Díky Boží milosti však byli někteří z tohoto osudu vysvobozeni, zatímco druhá část zůstala v zatracení, v němž se nacházela a v němž mohl Bůh ponechat celé lidstvo (predestinace tedy přišla až po prvotním hříchu). Z toho důvodu někteří z těch, kteří nebyli předurčeni, nepřestávají být v jansenistickém učení povoláni k dobru vyvolených, a tak k účasti na vykoupení Krista.

Jansenisté tak rozlišují tři typy lidí, jedni k víře nikdy nepřijdou, druzí k ní přijdou, ale nedostalo se jim milosti (a proto umírají ve smrtelném hříchu), a třetí, kteří k víře dojdou a vytrvají v ní až do smrti. Z hlediska spásy má pak Bůh absolutní

⁷⁷ Jelikož však Řím neměl na rozhodnutí sporu nijaký zájem, odsouval papež Pavel V. své rozhodnutí do neurčita. Připouštěl zákazem disputací koexistenci obou názorů s tím, že molinismus není totožný se semipelagianismem (jak tvrdili jansenisté, jež byli naopak jezuitou obviňováni z příklonu ke kalvinismu), což ovšem ve svém důsledku znamenalo momentální vítězství jezuitů.

vůli spasit ty, kdož jsou spaseni, a podmíněčnou vůli zatratit zatracené, tudíž spása pochází z vůle boží a zatracení z vůle lidí.

Lze tedy konstatovat, že jansenistům se Kalvínovo učení o predestinaci jevilo příliš tvrdé (neodpovídající Boží milosrdnosti), naopak názory molinistů příliš mírné, příjemné a velmi lákavé. Názor církve se však podle Pascala nalézá někde uprostřed, není ani tak krutý jako Kalvínův, ani tak mírný jako Molinův. Pascal totiž tvrdí, že názorem církve je považovat vůli boží za zdroj spásy, zatímco vůli lidí za zdroj zatracení, což je zcela v souladu s jeho metodou spočívající v hledání řešení sporných teologických otázek na základě tradice, přestože si jako vědec a člověk své doby uvědomuje problém sporu tradice a rozumu v otázkách víry (Horák 1985:290).

Pro sv. Augustina je završením dějin vykoupení, rozdělení dobra a zla. Augustin říká, že i když svět není dokonalý, k dokonalosti směřuje. Situace není fatální, neboť existence zla není absolutní. Leibniz relativizuje pojem dobra, když omlouvá nedokonalost světa tím, že tento svět je nejlepší ze všech možných. Problém zla je problémem spravedlnosti – dokonalá spravedlnost není možná. Leibniz k této problematice píše, že Bůh je sice svobodný a prost vnější nutnosti, ale ve své moudrosti nemůže z morálních pohnutek jednat jinak, než stvořit nejlepší z možných světů. Svět, jenž opravdu vzešel, nebyl jedině možný; mohla mu být dána přednost podle zásady dostatečného důvodu, jenom proto, že to byl nejlepší ze všech možných světů. Neznamená to, že každému jednotlivci, je-li posuzován samostatně, se nutně dostává to nejlepší. Ale z pohledu celku představuje rovněž pro jednotlivce nejlepší z možných světů to nejlepší řešení. Všechny možné světy jsou konečné, což podle Leibnize představuje nedostatek, a tedy zlo, které označuje jako „malum metaphysicum“ (metafyzické zlo). V případě zla v užším smyslu rozlišuje mezi přirozeným zlem, „malum physicum“, a morálním zlem („malum morale“). V důsledku konečnosti je rovněž nejlepší kombinace toho, co je vzájemně slučitelné, v jednotlivostech nezbytně spjata s výskytem fyzického a morálního zla. Theodicea, ospravedlnění Boha vůči zlu ve světě, spočívá v tom, že s ohledem na optimální celek musí Bůh toto zlo připustit. Poukazuje na nekonečnost světa, která umožňuje, že zla, jež zakoušíme ve své části světa (jež je snad nejhorší), mohou být mizivá proti světu jakožto celku.

Přes své odlišné názory udržoval Leibniz (Leibniz 2004:23 - 26) písemné kontakty a vyměňoval si názory s předními jansenisty, s Arnaudem a Quesnelem. Vede polemiku se žáky sv. Augustina, v jejichž učení kritizoval zejména užívání

termínů „nutné“ a „nahodilé“, „možné“ a „nemožné“, neboť pokládal za rozumnější a vhodnější říkat, že poslechnout Božích přikázání je i u neobrozených (či nevyvolených) lidí možné, a naopak že milosti mohou odporovat i ti nejsvatější (Leibniz 2004:254). Nezdá se mu také nutné, aby spasení byli vždy spaseni milostí, jež je účinná sama o sobě, nezávisle na okolnostech. Bůh dle Leibnize také nemůže jednat na základě vůle nezávislé na rozumových pohnutkách a musí být při rozdělování své milosti vždy veden důvody.

Pravdou je, že jansenisté sice v polovině 17. století vystoupili v rámci katolické církve proti častým zpovědím a přijímání, zavrhovali biřmování a úctu k relikviím, stejně jako výzdobu chrámů a nákladnost bohoslužeb a brojili proti častému užívání svátostí. Základním principem jansenistické nauky bylo totiž tvrzení, že Bůh nemá v úmyslu spasit zdaleka všechny lidi (což však nebylo novou myšlenkou jansenismu, již dříve tuto myšlenku vyslovily jiné Augustinem inspirované proudy, například kalvinisté; jansenisté však učení o predestinaci poněkud zmírnili – viz výše), což mohlo být chápáno jako projev jistého elitářství, s nímž vystoupili lidé, kterým se přičilo žít a podílet se na vládě tradičním způsobem, upřednostňovali proto život v ústraní, avšak o jiném uspořádání společenských poměrů měli představy zpočátku nereálné a do jisté míry nerealizovatelné.

Obavy z obvinění z elitářství a hereze zviklaly mnohé, jež jinak s jansenismem spojovaly mnohé úvahy. Mnozí oceňovali Port-Royal⁷⁸ za spojení svatosti (*sainteté*) a ducha (*génie*)⁷⁹, na druhé straně však zajatci stereotypu odsuzují jejich učení jako příliš přísné, zejména jejich morálku, obecně považovanou za nedostupnou obyčejnému křesťanovi. Dle Bluche (Taveneaux 2006:6) „... raději přijímají známou „střední cestu“⁸⁰. Takovéto elitní společenství „vyvolených“ naznačuje, že v moderní terminologii by jansenistické hnutí mohlo být nazýváno sektou. Jansenisté se však nikdy nezřekli své příslušnosti v katolické církvi, naopak vždy protestovali proti tomu,

⁷⁸ Port-Royal, cistariáciácký klášter založený roku 1204 nedaleko Paříže. V 17. století se stal pod vedením Saint-Cyrana centrem jansenismu. Za papeže Klementa XI. bylo společenství odsouzeno, jansenisté se dostali do konfliktu s církevní i světskou mocí a roku 1709 dal Ludvík XIV. místní jansenistické společenství rozpráshit a budovy strhnout.

⁷⁹ Toto elitní společenství „vyvolených“ napovídá, že v moderní terminologii by jansenistické hnutí mohlo být nazýváno sektou (seкта je malá exkluzivní skupina „opravdu věřících“, v němž vzniká členství na základě osobní volby a určitých osobních kvalit. Je charakterizováno maximálním individualismem, malou strukturovaností a velkým důrazem na osobní náboženskou zkušenost, Troeltsch, E., *The social Teaching of the Christian Churches*, 1999).

⁸⁰ Střední cesta – narážka na jezuitu. V organizaci řádu volil Ignác z Loyoly „střední cestu“, hodlal dosahovat nejvyšších cílů prostředky, které přihlížejí k lidské nedokonalosti.

aby z ní byli vydělováni. Tím, že jejich učení postavila naroveň herezi, zřekla se katolická církev horlivých zastánců protireformace.

Jansenismus 18. století

Jansenismus je jedním z náboženských hnutí novověku, které je těžké definovat a přesně vymezit. Z části je tomu tak proto, že mu chybí vnitřní homogenita, a to i ve Francii, kde byl nejrozšířenější, a zčásti díky množství významů, které hnutí postupem času nabylo. Zatímco jansenisté, vycházející z myšlenek sv. Augustina a Cornelia Jansenia se v otázce boží milosti poněkud přiblížili protestantským myšlenkám (ač sami vždy tvrdili, že jsou katolíci) v tom, že člověk svou spásu nemůže nijak ovlivnit, jezuité přijali (z našeho pohledu) vcelku moderní názor, že člověk dokáže vůlí ovlivnit svůj osud, a to prostřednictvím dobrých skutků (ale i poutí a almužen), což bylo pro jansenisty naprosto nepřijatelné. Jezuitský probabilismus jako morální systém důvěřoval lidské podstatě a přál svobodě člověka při jeho konfrontaci se zákonem či předpisy, zatímco pesimistický jansenismus kritizoval jezuity, zejména molinisty (stoupence španělského jezuity Luise Moliny, viz výše), za laxní morálku a přizpůsobivost.

Jansenismus měl přívržence zejména mezi vzdělanci (na čas k němu náležel také filosof B. Pascal), kritizoval povrchnost náboženského života a mocenské ambice církve, ale také netolerantní náboženskou politiku Ludvíka XIV.⁸¹ Dostal se tedy do konfliktu se světskou i s církevní mocí. Král dal v letech 1709-1710 zbořit klášter Port-Royal a roku 1713 papež odsoudil v bule *Unigenitus* předního jansenistu Pasquiera Quesnela. Poté se část jansenistů podrobila převaze, část však setrvala u svých postojů.

Od konce 17. století se jansenismus šířil v Itálii, habsburských zemích a v jižním Nizozemí. Z těchto zemí se zejména prostřednictvím jansenisticky zaměřených pojednání dostal do zámoří (viz dále). Až v průběhu 18. století, zejména v souvislosti s růstem vlivu a vzdělanosti měšťanstva v západoevropských zemích, byla jansenistická nauka ideologizována a v této podobě poskytla nástroje pro opoziční

⁸¹ Je třeba říci, že právě zásadami rigorismu a přísnosti se jansenisté protivili panovníkovi ve Francii, který oceňoval mnohem více aktivní účast na upevnění nového centralizovaného státního aparátu a upřednostňoval morální nauku jezuitů, snažící se smířit povinnosti vyplývající z víry s nezbytnostmi života na zemi a představující koalici státní a církevní moci, státní a církevní politiky a v širším smyslu pak koalice světského a náboženského vůbec.

politiku, zejména pro větší uplatňování světské moci v záležitostech náboženství a církve. Ovšem až snahy o úplné potlačení jansenismu jako náboženského proudu a symbolu jiného než oficiálního teologického a etického pojetí učinilo z jansenismu opoziční hnutí ve vlastním slova smyslu. Ani to však neplatí beze zbytku. Jansenistická nauka byla totiž paradoxně využita právě těmi vládami, jimž byla ve skutečnosti sama trnem v oku, neboť kritiky jansenistů, kteří považovali za hlavního škůdce církve jezuitu, bylo využito ke zrušení jezuitského řádu. Panovníkům 18. století začala vadit duchovní svébytnost a ekonomická nezávislost jezuitů, které nejlépe projevily právě ve španělských koloniích (viz dále).

Jansenismus ve Španělsku

O několik desítek let později zasáhla osvícenská snaha o reformu a modernizaci také španělskou církev. Španělští jansenisté⁸² bývají také označováni jako reformní předvoj osvícenského katolicismu. Je ovšem třeba zdůraznit, jak vyplývá z relevantní literatury, že v jansenismu lze zaznamenat v průběhu času určité naukové změny a „první“ či „prvotní“ jansenismus 17. století (viz výše) a jansenismus 18. století, což je období, kdy se jansenismus začíná uplatňovat ve Španělsku, je něco poněkud odlišného.

V 18. století byl jansenistou nazýván ten, kdo veřejně podporoval zavádění prvků racionalizace do církevních struktur a očisty od různých nadbytečných praktik v lůně katolické církve (např. nákladné výzdoby kostelů, pompézních mší apod.) Tito jansenisté však měli jen malé povědomí o dogmatických sporech a postulátech v dílech Jansenia a jeho stoupenců, zato se však s nimi naprosto shodovali v požadování většího rigorismu, přísnosti a zvnitřnění náboženského prožitku. Sáenz de Aguirre (1689) rozlišil tři typy hispánských „jansenistů“, které dle jeho názoru, tvoří dosti zredukovaná skupina těch, kteří se připojili k odsouzeným návrhům Jansenia⁸³, početná skupina těch, kteří se kloní k rigorózní disciplíně, tedy pevnějším morálním zásadám, a široká základna tvořená těmi, kdo byli v opozici k jezuitům⁸⁴.

⁸² Doktrinální obsah hispánského jansenismu obsahuje několik prvků dogmatické revize (která prozrazují erasmistické dědictví přítomné v klasické zbožné literatuře), ale je definováno především regalismem, episkopalismem a reformou institucí.

⁸³ Tito se snažili napojit jansenistickou problematiku 18. století na starší kontroverzi *de auxiliis*, sporu o působení milosti Boží. Název pochází již z dob sporů mezi tomisty a molinisty, které byly řešeny v Římě před papežskou kurií. Papež Klement VIII. dokonce ustanovil pro posouzení tohoto sporu

Jedním z nejzářnějších příkladů vývoje jansenistických názorů od 17. do 18. století je biskup-jansenista José Climent, neboť jeho reformismus, který obsahuje tolik rysů charakteristických pro osvícenské postoje v otázce církevních záležitostí, se jen okrajově dotýká návrhů regalistů a dokonce i jeho vztah vůči jezuitům vykazuje pouze slabou animozitu, přestože je stále považuje za hlavní viníky uvolnění kázně uvnitř církve⁸⁵.

Důkazem toho, že Španělé byli obeznámeni s díly autorů prvotního i soudobého jansenismu je pohled na knihovnu biskupa z Cádizu Juana Bautisty Servery⁸⁶, kde lze nalézt nejen dílo Bossuetovo⁸⁷, Febroniovo⁸⁸, ale i práce zpovědníka v klášteře Port-Royal Le Tourneuxe, přeložená do španělštiny r. 1774 pro hraběnkou de Montijo, jednu z múz madridského jansenismu. Dále se zde nachází i díla Messenguyova, Pougetova, Selvagiova a Van Espenova.

V bourbonském Španělsku se v poslední třetině 18. století rozhořela debata o myšlenkách, kde protagonisté těchto diskusí přicházeli s různými návrhy a zastávali postoje vůči myšlenkám, které probíhaly momentálně Evropou. Na univerzitní půdě, v tisku, na kazatelkách, v salónech i na fórech *Sociedades Económicas de Amigos del País*⁸⁹ a v akademiích se střetávali osvícení katolíci a ti, kteří byli nazýváni tradicionalisty.

Osvícení katolíci byli obdivovateli pokroku, vědy a techniky, zanícenými čtenáři karteziánské filosofie a Newtonova pojednání. V tématech teologicko-kanonických vsadili na přísnou morálku a „rozumnou“ zbožnost, která je vzdálená barokním projevům zbožnosti lidové. Tím se nepochybně přibližovali jansenistickému

speciální komisi – *Congregatio de Auxiliis*, která pak zasedala mnoho let (1598-1607), aniž by dospěla k jasnému závěru a dala jedné straně výhradně za pravdu. Nakonec komise povolila tomistům i molinistům svobodně hájit vlastní pozice a zároveň zakázala oběma stranám vzájemné odsuzování. Podobné spory o Boží milost později probíhaly mj. mezi jansenisty a molinisty, viz výše).

⁸⁴ Tomsich, *El jansenismo en España*, str. 26.

⁸⁵ Viz www.artehistoria.jcyl.es

⁸⁶ Morgado Garcia, A., *La difusión de las ideas jansenistas y regalistas en la España del siglo XVIII. La biblioteca de fray Juan Bautista Servera, obispo de Cádiz (1782)*, in: *De la ilustración al romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad – 1750-1850*, Universidad de Cádiz, Cádiz 1988, str. 205-214.

⁸⁷ Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), francouzský řečník a spisovatel, kněz a doktor teologie. Je autorem děl z oblasti politiky, teologie a morálky. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 161

⁸⁸ Justinus Febronius je pseudonymem J. Nicolause von Hontheim, trevírského biskupa, zakladatele myšlenkového proudu, nazývaného později febronianismus. Febronianismus je hnutí uvnitř katolické církve, propagující myšlenky episkopalismu, čímž je příbuzný jansenismu, který proti římskému centralismu stavěl samostatnost biskupského úřadu.

⁸⁹ Asociace, které vznikají v poslední třetině 18. století ve Španělsku a jeho koloniích. Jejich cílem je uvádět do praxe zásady osvícenství, zejména v oblasti vzdělávání a ekonomiky. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 1036.

učení, které se rovněž stavělo proti okázalým projevům zbožnosti (viz výše). Tradicionalisté, zastánci scholastiky, která byla vyučována na univerzitách na poloostrově až do r. 1770, bránili naopak probabilistickou morálku (viz výše) a tradiční zbožnost.

V této debatě se bezesporu odrážela rozšířenost děl galikanismu, morálního rigorismu a filojansenismu, zejména v myšlenkách zaměřených proti kontrole církve z Říma (protiřímské myšlení, *antirromanismo*). Osvícení Španělé kladli důraz na autoritu biskupa diecéze a konciliarismus proti pohlčení kompetencí římskou kurií. Tradicionalisté naopak hleděli na Řím jako na garanta soudržnosti. V politické teologii uvedení představitelé katolického osvěcenství volili regalismus, který dával monarchovi možnost kontrolovat církve v dané zemi, tradicionalisté naopak podporovali svobodu církve stran jejích kompetencí (tj. podřízenost papeži). Osvícenci uznávali nutnosti provést ve Španělsku církevní reformu, která měla několik možných směřování.

Jansenismus ve španělských koloniích

V historiografii se objevilo mnoho různých výkladů tohoto hnutí španělských osvěcenců za reformu⁹⁰. V poslední třetině 18. století lze v Novém Španělsku pozorovat velkou kulturní dynamiku. Osvícenské myšlenky obnovily mexickou kulturu a daly vzniknout publikacím a kulturním podnikům velké důležitosti⁹¹.

Ve vrcholných momentech debaty na Pyrenejském poloostrově se v Mexiku uskutečnil IV. Koncil mexických provincií. Byl zahájen slavnostně 13. ledna 1771 a předsedal mu metropolita Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (1722-1804). Byl svolán na 10. ledna 1770, a to na základě nařízení Karla III. nazvaného *Tomo*

⁹⁰ María Giovanna Tomsich toto hnutí považuje jansenismus, kterému chybí teologický rozměr: Tomsich, *El jansenismo*. Jean Sarrailh naopak soudí, že reforma univerzit na poloostrově podnítila kontroverzi *de auxiliis*: Serrailh, *La España ilustrada*; viz. Saugnieux, *Un prelat éclairé*, str. 70, Émile Appolis soudí, že v desetiletí 1780-1790 se na poloostrově objevila skupina jansenistických teologů, kteří se v tomto směru postavili proti církevní reformě ve Španělsku, Appolis, *Entre jansenistes et zelanti*, str. 5 a 101.

⁹¹ Díky práci Elise Luque Alcaide, která nám zprostředkovala přístup ke zdrojům a dokumentům ze IV. koncilu mexických provincií, můžeme sledovat myšlenky, které se objevily na jednáních, a také to, zda se odrazily či nikoli v dekretch schválených na koncilu či v katechismu (*Catecismo para uso de los párrocos*) schváleném koncilem, Luque Alcaide, E., *Debates doctrinales en el IV concilio provincial mexicano* (1771), *Historia mexicana*, sv. 55, No. 1, 2005, str. 5 – 66.

Regio neboli Královský výnos z 21. července 1769, který byl adresován metropolitům v Americe a na Filipínách⁹².

Kromě metropoly Lorenzany se koncilu účastnili čtyři ze šesti jemu podřízených biskupů, biskup z Puebly Francisco Fabián y Fuero (1719-1803), biskup z Oaxaky Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y Valdés (1697-1774), biskup z Méridy na Yucatánu Antonio Alcalde (1701-1792) a biskup z Duranga José Vicente Díaz Bravo (1708-1774). Zcela příznačné je, že všichni tito biskupové (včetně Lorenzany) byli rodilí Španělé, dva Kastilci, jeden z Navarry, jeden Aragonec a jeden z Kanárských ostrovů, tři z nich byli svěští a dva řádoví duchovní.

Na setkání v Mexiku tvořili Lorenzana, Fabián y Fuero a Díaz Bravo část těch nejmladších, neboli exponentů katolického osvícenství. Ti byli dosazeni do svých diecézí v letech 1764-1769, v letech tvrdého regalismu v Madridu⁹³. První dva uvedení využili v reformě zvyky věřících a kléru ve své diecézi, Díaz Bravo dokázal i ve svých pojednáních, že patří k církevním reformistům. Tito všichni podporovali náročnou morálku, přímou katechezi a niternou zbožnost. Starší biskupové na koncilu, Miguel Anselmo Álvarez de Abreu, světský duchovní, a dominikán Antonio Alcalde, patřili do skupiny tradicionalistů.

Na koncilu měli právo volit i oba kreolští prokurátoři (*procuradores*) z Michoacánu a Guadalajary: Vicente Antonio de los Ríos, doktor při katedrále ve Valladolidu (Michoacán), který zastupoval svého preláta, a Mateo Arteaga, doktor z Guadalajary, který zastupoval kapitolu, jejíž stolec byl neobsazen. Kreol Joaquín de Ribadeneira y Barrientos, stoupenec extrémního regalismu, byl královským asistentem (*asistente real*) v koncilní diskusi. Je tedy pravdou, že většina poradců a *oficiales* na koncilu byli kreolové⁹⁴. I přes snahu Koruny dosazovat Španěly do

⁹² Kromě koncilu v Mexiku se konaly i koncily v Manile (1771), Limě (1772), Charcasu (1774-1778) a Santa Fé de Bogotá (1774); další dva metropolitní stolce (v Santo Domingo a Guatemale) nebyly v postavení, aby vyvíjely iniciativu. Santo Domingo bylo od poloviny 17. století ztlačeno hlubokou krizí způsobenou faktory fyzickými (jako jsou hurikány a epidemie) i politickými (Francouzi se usadili na severu ostrova, kde založili budoucí Haiti, jež bylo implicitně uznáno r. 1697 na jednání v Ryswicku mezi Španělskem a Francií). V Guatemale, která byla roku 1743 povýšena na arcibiskupství s podřízenými diecézemi v Chiapasu, Nicaragui a Hondurasu, musel metropolita Pedro Cortés y Laraz (1768-1779) čelit těžkému zemětřesení v roce 1773, jež je považováno za počátek (dosti polemického) převodu hlavního města do údolí La eremita, Luque Alcaide, 2005, str. 7.

⁹³ Hera, *Iglesia y Corona*, str. 433-459.

⁹⁴ Z 11 členů výboru (*vocales*) za svobodnou volbu arcibiskupa bylo 9 kreolů.

civilních i církevních úřadů v Americe, bylo *cabildo*⁹⁵ v Mexiku z velké části kreolské⁹⁶.

Ze IV. koncilu se zachovaly kromě akt a dekretů tři deníky⁹⁷ o zasedání a jeden katechismus⁹⁸. Deníkem nejvyššího významu je *Extracto compendioso de las actas del Concilio IV Provincial Mexicano*, (Zhuštěný výtah z akt IV. koncilu mexických provincií), který mapuje události od 13. ledna 1771 do 9. listopadu stejného roku.

Jedná se o velmi obsáhlý koncept, volný co se týče formy, jehož autor zůstal anonymní. Přestože jméno autora není známo, Alcaide (2005:11,12) se domnívá, že jde o projezuitského kreola, který znal dobře mexické arcibiskupství. Drží se zde názoru těch⁹⁹, kteří jej připisují Cayetanu Antoniovovi de Torres, přičemž snad spolupracoval se svým bratrem Luisem de Torres. Ačkoli tato otázka zůstává otevřená, je autorství bratří Torresových dosti pravděpodobné.

Výše zmiňovaný katechismus, který byl rovněž schvalován IV. mexickým koncilem (*El Catechismo para uso de los Pároccos hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano*), je textem s četnými odkazy na Písmo, výnosy tridentského koncilu, svatého Otce, především Augustina a Jeronýma a Tomáše Akvinského. Jedná se tedy daleko o katechismus více evropský než americký, a bohužel se nezaměřuje na zvyky nebo charakteristické znaky Nového Španělska. Postrádáme v něm antropologický úvod, který obvykle obsahovaly katechismy z Nového světa a pozornost vzbuzují nedostatečné odkazy na americkou realitu (např. odlišný způsob provádění svátosti posledního pomazání) a je zcela opomíjeno důležité téma modlárství u Mexičanů.

K hlubšímu poznání myšlenkových proudů, které ovlivňovaly účastníky tohoto koncilu, je nezbytné studovat, o jaké autory se uvedení opírali v diskusích. Díky již uváděným deníkům a písemnostem vzešlým z jednání je možno si jistý obrázek učinit.

⁹⁵ Cabildo, obvykle městská rada, ale církv. též kapitula (církevní), zasedací síť kapituly nebo rady, zasedání takové kapituly nebo rady atd. Dubský, J. a kol., Velký španělsko-český slovník, I.,II., Academia, Praha 1993, str. 357.

⁹⁶ Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad*, Ganster, „Miembros“, str. 149-162.

⁹⁷ Kromě *Extracto compendioso de las actas del Concilio IV Provincial Mexicano* jsou to ještě *El Diario de las operaciones del Concilio*, je přisuzován Vicentu Antoniovovi de los Ríos, který na koncilu zastupoval biskupa z Michoacánu, Pedra Anselma Sáncheze de Tagle, který již nemohl vykonávat funkci z důvodu vysokého věku a zdravotního stavu a *Diario del IV Concilio Mexicano* z pera dona Vicenteho Antonia de los Ríos.

⁹⁸ *El Catechismo para uso de los Pároccos hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano*, vypracován Fabiánem a Antoniém Alcaidem.

⁹⁹ Luise Sierry, Paulina Castañedy a Pilar Hernándezové (E.L.Alcaide,2005:12).

Zcela zřejmé je, že se na koncilu setkávají dvě skupiny, jednak skupina mající osvícenskou tendenci, neboli moderní proud, a pak tradicionalisté, neboli scholastici. Mezi tradicionalisty, jež tvořili především kreolové, je zahrnován španělský biskup z Yucatánu, Antonio Alcalde, označovaný přídomkem „*tomistísimo*“ (nejtomističtější), jež mu přisoudil Torres. Mezi osvícenskými, čili „moderními“, jež tvořili většinou rodilí Španělé, vynikal Lorenzana a Fabián y Fuero, kteří patřili ke katolickému osvícenství.

Všichni účastníci koncilu dobře znali dílo *De Synodo Dioeciesana* Benedikta XIV. a hojně ho využívali k vyřešení nejdiskutovanějších témat. Dílo *De Synodo* a ostatní pojednání uvedeného papeže se zdála důležitá (zřejmě zejména pro skupinu tradicionalistů), protože oslabovala rostoucí pozice projansenistů. Obě uvedené skupiny se opíraly o Akvinského a Melchora Cana¹⁰⁰.

Co se týče americké pastorální teologie, využívají účastníci koncilu např. minoritu bratra Juan Bautistu, sekulárního biskupa z Quita, ale poněkud překvapivě vůbec necitují José de Acostu¹⁰¹, snad aby se v oblasti evangelizačních témat vyhnuli tak známé jezuitské autoritě (musíme si uvědomit, že koncil se konal roku 1771, tedy krátce po zapovězení jezuitského řádu ve španělských državách). Z autorů pojednávajících o dějinách církve sice citují jezuitu Marianu¹⁰², patřícího k proskribovanému proudu, avšak s jeho učením nakládají dosti volně.

Osvícení neboli „moderní“ účastníci koncilu sahalí po autorech francouzských, německých nebo vlámských. Citovali teology, kteří se věnovali novým vědám, francouzského oratoriána Jean-Baptistu Duhamela, Němce Eusebia Amorta, příslušníky galikánské církve Bossueta (viz výše), Natala Alexandra, Jacoba Jacinta Serryho a Edmonda Martenea; filokvietistu François de Salignac de la Mothe Fénelon a projevili velký obdiv k jansenistovi Van Espenovi. Teologická díla těchto

¹⁰⁰ Melchor Cano (1509-1580), španělský dominikánský teolog, který významným způsobem přispěl svým dílem *De locis theologicis* ke zrození scholastiky. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 202. Cano byl na IV. mexickém koncilu autoritou zejména pro své následovníky z řad dominikánů, o nichž se na koncilu dokonce říkalo, že byli více „canisté“ než „tomisté“.

¹⁰¹ José de Acosta (1539-1600), španělský historik a jezuitský misionář v Peru (1571-86), který napsal velmi známé dílo *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 718, str. 14.

¹⁰² Juan de Mariana (1536-1624), španělský jezuita, humanista, filosof a historik, který ve svém díle *De rege et regis institutione* (O králi a královském úřadě, 1599) ospravedlňuje tyranii, pokud je zavedena z náboženské nebo občanské nutnosti. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 718. Více o působení Marianových myšlenek v Latinské Americe, viz Gómez Hoyos, 1982:100-110.

autorů byla kléru na mexickém koncilu dobře známa a těšila se vysoké prestiži (Luque Alcaide 2005:19,20).

Při bližším pohledu však byly obě skupiny vlastně eklektiky. Všichni účastníci koncilu se volně uchýlovali k teologům, kteří odpovídali jejich názorům, a tak i ti, kteří se dotkli antiprobabilismu (viz výše), což byli skoro všichni, se věnovali látkám, které je zajímaly, aniž by nějak sledovali nějaká pevná pravidla pro tvorbu názorů. Účastníci koncilu se pro potvrzení svých názorů odkazovali shodně na Benedikta XIV., Tomáše Akvinského či svatou kongregaci koncilu. V další kapitole se následně budeme podrobněji věnovat koncilní diskusi o jansenistických tématech tzv. druhého jansenismu, k nimž patřil mimo jiné např. episkopalismus či regalismus, což by mělo osvětlit názory a postavení účastníků koncilu a teologů přítomných jednání.

Politická teologie: regalismus v mexické diskusi

Regalismus, čili práva španělské monarchie kontrolovat církevní záležitosti království, sahají daleko, až ke Katolickým králům. Tento regalismus přežívá spolu s myšlenkou španělského konstitucionalismu, Suárezem (viz výše) podle nějž byla moc obdržena Bohem pro lid, který ji propůjčil králi. V 17. století, v době vlády Filipa IV. ve Španělsku, formuloval Salgado de Somoza doktrínu o božském právu monarchy, díky kterému bude král postupně proměněn na posla Boha, a jako takový bude považován za nedotknutelného a neomylného¹⁰³, a nahradil tak tradiční myšlení.

V roce 1771 bránila vláda Karla III., která přejala myšlenky politické teologie druhého jansenismu, tvrdý regalismus. Podstatou realismu bylo upevnění pravomocí monarchy a podřízení církevních záležitostí křesťanství jeho kontrole, Alberto de la Hera tento systém nazval „Iglesia de Estado“, církev podřízená státu¹⁰⁴.

Všichni účastníci koncilu v Mexiku přijali regalismus hispánské tradice a zároveň si byli vědomi toho, že se tím dostávají pod nový tlak státu. Krásně to nepřímou vyjádřil Lorenzana, který patřil společně s Fabiánem k nejregalističtějším prelátům na sněmu. Příležitost daná konáním koncilu umožnila sice prelátům debatu o katechismu, který koncil pro arcidiecézi stejně musel schválit, alespoň jak vyplývá

¹⁰³ Febronius (viz výše) přejal Salgada téměř slovo od slova a často ho cituje, Saugnieux, *Le jansenisme espagnol*, str. 60-64.

¹⁰⁴ Pro Alberta Heru koncilní usnesení odpovídá třetí etapě bourbonského regalismu, který zahrnuje proces, při kterém Koruna převzala zodpovědnost za církevní záležitosti v království, a toto převzetí vlastně potvrzuje již pouze duchovní autoritu římského biskupa (tj. papeže).

z *Tomo Regio* (Královského dekretu). Mexický metropolita na něm sice velebil *Katechismus jezuity Ripaldy*, ale své vystoupení na koncilu doplnil dovětkem, že jej přesto musí nahradit, protože dekret *Tomo Regio* tuto změnu přikazuje a neudělá-li to koncil, „dali by nám stejně jiný, který by nám asi nevyhovoval“.

Koruna i jinak připomněla mexickému metropolitovi, že cesta z Mexika do Říma vede přes Madrid. Když totiž Lorenzana napsal papeži žádost, aby udělil Indiánům povolení jíst maso v době půstu, a poslal dopis výboru, aby s ním vystoupili v Římě, Karel III. v dopise arcibiskupovi, který byl přečten na 31. zasedání IV. koncilu, upozornil Lorenzanu, že bude dál sledovat onu záležitost a do budoucna není nezbytné, aby posílal dopisy papeži, ale aby o to žádal přímo krále, jestliže si myslí, že se jedná o nutnou záležitost.

Regalističtí osvěcení preláti se zároveň museli vypořádat s problematikou přenosu kompetencí z papežských pravomocí na Korunu, resp. historicky daných kompetencí kapituly obsazovat uprázdněný stolec¹⁰⁵. Královský zástupce Ribadeneyra potvrdil, že je nutno tyto kompetence přenechat králi a ne koncilu, čímž způsobil protesty zástupců kapitul v Mexiku, Oaxace a Valladolidu, kde byla většina kreolů. Kromě toho dal královský zástupce na srozuměnou, že koncil nebude nadále rozhodovat ani o některých duchovních tématech. Lorenzana odložil tuto citlivou debatu a dal Ribadeneyrovi čas, aby objasnil, že neměl v úmyslu tvrdit, že koncil již nemá možnost jednat v otázce duchovních záležitostí. Dále ovšem Lorenzana tvrdil, že v Americe král je legátem (vyslancem) papeže, a z této funkce „král vyřizuje církevní záležitosti jako je křížová výprava, desátky a další věci prostřednictvím osob z řad církve“, čímž se snaží podpořit autoritu koncilu.

Tradicionalisté, ačkoli přijímali jakožto daný fakt intervenci státu v otázkách církve, hledali možnost jak ji redukovat. Cayetano de Torres, kreol, tomista a znalec dokumentů z Říma, chválí/oceňuje nestrannost, s níž královský dekret z 6. září 1770 stanovuje moc krále svolávat a potvrzovat generální koncily, aniž by oslabil právo papeže.

¹⁰⁵ Je zde citován královský výnos z roku 1711, adresovaný mexické církvi, v němž král potvrzuje, že církevní kapitula může rezervovat pro generálního vikáře věci, které bude chtít. Benedikt XIV. ve svém breve z roku 1770 o opuštěných úřadech rovněž prohlašoval, že tyto uprázdněné stolce přecházejí pod pravomoc vikáře kapituly.

Mexický koncil žádá sekularizaci Tovaryšstva Ježíšova

Šíření jansenismu ve Španělsku umožnilo křídlo odpůrců Tovaryšstva Ježíšova, které vyvstalo v době diskuse o milosti, zaujalo pozici proti molinismu a bránilo anitprobabilismus proti tomu, co bylo považováno za jezuitskou morální doktrínu (tj. probabilismus mylně označovaný jako laxismus, viz výše).

Z údajů, které máme k dispozici, bylo v Novém Španělsku křídlo, jež bylo v opozici k Tovaryšstvu méně konzistentní. Nicméně, jak je známo, IV. koncil vyslal k papeži zástupce, kteří žádali sekularizaci (a tím vlastně zrušení) Tovaryšstva. Bylo to nejtvrdíší rozhodnutí proti Tovaryšstvu přijaté americkými koncily v době vlády Karla III., navíc, vezmeme-li v potaz, že bylo přijato na soukromém zasedání a nebylo vůbec zaneseno do akt z koncilu (!).

Byla to osobní iniciativa Fabiána y Fuera, který na zasedání koncilu dne 16. října „navrhl z pozice Palafoxova následovníka¹⁰⁶, aby koncil *nemine discrepante* (jednohlasně) požádal papeže (nejvyššího pontifika) o sekularizaci jezuitů, jak požadovali u krále“. Fabiánův návrh¹⁰⁷ nepochybně všechny přítomné překvapil. Zdá se však, že strach z represí španělské vlády složené z protijezuitských úředníků, zabránila případné záporné reakci. Dne 23. října byl tedy jednohlasně schválen Fabiánův návrh. Výsledkem bylo sepsání dvou dopisů (v latině) adresovaných papeži Klementu XIV. a králi Karlu III. V prvním žádali o prohlášení Palafoxe za svatého a zrušení Tovaryšstva, které však bylo pouze záminkou, a druhý, tentokrát adresovaný králi, obsahoval pouze žádost o zrušení Tovaryšstva¹⁰⁸.

Pouze dva kreolové vystoupili na obranu vyhoštěných, poradce pro kanonické záležitosti Luis de Torres, který v této době jezuitu nepovažoval za žádné nebezpečí, spíše je měl za hodné soucitu. Prohlásil, že přestože je kanonista, je mu zatěžko přijmout odsouzení teologické doktríny jezuitů, jež byla platná tolik let. Druhým přímluvцем byl mexický oratorián Pedro Rodríguez de Arizpe, kanonista nepřilíš

¹⁰⁶ Juan Palafox y Mendoza (1600-1659), církevní hodnostář a španělský místokrál, biskup z Puebly, který sesadil markýze de Villenu (1642) a stal se místokrálem, generálním kapitánem a arcibiskupem mexickým, viz Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 837.

¹⁰⁷ Existují i názory, že Fabián y Fuero byl jansenistou (to mohl být důvod jeho tvrdého postupu proti jezuitům), minimálně měl dle svých vlastních slov možnost se s jansenistickými díly setkat (s Pascalovými Myšlenkami (*Pensées*) a díly jansenisty Van Espena), Brading 2002:234.

¹⁰⁸ Don Manuel Giménez Fernández tvrdí, že z obou dopisů jsou zachovány kopie v arcibiskupském archívu v Mexiku a z dopisu adresovanému papeži je jedna v arcibiskupském archívu v Toledu. Dopis Klementu XIV. vezl vyslanec Moñino v červenci 1772 do Říma, aby žádal o zrušení Tovaryšstva Ježíšova, a nakonec k tomuto zrušení došlo na základě politických tlaků (roku 1773), aniž by byl tento dopis využit (Luque Alcaide 2005:44).

nakloněný Tovaryšstvu, přesto mluvil také ve prospěch jezuitů, ale v době, kdy bylo přijímáno toto rozhodnutí, přiklonil se nakonec k ostatním. Fabián dosáhl svého záměru se souhlasem pléna, které bylo vedeno strachem ze všehoschopné vlády.

Cayetano de Torres ve svém deníku z koncilu (viz výše) praví, že když bylo požadováno zrušení Tovaryšstva koncilem mexických provincií, kde bylo zastoupeno kněžstvo z celého Mexika, nikdo nezmínil ani jedinou chybu jezuitů v Novém Španělsku, a nikdo nepotvrdil, že by se zde snad setkal s nějakými excesy stoupenců Ignáce z Loyoly, jež jim byly přisuzovány. Byli obviněni pouze z přečinů, které jim byly přičítány v Evropě. V Evropě se ovšem naopak říkalo, že jezuité své zločiny páchají a poklady shromažďují v Americe. Svou úvahu končí tvrzením, že všude se říká, že jezuité „odsud jsou dobří, ale ti z ostatních částí světa jsou špatní“.

Z dekretů a dokumentů uváděných v práci E. Luque Alcaide vyplývá, na IV. mexickém koncilu byly zastoupeny dva myšlenkové proudy hispánské kultury té doby, jednak to byli osvícenci, většinou rodilí Španělé, a pak tradicionalisté, většinou kreolové.

Jak je pro náboženské proudy (nejen) 18. století typické, žádný z nich nebyl monolitický, neboť každý z jejich zástupců volně sahal po různých autorech a opíral se o různé doktríny. Co se týče mexických zastánců jansenismu, v aktech z koncilu nenalezneme žádnou zmínku, že by bylo citováno dílo *Augustinus* od Cornelia Jansenia, pravděpodobně ho nikdo nečetl ani necitoval. Naopak dle výskytu citací lze konstatovat, že Mexičané znali a obdivovali naopak díla jansenisty Van Espena a autorů blízkých galikanismu, Natale Alexandra, Jacoba Jacinta Serryho a Bossueta, kteří měli všichni blízko k filojansenismu. Ovšem jansenistické a galikánské autory citovali pouze teologové z osvícenské skupiny Španělů a kreol Luis de Torres.

V otázce politické teologie byli pravděpodobně všichni účastníci koncilu regalisty. Přijímali tradiční regalismus španělské monarchie, který od počátku novověku formoval božské právo krále. Zároveň ale i ti nejpřesvědčenější zastánci regalismu, jakým byl mexický arcibiskup Lorenzana, si byli vědomi toho, že Koruna tímto způsobem ještě více utlačuje církve v Americe. Zřejmě proto se na mexickém koncilu neobjevuje žádná skutečně galikánská politická teologie.

V debatě o církevních záležitostech reagovala na evropské hnutí konciliarismu a episkopalismu pouze ona osvícená část rodilých Španělů. Naopak tato hnutí nenašla ohlas u kreolských zástupců na koncilu a kreolských teologů, protože ti měli ještě v živé paměti, že v Novém Španělsku se po tři staletí nekonaly koncily provincií, tudíž

uvádění episkopalismu či konciliarismu do praxe nebylo v koloniích aktuálním tématem.

Nejdiskutovanějšími tématy byly svátostná praxe (praktikování svátostí) a křesťanská askeze, avšak bohužel nevíme nic o tom, zda zaznělo nějaké prohlášení z pozice jansenistické morálky. Pochopitelně, rigoristické postoje se objevují u osvícenských stoupců reformy, která by přinesla vyšší požadavky na morálku a niternou zbožnost vzdálenou dosud vládnoucí lidové a barokní zbožnosti. Skupina tradicionalistů upřednostňovala umírněnější řešení, neboli morálku méně rigorózní.

Uvedený výzkum naznačuje, že v aulách, kde účastníci koncilu zasedali, osvícení preláti, většinou Španělé, podávali filojansenistické, rigoristické a regalistické návrhy, jansenismus v čisté podobě se ale neobjevil.

Jezuité - vznik jezuitského řádu

V Evropě 16. století lze na katolické straně duchovního spektra zaznamenat vzrůst náboženského zápalu, ohlašující nástup protireformace a hnutí vnitřní katolické obnovy v tridentském duchu¹⁰⁹. Byl reakcí na šíření protestantské reformace, nového ideového proudu, který oslovil množství obyvatel Evropy.

V souladu s těmito tendencemi bylo i založení řádu Tovaryšstva Ježíšova, *Compañía de Jesús*, roku 1536, Ignácem z Loyoly a jeho nejbližšími druhy. Poté, co se jim podařilo obhájit nezávadnost svých myšlenek, dosáhli i oficiálního stvrzení v Římě. Papež Pavel III. schválil Tovaryšstvo roku 1539 nejprve ústně, a poté 27. září 1540 i písemně bulou *Regimini militantis Ecclesiae* (lat. Řízení bojující církve). Ignác z Loyoly byl poté zvolen za prvního generála řádu, zformuloval hlavní cíle a povinnosti řádu, které se staly základem Konstitucí (*Constitutiones Societatis Iesu*)¹¹⁰. Mezi nejdůležitější sliby patřily mimo jiné slib chudoby a poslušnosti, misijní poslání či slib poslušnosti vůči papeži. Loyolovi se podařilo založit a zorganizovat řád, který se později výraznou měnou podílel na obrodě římské církve, zejména díky svému zaměření na školskou, misijní a katechetickou činnost. Jezuité se tak mj. přičinili o modernizaci katolického školství, zejména díky svému propracovanému školskému

¹⁰⁹ Vycházející z myšlenek tridentského koncilu, který s přestávkami zasedal v letech 1545-1548, 1551-1552 a 1562-1563, dle kterých se plán obnovy katolické církve neměl zaměřovat na pouhé potírání „kacířství“, ale měl postavit jiný, tzv. pozitivní program obnovy (Čornejová, 1995:26).

¹¹⁰ Na jejich textu nebylo nutno nic měnit nejen za starého řádu (tj. do dočasného zrušení roku 1773), ale ani po obnovení řádu roku 1814.

systemu a jezuitským univerzitám. V organizaci volil Ignác z Loyoly „střední cestu“, hodlal dosahovat nejvyšších cílů prostředky, které přihlížejí k lidské nedokonalosti. Tento shovívavý přístup k lidským chybám spolu s probabilismem (viz výše) učinil z jezuitů také oblíbené rádce a zpovědníky na mnoha evropských dvorech. Někteří z příslušníků řádu tímto způsobem získali vliv na politiku katolických panovníků, za což si však často od svých odpůrců vysloužili podezření z intrikánství.

Velký význam pro šíření jezuitského řádu i jeho učení měla především sedmá kapitola Konstitucí, kde se jedná o podstatě poslání (tzv. *missio*), jež znamená vydat se tam, kde je toho nejvíce zapotřebí, mluví se o „vysílání jezuitů na vinici Páně“. Zde se nabízí hned několik výkladů, jednak transcendentní poslání, směřování k Bohu, ale i konkrétní vyslání, neboť každý jezuita musel být neustále připraven odebrat se na jakékoli místo na světě, pokud mu tak přikáže papež či představený řádu. Hlavním sídlem Tovaryšstva byl Řím, odkud vycházeli první jezuité do evropských zemí i zámořských misí. Jezuitská expanze zasáhla nejdříve jižní Evropu, Itálii, Španělsko a Portugalsko. Tyto misijní cesty měly především upevnit katolíky ve víře, ale tajně začaly směřovat také do protestantských zemí. Významné byly jezuitské misie v Americe (viz dále), Číně, Indii a v portugalské Africe. Např. otec Araoz odešel do Španělska, kde získal řád mimořádnou podporu Františka Borgii (roku 1546 se stal sám členem Tovaryšstva Ježíšova). František Xaverský, který se posléze stal vzorem pro všechny další jezuitské misionáře, se zase na popud portugalského krále Jana III. vydal do zámořských misí – šířit křesťanskou víru do Východních Indií. Misie znamenaly naplnění apoštolské činnosti, šíření evangelia mezi nevěřícími a pohany a obracení lidí odpadlých od římské víry. Při své misionářské činnosti se jezuité posléze rozptýlili do mnoha zemí a vydávali se do neznámých krajů, ale při tom všem nesměli ztrácet pocit bezprostřední sounáležitosti s řádem¹¹¹. K tomu sloužil i požadavek „jednoty srdcí a myslí“.

Pokud jde o již zmiňované dogmatické spory, lze stanovisko jezuitů k některým věroučným rozporům v krátkosti shrnout slovy zakladatele řádu Ignáce z Loyoly, který zdůrazňoval, že „se nemá mluvit jen o pouhé víře (*sola fide*), ale také nabádat k dobrým skutkům, jinak lidé z pohodlní a zlenivějí. Nemá se stále mluvit jen o tom, že všechno činí pouze milost (*sola gratia*), protože z toho vzniká nebezpečí, že

¹¹¹ K povinnostem jezuitů patřilo také podávat pravidelné zprávy o své činnosti představeným řádu a dodnes tyto relace patří k cenným zdrojům pro poznání krajů, přírody, obyvatel a jejich života v zemích, kde působili, např. Hroch et alii 2005:138, Kašpar, O., Nový svět v české a evropské literatuře 16. – 19. století, UK, Praha 1983 ad.

se vzdáme svobody“. Jinými slovy tedy Loyola zavrhoval nauku o predestinaci, která se těšila velké oblibě nejen v protestantském světě, ale získala přízeň i některých proudů hlásících se ke katolicismu (jansenisté). Podle jeho názoru nemůže být nikdo spasen bez vlastního úsilí (spolupůsobení člověka s milostí), jinak ztratí svobodnou vůli. Vyzdvihoval lidskou aktivitu, která má směřovat ke konečnému cíli – věčné spáse¹¹². Tím se ovšem jezuitská nauka lišila nejen od učení protestantů, ale např. i od jansenistů, o jejichž kritice jezuitského přístupu ke svobodné vůli, dobrým skutkům a okázalé zbožnosti jsme již hovořili výše.

Rozepré mezi jansenisty a jezuity se však v 17. a zejména v 18. století dostala z roviny věroučné do roviny politické. Zprvu to byli jezuité, kdo měl v tomto sporu převahu, neboť za jejich přispění se podařilo prosadit buly *Cum occasione* (1635) a *Unigenitus* (1713), podporovali tvrdý postup francouzské vlády proti jansenistické skupině¹¹³ při Port-Royal a nakonec u Ludvíka XIV. dosáhli i zrušení tohoto slavného kláštera. V průběhu 18. století však situace začala měnit. Onen nepohodlný politický vliv jezuitů společně, obdobně jako snad i odklon od barokní zbožnosti i snahy o reformování církve ve střízlivém klasicistním duchu, byl hlavním důvodem, proč se karta začala obracet ve prospěch jansenistů (tzv. druhý jansenismus, viz výše). Nové osvícenské a absolutistické vlády katolických monarchií (za nemalého přispění jansenistické rétoriky) nakonec donutily papeže Klementa XIV., aby jezuitský řád zrušil, což také svým breve *Dominus ac Redemptor* roku 1773 učinil. Řád byl sice znovu obnoven roku 1814, ale vliv jansenistů na vládnoucí kruhy v Evropě silně pocítili jezuité nejen v Evropě, ale i v Latinské Americe.

Jezuité ve španělských državách v 18. století

Již od počátku 18. století se stále výrazněji projevovaly rozdíly ve vývoji řádu v Evropě a v Novém světě. Zatímco na evropském kontinentu se začala projevovat jistá stagnace, zejména co se oslabení jeho politických pozic a úpadku dříve vynikajícího školství týče, v zámořských koloniích pak došlo ke zcela opačnému procesu.

¹¹² Viz Čornejová (1995:38).

¹¹³ Známí *Messieurs* či *Solitaires* z Port-Royal, což bývá překládáno různým způsobem, například P. Horák v díle *Svět Blaise Pascala* (1985) je nazývá samotáři, zatímco překladatel knihy A. Mauroise *Dějiny Francie* (1994:188) M. Drozd jako osamělci. Já se kloním k variantě P. Horáka, který se zabýval přímo problematikou jansenismu.

Jezuité zde patřili díky své obětavosti a disciplinovanosti k nejúspěšnějším misionářům, třebaže jejich řád vznikl až r. 1536 (uznání roku 1540) a svou činnost v Americe zahájili až r. 1560, tedy podstatně později než například dominikáni nebo františkáni, dosáhli velmi brzy dobrých výsledků jak v náboženské činnosti svých misíích, tak v hospodářských, kulturních a sociálních aktivitách. Jejich školy patřily k nejlepším na kontinentu, vzorně vedené statky přinášely značné zisky využívané i ke krytí potřeb klášterů a řádových nemocnic. Jezuitské misie byly většinou úspěšné a často fungovaly v úspěšné součinnosti a shodě s místním obyvatelstvem.

Zvláště se stal tzv. jezuitský stát, jenž vznikl v 17. století v dnešní Paraguayi, kde jezuité díky strategické poloze regionu získali široké pole pro své sociální experimenty a další výhody od španělské koruny. Jezuité přišli do Paraguaye provádět evangelizaci a hospodářskou integraci domorodců, a tak vznikly slavné jezuitské redukce, samostatné správní a hospodářské jednotky. Celkově se jednalo o 32 redukcí. Systém těchto městeček (redukcí)¹¹⁴, v oné době rozšířený i na část území Brazílie, Argentiny a Uruguaye, byl počinem, který donutil „osvícené“ Evropany pozměnit názor na jezuitu. Tato „republika“¹¹⁵, „stát“ či „monarchie“ (jak bývají dnes někdy označovány, ale žádný z těchto výrazů přesně nevystihuje systém španělských redukcí v Paraguayi) se zdála být počinem, který posloužil jezuitům ke cti v očích celého světa. Ovšem shoda různých nešťastných okolností, v nichž figurovaly i uvedené redukce, však paradoxně přispěla k vyhnání jezuitů z Portugalska (1759), rozpuštění řádu ve Francii (1762) a vyhnání ze španělských území (1767) včetně jeho držav v Latinské Americe.

Od r. 1588 byla většina Paraguaye pod správou jezuitů a ti zde zůstali až do roku 1768, kdy se museli podřídit královskému dekretu z roku 1767 a opustit kolonie. Je třeba zde poznamenat, že tyto jezuitské misie v Paraguayi v této době realizovaly dílo tzv. jemné kolonizace, jímž je roku 1609 pověřil španělský král Filip III., a zároveň christianizace početného indiánského kmene Guaraníů. Od tohoto roku vykonávali jezuité mezi Indiány kmene Guaraní intenzivní misionářskou činnost a na ochranu před útoky kolonistů a obchodníků s otroky byli Indiáni usídleni v tzv.

¹¹⁴ Obce uniformní podoby, na jedné straně stál kostel s farou a správními budovami, na dalších stranách pak bydlili Indiáni.

¹¹⁵ Když hovoříme o republice Guaraní, je třeba si uvědomit, že redukce nebyly zcela autonomní. Závisely na španělské Koruně, která jednala prostřednictvím biskupů v Buenos Aires a Asunciónu. A konečně závisely na jezuitském provinciálově daného regionu a netvořily žádnou federaci, která by byla řízena kolektivním orgánem, vzešlým z voleb, Skrzypek, M.: *Les discussions autour de la „République des Guaranis“ dans les Lumières françaises*, in: Tietz, M. (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*.

redukcích. Redukce představovaly naprosto soběstačné ekonomické celky, založené z větší části na zemědělské výrobě (zejména pěstování bavlny a *yerby maté*), kde byla většina pozemků obdělávána kolektivně a i řemeslnická výroba byla soustředěna do větších dílen. Jezuitští misionáři tak „svým“ Indiánům za to, že konvertovali, zaručovali svobodu a prostředky k životu a díky své poslušnosti získali také různé výhody oproti ostatním domorodcům, např. nesměli být udílení v *encomiendu* (viz výše), což vedlo i ke snížení daňové zátěže. To zajistilo značnou stabilitu celé populace (včetně její pracovní síly) a omezilo možnost koloniálních úřadů ovlivňovat život Indiánů.

Politický řád redukcí samotný byl však plný protikladů. Jezuitský paternalismus se projevoval tím, že každá redukce zůstávala v poručnictví dvou jezuitů, kteří navrhovali svého kandidáta na funkci *corregidora* voleného Indiány. Z toho vyplývá, že projevy „republikánství“ a „demokracie“ (pojmy používané v pozdější době k popisu politického řádu v redukcích, jako takové tyto výrazy pochopitelně v této době užívány nebyly) v těchto zařízeních byly dosti limitované. Podle výnosu místokrále z roku 1649 však přecházela na misie i povinnost chránit hranici proti nájezdům brazilských *bandeirantes*¹¹⁶. Administrativní a organizační schopnosti příslušníků jezuitského řádu, pravomoci, které získali od koruny, a vysoký počet obyvatel redukcí (uvádějí se různé počty od 50 000, přes 80 000, 90 000, až po 150 000¹¹⁷) byly základem úspěchů této do značné míry autonomní oblasti.

Kritické postoje osvícenských filosofů k jezuitům jsou všeobecně známy, ale jedinou výjimkou bylo kladné hodnocení údajně protikoloniálního a protiotrockého charakteru misionářských zařízení v Paraguayi, byť zarážející je zde spíše to, jak soudí například Chalupa (1999:60), že osvícencům již nevadilo to, že se misie podílely na obchodu s otroky a na misijních plantážích *yerby* a bavlny pracovaly stovky černých otroků. Evropští osvícenci však měli poněkud zkreslené informace, když považovali misijní činnost jezuitů v Latinské Ameriky za opakování procesu christianizace pohanů v klasické antice, či je srovnávali s Platónovou Republikou nebo starověkou Spartou (ale není překvapením, že tato srovnání vesměs vyznívají

¹¹⁶ Ozbrojené skupiny portugalských kolonistů, kteří se svými nájezdy snažili rozšířit území brazilských kapitanátů. Hlavním smyslem jejich expedic bylo získání otroků či zlata, v důsledku čehož úplně zmizeli Indiáni z celých rozsáhlých oblastí. Potřeba chránit španělské kolonie v laplatském regionu byla jednou z příčin vzniku jezuitského státu.

¹¹⁷ Viz Abou, S., La „*République jésuite*“ des Guaranis (1609-1768) et son héritage, Librairie académique Perrin /UNESCO, 1995, Chalupa, J., Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999, str. 59, Opatrný, J.: Amerika v proměnách staletí, Libri, 1998, str. 242 ad.

v neprospěch jezuitů). Na jedné straně se rovnostářská společenská organizace Guaraníů filosofům jeví jako mnohem pokrokovější systém než je ten evropský, založený na společenských a ekonomických rozdílech, avšak na druhou stranu soudí, že Indiáni si nejsou schopni sami vládnout, a zde osvícenské ideály rovnosti poněkud pokulhávají.

Podobný postoj k chování jezuitů v Paraguayi lze zaznamenat např. v díle duchovního otce osvícenství Montesquieuho *O duchu zákonů* (*L'Esprit des lois*). Ten je brání proti obvinění ze zneužití moci a konstatuje, že je dobrá věc, když je vláda ku prospěchu lidem. Podle Montesquieuho i Voltaira jezuité spojili náboženskou myšlenku s lidskostí, aby napravili krutosti prvních dobyvatelů. Voltaire, známý svými protikatolickými názory, si ovšem neodpustí slova, že jezuité Indiány sice civilizovali, ale sebrali jim svobodu a vládli jim „jako v Evropě vládne církev“.

Pohled evropských osvícenců na misie se však v polovině 18. století začíná radikálně měnit, k čemuž značnou mírou přispělo to, že Paraguay v roce 1750 ztratila na základě smlouvy mezi Španělskem a Portugalskem území Guairá (mezi řekou Paraná a Atlantikem), velkou provincií Itatín a oblast Cuyabá, které připadly Brazílii výměnou za východní břeh Río de la Plata. Tím byly postiženy paraguayské redukce, proti čemuž se jezuité postavili a v letech 1753–1756 (tzv. *Guerra Guaranítica*, Guaraníjská válka) vedlo sedm jezuitských redukcí válku proti španělské a portugalské armádě. Španělská a portugalská vojska však roku 1757 povstání krvavě ukončila¹¹⁸.

Pověsti o ozbrojeném odporu proti španělské koruně, který prý byl veden jezuitou, jen posílily názor osvícenců a jansenistů, že jezuité jsou hlavní oporou militantního katolicismu. Osvícence, plné obav z možné teokracie jezuitů teprve nedávno (1762) potlačených ve Francii, však nejvíce dráždilo to, že v Paraguayi řídili boj místních obyvatel proti jejich legitimním vládcům (jak to hlásala dobová propaganda), a obviňují je proto z neposlušnosti vůči civilní moci, jak je patrné mj. i z hesla „Jezuita“ (jehož autorem byl Diderot) základního stavebního kamene osvícenského myšlení, slavné Encyklopedie.

¹¹⁸ Např. Chalupa, J., *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*, NLN, Praha 1999, str. 60, Klíma, J., *Brazílie*, NLN, Praha 1998, str. 112-116 a další specializovaná literatura.

Intelektuální souvislosti vypovězení jezuitů

Ve Španělsku ale začali absolutistické vládě jezuité vadit i z dalších důvodů. Bourbonský stát usoudil, že jeho autorita je neslučitelná s přílišnou mocí jiných společenství, včetně církve. Otázkou je, co bylo hlavním důvodem razantního kroku proti Tovaryšstvu, v první řadě se zřejmě jednalo o mocenský boj, když se Koruna při budování absolutistického státu snažila vypořádat s privilegovanými třídami, zejména s velkostatkářskou aristokracií, která se stavěla proti bourbonským reformám, ale pro začátek si zvolila slabšího soupeře, který byl ovšem s aristokracií spojen – Tovaryšstvo Ježíšovo. Antijeziuitská kampaň využívala přehnaná tvrzení o mocichtivosti i pověsti o jejich údajném bohatství a dokonce špionážní činnosti nešpanělských jezuitů v koloniích¹¹⁹. Jako záminku proti jezuitům uvedli osvícenští ministři¹²⁰ Karla III. jejich účast na vzpouře proti reformám ministra financí Esquilacheho¹²¹, tj. vinu na lidových nepokojích, které doprovázely pokus o zavedení zákona o agrární reformě. Esquilache byl sice nakonec odvolán, ale reformisté si ve vládě nadále udrželi pozice. Předsedou Rady pro Kastilii (*Consejo de Castilla*) se stal hrabě Aranda, který, ačkoliv aristokrat, byl zásadním způsobem ovlivněn osvícenstvím (Ubieto et alii 1995:346), a tudíž se postavil i proti výsadám aristokratů a podporoval protijeziuitskou politiku.

Roku 1767 byli tedy jezuité na základě dekretu španělského krále Karla III. vyhnáni ze Španělska a vyhoštěni i z dalších území podléhajících španělské koruně. Museli odejít nejen z Paraguaye (kde pak následně došlo k úplnému zhroucení systému redukci), ale opustit celý kontinent. Zájmy absolutistických vlád podpořené výhradami osvícenců vedly k vystupňování tlaku na papeže Klementa XIV. který svým breve *Dominus ac redemptor* nakonec roku 1773 řád zrušil. I když byl řád obnoven již roku 1814 a jezuité se mohli na americký kontinent opět vrátit, nepodařilo se jim již nikdy obnovit činnost v původním rozsahu ani dosáhnout vlivu, jaký měli v 17. a první polovině 18. století.

Pokud se zabýváme dějinami Latinské Ameriky v 18. století (a to nejen dějinami náboženskými, ale i politickými, sociálními či kulturními), velmi často

¹¹⁹ O různých argumentech proti jezuitům např. Chalupa (1999:60), Hroch et alii (2005:137) ad.

¹²⁰ Nejen Aranda a Campomanes ve Španělsku, ale i osvícenský ministr Pombal v Portugalsku využil politickou záminku, roku 1758 zde byl jeziuitský řád obviněn státní propagandou z vražedného útoku na krále Josefa I. (Kašpar 1999:129).

¹²¹ Více o nových poznatech k povstání proti Esquilachemu v březnu a dubnu roku 1766 viz Ferrer Benimeli, 1993, str. 637-661.

narazíme na událost, kterou mnoho autorů považuje za zcela zásadní pro další osud kolonií, a to je vypuzení jezuitů. Méně se však již hovoří o dalších souvislostech. Pokusme se tedy pohlédnout na duchovní kořeny i důsledky tohoto aktu.

Zatímco v 18. století sláva řádu v Evropě slábla, plody činnosti jezuitů v zámoří neuvěřitelným způsobem zrály. Jezuité totiž plnili významnou roli v kreolském vzdělávání a kultuře jako učitelé mladých kreolů (viz výše). Jejich zmiňovaná přizpůsobivost (kritizovaná jansenisty) v Latinské Americe vyústila v to, že se jezuité paradoxně stali nositeli nových myšlenek a modernizačních snah, seznamovali místní obyvatele s technickými novinkami, se kterými uspěli daleko lépe, než se to podařilo Koruně. Bourbonské reformy podnítily studium věd ve Španělsku, ale v zámoří tato moderní studia podporovali především jezuité. Tradiční tomismus, který byl patrný zejména v nauce o státu a svrchovanosti moci, se snažili oživit myšlenkami Franciska Suáreze (viz výše) a Luise Moliny¹²². Jejich teorie přijímali všichni teologové patřící k jezuitské škole až do 19. století s velkým nadšením¹²³. Neopírali se však pouze o tyto jezuitské autority, ale byli to právě oni, kdo do Nového světa přinesl znalost nejen Descarta, ale i osvícenských filosofů jako byl Leibniz (který jim nesporně vyhovoval, neboť celé své myšlení chápal jako křesťanskou filosofii a rozhodně neměl v úmyslu zřít se víry v Boha jako francouzští osvícenci), Montesquieuho (kterého uznávali zejména pro jeho obdiv paraguayských misí) a dalších. Zakázané knihy osvícených autorů, anglických a francouzských filosofů, encyklopedistů, dílo Voltaira a Rousseaua, které byly dosti kritické ke španělské kolonizaci, přiváželi z Cádizu do Latinské Ameriky nejčastěji právě kněží, neboť církevní osoby a kláštery byly vyňaty z celní kontroly. Díky tomuto importu a oběhu knih a pojednání, které se už inkvizici nedařilo konfiskovat a pálit, se šířil duch osvícenství. To je také důvodem, proč lze osvícenství v koloniích nazvat katolickým osvícenstvím, na rozdíl od Francie, kde se osvícenství vyznačovalo proticírkevním postojem, brojícím proti „tmářskému učení církve“ (připomeňme jen Voltairovy útoky na dogmatický ráz náboženství a jeho heslo „Ecrasez l'infâme“, tj. „Vyžeňte hanebnici“ [totiž církev]).

Vyhnaní jezuité se snažili bránit a obhájit se před světem. Pokoušeli se nalézt zastání i u papeže, ale ten se příliš obával hněvu iberských panovníků. Tak se jezuité

¹²² O otci Molinovi a molinistech viz výše, více o jeho filosofii státu a práva in: Gómez Hoyos, R., La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821, I. díl, ICCH, Bogotá 1982, str. 99.

¹²³ Ibidem.

snažili zařídit dle svého, a z Říma intrikovali proti španělskému králi. Ale skutečně politické činy exjezuitů proti vládě Karla III. musely vzniknout mimo Itálii, neboť téměř celý Apeninský poloostrov měli královští komisaři pod kontrolou. Bereme-li v potaz přátelství bourbonských dvorů mezi sebou a jejich nepřátelství vůči jezuitům, nemohli pomýšlet ani na Francii, přestože zde bylo Tovaryšstvo Ježíšovo rozpuštěno, ale ne vyhoštěno. Jednou z možností pro ně byla tedy Anglie¹²⁴ (Battlori 1995:65), někteří jezuité našli útočiště také v Prusku a Rusku¹²⁵.

Avšak nejzávažnějším počinem jezuitů bylo především to, že psali. Psali národní historie kolonií (i když většinou italsky, neboť je psali v Římě), a tím vlastně „tvořili“ jejich dějiny. Již dříve zmiňovaný mexický jezuita Francisco Javier Clavijero napsal dílo *Historia antigua de México* (Staré dějiny Mexika), chilský jezuita Juan Ignacio Molina napsal *Historia nacional y civil de Chile* (Národní a občanské dějiny Chile) ad. Rozhořčení kleriků nad vypovězením z kolonií se plně projevilo v dílech bývalého jezuita z Tucumanu, Diega Leóna Villafañeho, který se později účastnil tzv. *Revolución de Mayo* (květnová revoluce) v místokrálovství La Plata, a zejména pak v díle *Carta a los españoles americanos* peruánského kněze Viscarda.

Abbé Juan Pablo Viscardo

A právě u Juana Pabla Viscarda bychom se mohli na okamžik zastavit, neboť jeho osud a dílo vlastně odráží osudy všech jezuitů vyhnaných z Latinské Ameriky. Právě proto je zajímavé sledovat jeho osobní vývoj, ať již z pohledu jiných autorů, nebo jeho vlastního – na základě jeho jedinečného díla *Carta dirigida a los españoles americanos* (viz další kapitola).

Peruánský exjezuita Juan Pablo Viscardo y Guzmán¹²⁶, (1747-1798), původem z Arequipy, pocházel z rodiny vojenských hodnostářů, přesto se on i jeho starší bratr José Anselmo, rozhodli vstoupit do jezuitského řádu. Jejich rodiče nashromáždili poměrně velký majetek, takže Juan Pablo, když byl vypovězen, obviňoval španělskou

¹²⁴ Sem se uchýlil také abbé Viscardo a během války Anglie se Španělskem byly vyslány do Anglie další významné osobnosti činné v hnutí za nezávislost, např. chilský exjezuita Juan José Godoy, katalánský dobrodruh Luis Vidal či Francisco Miranda. (Battlori 1995:65).

¹²⁵ Tamní vládcové neměli chuť ani zájem řídit se papežským zákazem. Pius VI. marně naléhal na Kateřinu II., aby řád rozpustila, ale carevna byla nadšena učitelským nadáním jezuitům, a proto jim poskytla ochranu (Black 2003:227).

¹²⁶ O pochybnostech kolem správné verze jména viz Battlori 1995:17.

vládu, že tam zanechal velké bohatství, o které byl takto připraven. Je nutné poznamenat, že zde mají původ jeho aluze na majetek, které se nesou celým životem obou bratrů, kteří byli nuceni odejít do exilu, tento aspekt hrál rovněž hlavní roli v ideologii a psychologickém procesu vývoje, který bude kulminovat ve slavném dopise, který Juana Pabla proslavil a přinesl mu významné místo v dějinách nezávislosti Latinské Ameriky (Batllori 1995:21).

Příkaz o vyhnání jezuitů překvapil Juana Pabla a José Anselma Viscardovi na univerzitě sv. Ignáce v Cuscu, kde čtyři předcházející roky studovali. Příkaz dostali 7. září 1767, kdy byli společně s ostatními jezuitou převezeni do Limy jako zajatci státu a odtud odvezeni do Španělska. Oba bratři tuto strastiplnou cestu absolvovali na lodi Santa Barbara, která vyplula z peruánského přístavu El Callao 11. března následujícího roku a 10. srpna 1768 dorazila do Cádiz. V přístavu Santa María strávili američtí jezuité dlouhé a smutné měsíce, než byli transportováni do Itálie. Zde jim svítla naděje vrátit se zpět do vlasti, neboť těm, kteří by chtěli opustit Tovaryšstvo (nebo obdrželi zvláštní povolení od krále), byla na základě zvláštního dekretu Klementa XIII. tato možnost přislíbena. To způsobilo mezi americkými (kreolskými) jezuitou, kteří byli v Evropě (vlastně) naprostými cizinci, velkou vlnu sekularizace¹²⁷.

Když v dubnu 1769 oba Viscardové dorazili do Itálie a zjistili, že jim nebyly poslány *rescritos* (potvrzení o sekularizaci), žádali komisaře v Janově, aby jim udělil povolení zůstat v janovské republice po „nezbytnou dobu“, než se situace vyjasní. Než zmíněná potvrzení přišla, většina ze sekularizovaných, ať Španělů či Američanů, se usadila v Římě, poměrně dost jich zůstalo v Janově a pouze několik málo se usadilo v městečku Massacarrara (Modena), mezi Ligurií a Toskánskem, patřící rodině, jež byla jezuitům nakloněna. Zde byli umístěni rovněž nemocní a staří jezuité, kteří již nebyli schopni pokračovat v cestě. Ještě v roce 1773, kdy byl zrušen celý řád papežským breve *Dominus ac Redemptor* nového papeže Klementa XIV., zde zůstávalo osm jezuitů a dvacet exjezuitů. Z nich všech byl však Juan Pablo Viscardo jediný, který zajímal historiky a (s jistou dávkou zjednodušení, pochopitelně) vlastně i dějiny. Zatímco mnoho bývalých španělských a amerických exjezuitů působilo v nejslavnějších italských městech, kde pozvedali úroveň studií v oblasti dějin a kultury

¹²⁷ Odpadlíci byli nazýváni *disidentes*, nejvíce jich připadá na jezuitou z Peru, dvanáct z dvaceti peruánských otců včetně vicerektora zažádalo o sekularizaci, a totéž učinili José Anselmo a Juan Pablo s ostatními devíti (ze čtrnácti) studentů (*escolares*). Batllori 2005:27.

Španělska a španělské Ameriky na úroveň, kterou neměla jinde na světě, tak bratři Viscardové žili monotónní život v nevýrazném městě.

Co tedy způsobilo, že se Juan Pablo Viscardo, dosud spíše bázlivý člověk, zapojil do hnutí za nezávislost v Londýně a vystoupil tak rozhodně se svým slavným dopisem? Zášť, ukřivdění, bída a utrpení třinácti dlouhých let v exilu stačily k tomu, aby přeměnily bázlivého introverta v aktivního myslitele, který se angažuje pro věc, aniž by ztratil plachost, což dokazuje i jeho život v ústraní v Londýně (Batllori 1995:29).

Důležitým faktorem byly pochopitelně finanční problémy, neboť penze od španělské vlády nebyla vysoká. Španělské úřady ji navíc navyšovaly pouze těm jezuitům, kteří v Itálii přispívali k růstu prestiže „národa“ tím, že publikovali díla prospěšná Španělsku. Kněží si mohli přivydělávat při mších, koadjutoři mohli vykonávat svá povolání, ale řadoví jezuité a zejména studenti na tom byli nejhůř. Starší z bratrů Viscardových si zvolil manželství, čímž jen prohloubil své ekonomické obtíže. Juan Pablo pokračoval jako abbé, světský kněz. Kdyby byl našel zalíbení v psaní na základě své povahy a nikoli z politických pohnutek, otevřela by se mu cesta jako dalším jemu podobným, ale Juan Pablo potřeboval pocítit tlak mnoha let prožitých v odloučení a bídě, aby sepsal své zásadní dílo.

Nejtěžší na tom všem bylo, že Viscardové museli žít v nuzných podmínkách, přestože byli bohatí a jejich majetek v Peru pomalu rostl, avšak pro ně byl nedostupný. Veškerý majetek Tovaryšstva Ježíšova podléhal dle královských nařízení konfiskaci, ale problémem bylo, co učinit se soukromým majetkem jezuitů, který nedali řádu při svém vstupu, a který tím pádem z právního hlediska nepatřil Tovaryšstvu? Poté, co bylo Tovaryšstvo Ježíšovo zrušeno a madridský dvůr byl ke zbytkům rozprášených jezuitů stále benevolentnější, využili někteří z nich této příznivé situace k tomu, aby vznesli nároky na své statky. Viscardové tak učinili ještě téhož roku, 5. prosince 1773, ale žádná z opakovaných žádostí nepřinesla užitek, a to po celé roky čekání.

Jezuité se zájmem sledovali novou situaci, francouzsko-americkou alianci z roku 1778, ultimátum, které dalo Španělsko Británii roku 1779, zejména však nejasné zvěsti o vážných protišpanělských povstáních v Jižní Americe a o pokusech Angličanů vylodit se v Río de la Plata.

Toto je moment, kdy začínají vyplouvat na povrch pocity a znepokojení Juana Pabla Viscarda, zášť vůči Španělsku, a jeho jednoznačné prohlášení ve prospěch

nezávislosti Peru, které o deset let později vyjádří ve svém proslulém *Lettre aux espagnoles américaines*. Je však nutno přiznat, že jeho jednání není zcela nezištné, na jednu stranu se uchyluje ke dvoru v Madridu s žádostí o podporu, a dokonce žádá o zvláštní povolení, aby se mohl vrátit do Peru, a na druhé straně navrhuje Britům, aby jejich vláda podpořila Inku Túpaka Amarua, který se v Peru vzbouřil pro španělské nadvládě, a aby proto byla poslána expedice do Río de la Plata, na níž sám nabídl účast (Batllori 2005:39).

Od roku 1768, kdy byl Viscardo donucen odjet z Ameriky, se v něm hromadily všechny ústrky, které viděl nebo zažil, vyhnání jezuitů, výpady proti kléru, držení veškeré politické moci v rukou Španělů, zbytečnost kreolských požadavků na madridském dvoře, excesy při výběru daní a poplatků, to jsou důvody, které se později znovu objevují v dopise americkým Španělům jako dostatečný důvod pro to, aby celá hispánská Amerika povstala. Trvá i na tom, aby se všechny třídy a rasy spojily proti Španělům. Jedním z příležitostných motivů, jež se zde kromě oněch výše uvedených též objevují, byl předpokládaný triumf Túpaka Amarua (v této době však již poraženého), a druhým pak pomoc Angličanů, který však byl stejně zavádějící, protože anglická armáda se stáhla ještě před tím, než dorazila do Río de la Plata. Ale opíraje se o tyto dva domnělé činy, Viscardo ve svém Dopise přemýšlí nad tím, z čeho vyroste tato revoluce. Z naprosté nezávislosti celé Latinské Ameriky.

***Dopis americkým Španělům abbé Viscarda* (La „Lettre aux espagnols américains“/La „Carta dirigida a los españoles americanos“¹²⁸)**

Roku 1792 odjel abbé Viscardo do Londýna, města, kde američtí exulanti formovali své plány na nastolení svobody a emancipace, a píše u příležitosti třístého výročí objevení Ameriky své jedinečné dílo (dopis) *Lettre aux espagnols américains* (Dopis americkým Španělům). Jedná se o dokument, který položil základy teorií o americké emancipaci, původně psaný ve francouzštině, jazyku osvícenců a tehdejších vzdělanců vůbec, aby bylo jeho rozšíření v Evropě snadnější. V tomto podniku získal pomoc amerického velvyslanectví v Londýně, které se postaralo o první vydání, ovšem s nepravdivým údajem (zřejmě z politických důvodů), že jde o vydavatelství ve

¹²⁸ Dopis abbé Viscarda, *Lettre aux espagnols américains*, 1792. (Španělská verze F. Mirandy, *Carta dirigida a los españoles americanos*, Londres, P. Boyle 1801, Ejemplar del Archivo General de Indias de Sevilla, Estado 70, převzata z: Batllori, M., *El abate Viscardo*, Mapfre, Madrid 1995, str. 325-365).

Filadelfii (předmluva nakladatele „10.6. 1799 ve Filadelfii“¹²⁹). Ve skutečnosti bylo dílo vydáno v Londýně¹³⁰ v překladu F. Mirandy (u nakladatele P. Boyla, Londýn 1801).

Miranda při své práci na překladu ještě Dopis doplnil o seznam exjezuitů původem z Latinské Ameriky¹³¹, kteří ještě v roce 1785 zůstávali v Itálii. Tento seznam pořídil z dokumentů z národního archivu v Římě během doby, kdy cestoval po Itálii¹³².

V dopise, jak z textu vyplývá¹³³, zaznívají zásadní myšlenky tehdejších myslitelů nezávislosti, které Viscardo shrnul :

- Výročí příchodu a usazení předků kreolů v Novém světě se mu jeví událostí natolik důležitou, že si zaslouží i po staletích pozornost. Navíc zde zdůrazňuje důležitost studia historie pro politické a právní zdůvodnění kreolských požadavků na autonomii:

„Obrovský význam objevu tak velké země je jedinečnou událostí i pro jejich potomky a bude pro ně ještě důležitější, protože Nový svět je jejich zemí a jeho historie je i jejich historií. Studium historie je důležité pro zkoumání vlastní přítomnosti, neboť skrze ni budeme schopni zaujmout stanovisko v diskusi o vlastních právech a právech svých následovníků.

- Kromě toho, že autor vypočítává zásluhy conquistadorů, které přijímá za své pravé předky, nutno říci, že je ovšem poněkud idealizuje. Dále pak zdůrazňuje nevděk Španělska, které se nepěkně zachovalo ke svým nejstatečnějším synům, kteří měli tu odvahu vydat se za oceán.

„Vydali se na vlastní náklady, znavení, snažili se o nový život, a nesmírný úspěch, který korunoval jejich úsilí, dával conquistadorům jisté právo, které přestože nebylo správné, bylo přinejmenším nejlepší možné (Leibniz – svět sice není dokonalý, ale je nejlepší možný, viz výše), k tomu, aby si přivlastnili plody vlastní práce.

¹²⁹ Viz Batllori, M., *El abate Viscardo*, 1995, str. 323.

¹³⁰ Ze stejného amerického velvyslanectví (zastupitelství) odešlo v té době, 12.9.1799, padesát exemplářů určených Mirandovi. Dle některých poznatků je ale možné, že Viscardovo pojednání měl Miranda k dispozici již v lednu 1799, více in: Batllori 2005:127.

¹³¹ Seznam kreolských jezuitů (nativos de la America Española) viz Batllori 2005:339-343.

¹³² Nicméně žádnou ze svých dvou cest po Itálii nepodnikl Miranda za účelem vejít v kontakt s vyhoštěnými latinskoamerickými jezuity, nýbrž pouze proto, aby poznal svět. Byl tedy veden hlavně zájmem o záležitosti umělecké a politické. Při druhé cestě dokonce nepotkal žádného jezuitu, a při té první pouze dva, ale ti nebyli Američané, nýbrž Španělé, Estéban de Arteaga v Benátkách a Tomas Belon v Římě (Batllori 1995:86).

¹³³ Zde je nutno poukázat na to, že se jedná o vlastní překlad i interpretaci autorky textu, nikoliv poznatky (a úryvky textu) přejaté z nějaké konkrétní sekundární literatury (pozn. autorky).

• Jasně se ale od Španělska distancuje, upozorňuje na to, že jeho svrchovanost uznávají kreolové pouze z úcty k první vlasti svých otců, a tím se možná dopouštějí zradu na své pravé vlasti:

„Tuto oddanost ve prospěch země, která je nám cizí, které nic nedlužíme, na niž nezávisíme a od niž nic nemůžeme čekat, lze považovat za tvrdou zradu proti naší skutečné vlasti – té, v níž jsme se narodili, která živí nás i naše děti“.

• Brojí proti důvěře v to, že se snad od Španělska kolonie dočkají vděku a volá po konečném odpoutání od metropole:

„Vše, co jsme věnovali Španělsku, a co bylo poté nám a našim dětem uzurpováno, bylo důsledkem naší naivity, nechali jsme se spoutat řetězy, a pokud je nezničíme, nezbude nám než vydržet v tomto ponižujícím otroctví a přemíra dobré vůle nás vrhne do zkázy“.

„Španělská vláda vám¹³⁴ již ukázala své rozhodnutí, že vás vždy bude považovat za odlišné od evropských Španělů, a právě toto rozlišování je pro nás tím nejhanebnějším otroctvím“.

• Upozorňuje na záměrnou separaci kolonií ze strany Španělska, a z toho vyplývající, rovněž záměrnou ekonomickou závislost. Je možné také postřehnout znalost teorií společnosti a státu (dle mého názoru především teorií Locka¹³⁵ a Huma¹³⁶).

„Španělsko nás zbavilo veškerých kontaktů se Starým světem, oddělilo nás od společnosti, k níž jsme byli připoutáni nejužšími pouty. K těmto omezením přidalo bezprecedentní uzurpaci naší osobní svobody a našich majetků. Lidé se začali sdružovat a vytvořili společnost za účelem svého většího blaha, a kde je ono blaho společenství, když nás vláda nutí kupovat to, co potřebujeme, za nejvyšší ceny a prodávat naši produkci za ceny nejnižší. Aby byl tento útlak naprosto úspěšný, uzavírají nás v obklíčení“.

• Dokonce uvádí konkrétní ceny za určité zboží v koloniích, kde jsou nepoměrně vyšší, a ve Španělsku, což označuje za záměrné odírání ze strany vlády, kterou přitom kolonie bohatě zásobují drahými kovy:

„Jaký div tedy, že za takové množství zlata a stříbra, že jsme jím téměř zaplavili celý svět, stěží získáme tolik, abychom zakryli naši nahotu“.

¹³⁴ Viscardo ovšem původně píše my – „nous“, zatímco Miranda – vy – „os“.

¹³⁵ John Locke (1632-1704), anglický filosof. O jeho teorii společnosti a státu, liberalismu a obecném blahu více např. in: Kolektiv autorů, Filosofický slovník, Nakladatelství Olomouc s.r.o., Olomouc 2002

¹³⁶ David Hume (1711-1776), skotský filosof a historik. O jeho etice více např. in: Kolektiv autorů, Filosofický slovník, Nakladatelství Olomouc s.r.o., Olomouc 2002, str. 177.

- Stěžuje si na vládu, která pro vzdálené kolonie nedělá zhora nic, na nezájem panovníka a hrabivost ministrů:

„Zbavení všech výhod, které skýtá vláda, jsme zakoušeli jen ty nejhorší ústrky a ty největší hříchy, bez naděje, že bychom někdy v blízké době získali bezprostřední ochranu a spravedlnost, příliš vzdálení a bez možnosti o ni žádat, byli jsme ponecháni napospas pýše, nespravedlnosti a hrabivosti ministrů, kteří jsou neúprosní vůči lidem, které neznají a nahlížejí na ně jako na cizince, snaží se pouze ukojit svoji lakotu, s neochvějnou jistotou, že jejich nespravedlivé chování zůstane nepotrestáno a zcela mimo zájem svrchovaného vládce“.

- Španělsko rozdává úřady raději cizincům, než lidem v koloniích, které jsou přitom vlastně součástí impéria (čímž v protikladu s proklamovanými osvícenskými cíli vlastně degraduje kreoly na občany nižšího řádu):

„Tak zatímco na dvoře, ve vojsku, tribunálech království se rozdává bohatství a počty cizincům všech národů, my sami jsme označováni za nehodné nebo neschopné tyto úřady zastávat, dokonce v naší vlastní zemi, kde by ve skutečnosti měly patřit výlučně nám!“

- Co se názorů na impérium týče, cituje Viscardo názory Montesquieuho o významu kolonií. Montesquieu, ač čelný představitel osvícenství, se u latinskoamerických jezuitů těšil velké oblibě, zejména pro svůj obdiv k paraguayským misiím.

„I onen jedinečný génies Montesquieu řekl: »Indie¹³⁷ a Španělsko jsou dvě mocnosti pod jedním pánem, ale Indie jsou základ a Španělsko jen doplněk. Nadarmo se politickou mocí snaží připoutat ono vedlejší k sobě to hlavní, tj. Španělsko Indie; to naopak Indie neustále přitahují Španělsko k sobě«“.

- Jako bývalého jezuitu Viscarda samozřejmě rozhořčuje postup koruny vůči jezuitskému řádu, ale stejně i to, že došlo k porušení přirozených práv, svobody a bezpečí, které jsou podle teorií formovaných osvícenstvím, základem každé lidské společnosti (vliv Rousseaua). (V narážce na nízkou penzi zaznívá ovšem zřejmá osobní hořkost z toho, že v Evropě živoří a Koruna mu brání využít rodinného majetku v Peru).

„Nejvyšší ekonomická moc a „důvody uložené v královské duši“, to jsou důvody uvedené jako ospravedlnění zákona z roku 1767, kterým Karel III. vyhnal ze svých

¹³⁷ Indie, v tomto kontextu míněny tzv. Západní Indie, *Indias Occidentales*, název, který byl oficiálně užíván k označení španělských držav v Americe. Vznikl z omylu Kryštofa Kolumba, který se domníval, že doplul k asijským břehům. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 607.

území všechny jezuitu. – Tím“, píše Viscardo, „vyplula na povrch marnost a všechny iluze lidského pokolení o věčných principech spravedlnosti, o právech a povinnostech společnosti, když tento zákon, proti kterému nebylo obrany, náhle nabyl účinnosti nad pěti tisíci španělskými občany¹³⁸; ještě v roce 1786 zbylo v Itálii více než tři tisíce exjezuitů, zbytek z oněch pěti tisíc nešťastníků (kteří měli penzi pouhé dva paoli na den, což stěží stačilo na výživu sluhovi)“.

- Suárezovská doktrína o lidovém původu svrchovanosti a smlouvy mezi lidem a králi se v dopise připomíná jako jeden z hlavních historických základů hispánské kultury, na což jako by Španělsko v Novém světě zapomnělo:

„K této pevné hrázi aragonští přidali úřad zvaný spravedlnost (soud), který dbá na ochranu národa proti jakékoli formě násilí a útlaku, obdobně jako k tomu, aby zabránil neúčinnosti moci ze strany králů“.

- Části textu věnované zachování práv, svobody, bezpečí atd. dokazují, dle mého názoru, Viscardovu znalost učení o společenské smlouvě, základní kategorii osvícenské teorie státu, ale i znalost Suárezova učení, i když na tuto skutečnost se názory rozcházejí¹³⁹:

„Zachování přirozených práv a především svobody a bezpečí osob a statků je bezesporu základním stavebním kamenem každé lidské společnosti, ať je ustavená jakýmkoli způsobem; je tedy povinností každé společnosti a každé vlády, která ji reprezentuje, nejen respektovat, nýbrž účinně bránit práva každého jedince. Když bychom aplikovali tyto principy, vyjde najevo, že bylo potrestáno pět tisíc občanů/osob, jež až doposud veřejnost neměla důvod podezírat z deliktů!

A Španělsko k tomuto strašlivému činu zbaběle mlčí!“

- Přičemž panovník vůbec nebral zřetel na zásluhy jezuitů o duchovní život a povznesení kolonií vůbec, které bylo v případě paraguayských misí oceňováno dokonce i mnohými osvícenci:

¹³⁸ V tomto případě jsou míněni všichni jezuité, ryze španělských jezuitů bylo mnohem méně, ale Viscardo k nim přičítá i kreoly a jezuitu z Evropy. Polemické je užití pojmu občan, pravděpodobně jej vnesl do španělského překladu až Miranda.

¹³⁹ Např. španělský spisovatel Giménez Fernández byl prvním, kdo poukázal na vliv demokratických tezí suárezovské školy na nezávislost Ameriky, upozorňuje na jedinečnou schopnost, s níž Viscardo spojuje tradiční argumenty s novými, které jsou vlastní období osvícenství. Dopis, jak píše, přináší doktrínální shodu kreolským intelektuálním kruhům, které měly blízko k tradiční scholastické výuce... (viz Gómez Hoyos, R., 1982:180, kde cituje Fernándezovo dílo *Las doctrinas populistas en Indias. Anuario de Estudios Americanos*, Tomo III, Sevilla 1946, str. 34. Battlori (1995:125) se však domnívá, že ve skutečnosti Viscardo Suáreze necituje a dokonce je podle jeho názoru pravděpodobné, že jej ani nezná, neboť „suárezovské debaty o původu moci běžně do filosofických nebo teologických kursů nepronikaly“.

„Nebral ohled na to, že jezuité požívají veřejné úcty, kterou si zaslouží za služby stejně užitečné jako důležité. Jezuitské misie v Paraguayi, jak praví Montesquieu, nám mohou v tomto ohledu posloužit jako příklad.“

„Budiž Tovaryšstvu ke cti, že jako první ukázalo v těchto zemích myšlenku náboženství, jež je spojeno s humanitou (lidskostí). Když se snažili odčinit škody způsobené Španěly, začali tím léčit jednu z největších ran, kterou dosud utrpěl lidský rod“.

• Abbé Viscardo vidí v celém podniku vyhnání jezuitů pouze touhu Koruny po získání majetku jezuitského řádu. Svou narážkou na povstání Túpaka Amarua II.¹⁴⁰, pak Viscardo ukazuje, že ani v evropském vyhnanství nepřestal sledovat dění ve své vlasti:

„Za vyhnáním a zkázou jezuitů nebylo podle všeho nic jiného než pověst o jejich bohatství. Nicméně když vláda zjistila, že je (toto bohatství) vyčerpáno, bez jakéhokoli soucitu chtěla ještě přitížit novými daněmi, zejména v Jižní Americe, až to v roce 1780 vyvolalo krveprolití v Peru“.

• A tím dokládá, že svými činy se samo Španělsko zřeklo jakéhokoli nároku na důkazy oddanosti ze strany kolonií:

„A jestliže jsou práva a povinnosti naše a vlády reciproční (vzájemné), Španělsko porušilo první ze svých povinností k nám, neboť přetrhalo i slabé svazky, které by nás měly k sobě pojít a semknout“.

• A zaznívá zde osvícenská argumentace (zejména Lockeho učení o rozumu a Humova teorie o lidské přirozenosti), suárezovská nauka o zákonech a Bohu jako zákonodárci, Rousseauova teorie o nezczizitelnosti lidských práv, dovolávání se přirozených práv a rozumu člověka:

„Konečně ať už hledíme na naši závislost na Španělsku jakkoli, uvidíme pouze to, že je naší povinností skončit s ní. Musíme to udělat z vděčnosti k našim předkům, kteří neprolévali svou krev a pot proto, aby se jejich sláva a práce proměnila v naše otroctví a bídu. Dlužíme to i sobě samým, z nevyhnutelné nutnosti zachovat přirozená práva, která jsme dostali od Boha a která nám nemohou být pod žádnou záminkou odejmuta, aniž by to nebylo chápáno jako bezprávi; může se snad člověk vzdát svého

¹⁴⁰ Jistý zájem o indiánskou problematiku se u Viscarda projevuje i dlouhými citacemi Las Casase a Garcilasa de la Vega v jiných částech dopisu, které ovšem využívá hlavně k popisu španělských excesů v Novém světě, jež jsou důvodem povstání a dle jeho názoru i faktorem, který legalizuje odpor kolonií.

rozumu nebo mu toto právo může být odejmuto silou? Osobní svoboda mu přece nenáleží méně než rozum!“

• Abbé Viscardo vyzývá k aktivnímu boji kolonií za svobodu, kterou považuje za nejvyšší cíl:

Nyní nám již nezbyla žádná záminka, která by mohla omluvit naši netečnost, jež je důvodem, proč již dlouho zakoušíme bezpráví, které nám (Španělsko) činí. Pokud to budeme dále snášet, odůvodníme tím jen svou zbabělost. Naši potomci nás budou proklínat, jestli budou muset dál žít v okovech, které (po nás) zdědí, když pak jednoho dne zjistí, že pro to, aby byli svobodní, není nutno (udělat) nic jiného, než svobodu chtít. (Musíme se přičinit) o tu „moudrou“ svobodu, jedinečný dar z nebes, opředanou všemi ctnostmi, jež s sebou nese prosperitu, která (svoboda), až přijde doba, kdy bude vládnout Novému světu, a tyranie, kterou jsme trpěli po tři století, bude s okamžitou platností svržena“. „Kéž by, tento den, nejšťastnější, který kdy přišel, nesvítel jen pro Ameriku, ale pro celý svět, a kéž by to bylo brzy! Až po těchto hrůzách útlaku a krutosti bude následovat království rozumu, spravedlnosti a lidskosti...

Význam Dopisu americkým Španělům

Pro „plnohodnotné“ zhodnocení významu Viscardova dopisu je nutno pohlédnout rovněž na pragmatické aspekty, neboli na toho, kdo ho měl v Americe vlastně k dispozici a jak ho používal.

Viscardův francouzský text koloval po Americe pouze v omezeném množství výtisků a pouze mezi osobami kulturně činnými. Měl jej k dispozici Francisco Miranda, který jej poslal svým přátelům, aby jej dále distribuovali v Novém světě, např. několik exemplářů poslal na ostrovy Trinidad a Martinique. Rovněž jej pravděpodobně poslal generálu Hamiltonovi a Pedro Fermín de Vargas jej rozšířil po Paříži. Záměrem Mirandy bylo, aby byl dopis přeložen do španělštiny a vytisknut v Trinidadu, ale nakonec se musel tohoto úkolu ujmout sám¹⁴¹ (viz výše).

¹⁴¹ Sám Miranda je považován za autora překladu z května roku 1800, i se objevují i jiná tvrzení, např. Thomas de la Torre se zmínil o tom, že v srpnu téhož roku mu totéž nabídli v Paříži (Batllori 1995:127).

Ve skutečnosti se dílo *Carta derijida a los españoles americanos por uno de sus compatriotes* objevilo v Londýně roku 1801 s titulkem „vytištěno v Londýně Petrem Boylem, Vine Street, Picadilly“¹⁴².

Poté, co rozšířil tento dopis v Americe, pokračuje Miranda opět ve svých osvoboditelských aktivitách, roku 1806 (příprava vojenského povstání v Coro) používá jako účinnou „zbraň“ právě tohoto dopisu. Poslal dopis společně se svým prohlášením např. biskupu z Méridy, aby si udělal představu o zásadách a cílech, s nimiž vstoupil Miranda do Venezuely. Když ztroskotal pokus v Coro, přestal na nějaký čas v Americe Viscardův Dopis působit, minimálně v tak velkém měřítku. V této době však již Miranda zesiluje své propagandistické úsilí v Evropě, konkrétně ve Velké Británii, ale nyní především ve Skotsku¹⁴³, což bylo dáno tím, že se Anglie a Španělsko staly spojenci v boji proti Napoleonovi, takže v této době si Anglie tak otevřenou kritiku Španělska nemohla dovolit.

Spolupracovníkem Mirandy a propagátorem myšlenek Viscarda byl novinář William Burke, díky němuž máme k dispozici první anglické vydání dopisu. Zájem o autora Dopisu, „tajemného“ exjezuitu, stále rostl, a v roce 1810 Miranda předal dva exempláře dopisu filantropovi Williamu Wilberforcovi, který jej dále šířil (Batllori 1995:133).

Nicméně největší slávu získal Viscardo a jeho dílo v Americe, kde bylo v letech, jež byla pro nezávislost rozhodující, nejvíce rozšířeno. Jistý ohlas jeho myšlenek se objevuje v *Acta* (deklaraci) nezávislosti Venezuely 15.7.1811, která byla o několik dní později publikována v *Gazeta de Caracas* (Batllori 1995:133). V Mexiku způsobil dopis pobouření mezi monarchisty, ale stal se stěžejním dílem pro povstalce. Byl zde tvrdě odsouzen ze strany inkvizitorů a později dokonce inkvizicí zakázán ještě v posledních dnech její existence. Guadalupe¹⁴⁴ (povstalci, jejichž symbolem byla Panna z Guadalupe) jej tudíž nemohli dát znovu vytisknout, proto jej poslali Morelosovi¹⁴⁵, aby tak učinil ve své tiskárně. Tato plánovaná mexická reedice

¹⁴² Reprodukce překladu, který pořídil Miranda roku 1800, ukazuje jen malé rozdíly mezi Viscardovým originálem, publikovaným Simmonsem.

¹⁴³ Od poloviny 18. století se zejména univerzita v Edinburghu stala centrem vysoké kultury. Důkazem toho je, že zde působili např. filosof David Hume, ekonom Adam Smith, či básník Robert Burns.

¹⁴⁴ Existuje zmínka o mýtu, který se zabývá otázkou, zda títo *guadalupes* nebyli skrytí exjezuité, ba více, zda byl mezi nimi samotný Clavijero, který však ve skutečnosti zemřel již roku 1787.

¹⁴⁵ José María Morelos (1765-1815), mexický patriot, který se roku 1810 přidal k Hidalgovu povstání. Podílel se na svolání Kongresu, kde byla roku 1813 prohlášena nezávislost Mexika. Následně po vojenských porážkách byl vojenským tribunálem a inkvizicí odsouzen k trestu smrti zastřelením. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 767. Skutečnost, že měl Morelos Viscardovo dílo k dispozici dokazuje mj. právě dopis ze 17. října 1812 (Los Guadalupe de la Ciudad

nakonec nebyla realizována, ani předpokládané vydání v Caracasu v roce 1811, nicméně posmrtné šíření Dopisu (po smrti abbé Viscarda roku 1798) kopíruje postup americké nezávislosti, a jeho rozšiřování zcela přirozeně ustalo s dokončením procesu osvobozování, jako by tím byl dokončil svůj úkol. Tak se roku 1816 objevuje Dopis v Buenos Aires, a naposledy roku 1822 v hlavním městě místokrálovství Peru. V této době *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas* již přestává být živým dílem a stává se jedinečným historickým pramenem¹⁴⁶.

Viscardovo dílo bylo posuzováno rozporuplně, a to již v letech krátce po jeho smrti. Miranda chválí Viscarda za umírněnost a dobrý úsudek, zatímco mexičtí inkvizitoři považují dopis za drzou, bezbožnou a buřičskou smyšlenku. Chvalozpěvy jeho krajanů z Arequipy či opěvování Carlose A. Aldaa ostře kontrastují s výhradami Caillet-Boise či Parry Péreze (Batllori 1995:126).

Vzhledem k tomu, že Dopis vzbudil takovou diskusi, nelze pochybovat o jeho významu v dějinách americké emancipace z jakéhokoli hlediska, ale zejména z hlediska mirandovské propagandy.

Svobodné zednářství. Vznik svobodného zednářství

Při analýze různých proudů osvícenského myšlení nelze pominout hnutí svobodných zednářů, jehož členové zaujímají mezi protagonisty osvícenství přední místa. Zednářské hnutí poskytlo všeobecným přáním a představám osvícenství institucionální rámec (Im Hof 2001:120), jeho struktura měla nadnárodní charakter a členové lóží často pronikli do vedoucích postů ve státních institucích i v reformních společnostech.

de México envían a Morelos un ejemplar de la Carta de Viscardo) in Batllori, 1995:316-318. O Morelosově znalosti dalších myšlenkových proudů v církvi, konkrétně Suárezových teorií, viz Pérez-Cuesta, 1998:42.

¹⁴⁶ Jako takový je Dopis znovu vydáván, v roce 1911 byl v Paříži znovu vydán francouzský text, v Buenos Aires španělský překlad, a to hned dvakrát, v roce 1922 a 1928. Některé fragmenty vyšly v *Boletín del Archivo General de la Nación* v roce 1932 v Mexiku, v roce 1938 je francouzská verze zařazena do *Archivo del general Miranda* v Caracasu. V roce 1946 Giménez Fernández přichází s dosud nejpečlivější španělskou verzí, která tvoří přílohu k jeho studii *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América, Anuario de estudios americanos*, Sevilla, 1946. V roce 1948 se ku příležitosti dvoustého výročí narození peruánského exjezuity objevuje další vydání, což je pocta, kterou mu vzdala univerzita v rodné Arequipě. Více o významu Viscardova dopisu in Batllori 1995, Bastin, G. L., Castrillón, E. R., La „*Carta dirigida a los españoles americanos*“, una carta que recorrió muchos caminos..., Hermeneus No. 6, 2004, str. 276-290.

Svobodné zednářství bylo hnutím tajných či polotajných společností, organizovaných v tzv. lóžích. Vzniklo z tradice anglických svobodných kameníků-zedníků, tzv. *free-stone masons* či *free masons* (Ridley, 2004:15), středověkých stavitelů katedrál, kteří díky své profesi požívali jisté svobody a často cestovali po celé zemi. Poblíž místa, kde pracovali, si stavěli domky, kterým říkali *lodge*, kde ukládali nářadí, odtud název pro lóže.

Tato cechovní sdružení přečkala složité období reformace i protireformace a v letech 1550-1700 prošla značnými změnami. Staří kameníci začali do svých řad postupně přijímat šlechtice, měšťany a intelektuály¹⁴⁷, kteří měli zájem zejména o filosofické a náboženské otázky. Tito nově příchozí se postupně prosadili do popředí a řemeslný prvek se začal pozvolna vytrácet (Im Hof, 2001:120). Jak k této proměně došlo, není dosud uspokojivě vysvětleno, přijímání mužů, kteří neměli žádné spojení s dotyčným oborem, mělo poměrně dlouhou tradici, avšak ve větším měřítku se tak začalo dít až v 17. století. Nově přijatým zednářům se později začalo také říkat „spekulativní“ (na rozdíl od původních, „operativních“ zednářů), kterýžto pojem se užíval až do roku 1757 (Ridley, 2004:27,28). Zednáři se stali organizací vzdělaných gentlemanů, jež hlásala humanitu, toleranci, svobodu víry, svědomí a myšlení. Svě bohaté řemeslné i duchovní dědictví předávali prostřednictvím svých cechů ústně a chránili je před nezasvěcenými. Na základě řemeslných tradic, k nimž se hlásili, užívali i spekulativní zednáři stavitelskou symboliku (např. symboly kružítko, olovnice, úhelníku či pyramidy; Hroch et alii, 2005:383).

Značný rozkvět zednářství je spojen s rozmachem anglického osvícenství. Dřívější symboly stavitelů (zednářské lóže přijímaly nové členy na základě alegorického přijímacího rituálu¹⁴⁸ upomínajícího na obřady středověkých svobodných kameníků, kteří vytvářeli specifické cechy disponující různými výsadami, např. volnost překračovat hranice) chtěli zednáři naplnit novým obsahem, tj. pokusit se o novou interpretaci křesťanské tradice v osvícenském smyslu a vnést prostřednictvím nového bratrství oživení do již strnulých náboženských struktur. Stavěli na tom, že nečiní žádné rozdíly v náboženském či politickém smýšlení ani

¹⁴⁷ Lóže přijímaly vzdělance, hlavně geometry a přírodovědce, často si udržovaly také svou vlastní knihovnu, téměř jako čtenářské společnosti osvícenské éry. Důležitou roli hrála také korespondence s dalšími lóžemi, viz Im Hof, 2001:121. S jinými společnostmi spojoval zednářství kromě zájmu o vědy či důrazu na zachování rovnosti uvnitř své organizace také závazek dobročinnosti, ke kterému patřilo zřizování škol pro chudé, zakládání chudobinců, organizace lékařské pomoci či zavádění očkování, např. proti neštovicím i další aktivity, Im Hof 2001:124.

¹⁴⁸ Více o přijímacích rituálech a zednářských znameních, viz Ridley, 2007:29-31.

mezi rasami¹⁴⁹. Členy se mohli stát příslušníci anglikánské církve, puritáni i katolíci, v raném období to mohli být i Židé. V tomto smyslu hnutí odpovídá potřebám doby po rozbití stávajících náboženských struktur, ovšem při současném zachování zděděné náboženské tradice, zednáři jsou v tomto ohledu stejně konzervativní jako pokrokářští. Náboženský základ zednářské víry tvoří na jedné straně dávné křesťanské představy, na druhé straně osvícenské křesťanství, často také deismus, prostá víra v Boha (či Nejvyšší bytost nebo Velkého stavitele všehomíra) a v nesmrtelnost duše.

Svobodné zednářství získalo hned zpočátku nesmírný ohlas, roku 1725 bylo ve Velké Británii již 52 lóží (Im Hof, 2001:123). 24. června¹⁵⁰ 1717 došlo ke sloučení čtyř londýnských lóží v jedinou velkolóži, Velkou londýnskou lóži¹⁵¹. Pevná kodifikace svobodného zednářství byla vytvořena roku 1723 vydáním tzv. Andersonových konstitucí (*The Constitutions of the free-masons*)¹⁵². Dle nich stál poté velmistr anglické Velké lóže v čele všech lóží, které měly všechny jednotnou organizaci¹⁵³. Záhy se zednářská myšlenka rozšířila, většinou díky cestám britských členů lóží, šlechticů a důstojníků, nejdříve po Francii a Španělsku¹⁵⁴, odtud dál v jejich koloniích a samozřejmě i v koloniích britských. Další lóže vznikaly nezávisle na Angličanech, zakládali je místní obyvatelé, ovšem inspirovaní příkladem Velkolóže¹⁵⁵. Kolem roku 1750 již existovaly lóže ve většině hlavních center Evropy a jejich zámořských území. Zednářství se stává doslova módním hnutím, patří k dobrému tónu nechat se přijímat jako svobodný zednář na nejvyšších místech.

¹⁴⁹ Přestože zednáři hovoří o bratrství mezi lidskými bytostmi, nejsou lóže zpočátku otevřeny otrokům, sluhům, ateistům a ženám (viz Chaboud, 2007:9, Black, 2003:464). Např. teprve na konci 19. století, když se někteří zednáři podivují nad tím, že zednářství, jež se považuje za pokrokovou instituci, dosud vylučuje ženy ze svých řad, vzniká smíšená lóže Lidských práv (1893), jež později inspiruje zakládání podobných lóží v Evropě i v Americe. Do té doby jsou sice zaznamenány jednotlivé případy svobodných zednářek (viz Ridley, 2004:78,79), bývá též uváděno, že ženy byly přijímány do francouzských lóží od poloviny 18. století (tamtéž, str. 79), avšak v žádném případě se nejednalo o všeobecně rozšířený jev. Je dosti pravděpodobné, že se jednalo jen o tzv. adoptivní lóže, které mužské obediencie neuznávali (Chaboud 2007:11).

¹⁵⁰ Den sv. Jana Křtitele, patrona svobodných zednářů.

¹⁵¹ To ovšem vyvolalo rozkol s lóžemi, odmítajícími uznat její autoritu. Velká londýnská lóže se roku 1738 stala Velkou anglickou lóží (Chaboud 2007:8).

¹⁵² Práci na pravidlech a stanovách svobodných zednářů svěřil velmistr Velké londýnské lóže skotskému pastorovi Jamesi Andersenovi, kterému pomáhal anglikánský pastor a profesor fyziky Jean-Théophile Désaguliers, který je pravděpodobně hlavním redaktorem této první ústavy svobodného zednářství z roku 1723, inspirované texty pocházejícími od operativních svobodných zednářů, k nimž se přidávají přínosy spekulativního svobodného zednářství (viz Chaboud, 2007:9).

¹⁵³ Členové byli rozděleni do tří stupňů (učedník, tovaryš, mistr), kterými postupně procházeli, ani sám velmistr nemohl dosáhnout vyššího než třetího stupně.

¹⁵⁴ O šíření zednářství v Evropě 18. století více in: Im Hof, 2001:122.

¹⁵⁵ Někteří němečtí historici se údajně snažili dokázat, že německé zednářské lóže 18. století byly ryze německého původu, ale dřívější Steinmetzen zanikly a nemají se zednářstvím 18. století žádnou souvislost (Ridley 2004:55).

Zasaženy byly především vyšší a střední vrstvy, k nimž se připojili vyšší i nižší duchovní a mnozí učenci. V lóžích se tak setkávali lidé z odlišných společenských prostředí a vznikala zde přátelství a navazovaly známosti, jinak jen stěží myslitelné. Zde bylo možno získat doporučující dopisy, které otvíraly dveře k nejvýznamnějším osobnostem doby.

Objevily se ovšem i překážky a odsudky, zejména pak ze strany katolické církve, když hned dva papežové po sobě v letech 1738 a 1751 zednáře odsoudili. 28. dubna 1738 vydal papež Kliment XII. svou bulu *In eminenti* proti svobodným zednářům. Vyslovuje v ní obecný zákaz vstupu do lóží pod hrozbou exkomunikace. Zednáři byli obviněni, že oslabují katolickou církev, neboť přijímají do svých řad protestanty, židy, deisty a dokonce ateisty¹⁵⁶. Nejvíce však zřejmě papeže dráždila zednářská tajemství¹⁵⁷ neslučitelná s povinností zpovědi. Kliment XII. si totiž, podobně jako ostatní antizednáři, kladl otázku, „proč je třeba zednářům takových tajemství, že přísahají na bibli pod hrozbou strašlivých trestů, jestliže svěřená tajemství neuchovají a přísahu poruší, když prý konají dobro a nečiní nic zlého?“ Pravděpodobně proto, že páchají nějaké zločiny, proto se rozhodl pro tvrdý postup.

18. března 1751 následuje bula *Providas* papeže Benedikta XIV., výborného znalce církevního práva, jež dokládá ilegalitu zednářské organizace poukazem na římské právo, které postihovalo *Collegia illicita* (tajné organizace). Uvádí šest důvodů k odsouzení zednářství (Plongerón 2000:98,99): „Prvním důvodem“, píše Benedikt XIV., „pro přísné odsouzení těchto tajných schůzek je skutečnost, že lidé nejružnějších sekt a náboženství se zde důvěrně spolčují, což nutně působí velkou újmu čistotě katolické víry. Druhým důvodem je naprosté utajení činnosti těchto shromáždění. Třetím je přísaha, již se účastník podřizuje zákonu neporušitelného mlčení, jako by bylo dovoleno se přísahou vyhnout povinnosti odpovídat na dotazy ze strany legitimní moci, týkající se všeho, co by se v těchto shromážděních mohlo dít v rozporu s náboženstvím nebo zájmy a zákony státu. Čtvrtým pak je fakt, že jak světské, tak církevní zákony zakazují jakékoli spolky či sdružení, jež by se vytvořily bez účasti veřejné moci. Pátým jsou protiopatření, která již vůči těmto sdružením

¹⁵⁶ Deisté odmítají náboženská dogmata a zjevení a tvrdí, že člověk může navázat přímý styk s Bohem, zatímco ateisté popírají existenci Boha či jakéhokoliv člověku nadřazeného principu a konečně agnostici tvrdí, že Bůh je pro lidského ducha nepoznatelný a nedosažitelný, viz Chaboud, 2007:11.

¹⁵⁷ Přitom s oněmi „slavnými“ zednářskými tajemstvími a symboly byla veřejnost velmi brzy seznámena prostřednictvím knih popisujících rituály i obřady.

přijalo mnoho panovníků. Konečně posledním je mínění moudrých a rozvážných mužů.“

Je otázkou, co bylo důvodem sepsání buly *Providas*, neboť nepřinášela nic nového a v podstatě opakovala argumenty buly Klimenta XII. Snad je pravdivý názor, že se tím Benedikt XIV. snažil vyvrátit pověsti, že po jeho nástupu je předcházející bula neplatná (Plongeron, 2000:98).

Papežská bula *In eminenti* nabyla platnosti v mnoha katolických zemích, i když ne ve všech. Její přijetí bylo samozřejmé na území dnešní Itálie, v platnost vstoupila také v Portugalsku, kde byla roku 1738 ustavena komise pro vyšetření členů lóže. Jelikož tato lisabonská lóže byla rozpuštěna, jakmile se bratři dozvěděli o existenci buly *In eminenti*, inkvizice rozhodla, že jim bude odpuštěno. Ve Španělsku postupovala vláda sice pomaleji, nicméně v roce 1740 byli zednáři zakázáni i tam a lóže byla rozpuštěna.

Ve Francii, kde se od konce 17. století svobodné zednářství (ovšem s jistými francouzskými zvláštnostmi¹⁵⁸) rychle šíří, zejména pak kolem roku 1730, nezískala bula jednoznačnou odezvu, poněvadž místní galikánská církev usilovala o nezávislé postavení a ani panovník neměl zájem příliš podléhat papeži. Francouzský král si vymínil, že žádná bula nemůže ve Francii platit, pokud k ní sám nedá souhlas. Tím došlo k poněkud paradoxní situaci, neboť již roku 1737, tedy rok před vydáním protizednářské buly papeže Klimenta XII., dal král Ludvík XV. svobodné zednářství ve Francii do klatby, ale dva roky po vydání buly a zákazu zednářství v Portugalsku, Španělsku, Rakousku a Toskánsku, začal dvůr zednářství tolerovat¹⁵⁹.

Ve velkovévodství toskánském a také ve Vídni došlo k rozpuštění lóží a pronásledování zednářů a k zásahům docházelo i jinde, avšak mnohé katolické státy zednářská otázka příliš nezajímala (např. Janov). Ani protestantské země nebyly vždy zednářství nakloněny, kratší či delší zákazy lóží se objevily v Nizozemí, Švédsku, Hamburku, Ženevě i Bernu (Im Hof 2001:124), nikoli ovšem z náboženských důvodů,

¹⁵⁸ Francouzské zednářství začalo např. vytvářet různé hodnosti, což se neslučovalo s prvotním požadavkem rovnostářství a prostoty. Jelikož nebyly zachovávány ani demokratické volby hlav lóží, došlo ke sporům a následně k oddělení Velké francouzské lóže (*Grande Loge Anglaise*, jak se nazývala), jež vznikla roku 1783 a podržela si své výsady, a Velké národní lóže Francie, která se roku 1773 přejmenovala na Velký Orient Francie. Boj mezi oběma trvá až do revoluce roku 1789, kdy má Velký Orient 25 tisíc členů v 700 lóžích, viz Chaboud, 2007:11.

¹⁵⁹ Církev byla sice dotčena, že ve Francii o papežskou bulu nedbají, pařížská policie byla činností zednářů znepokojena a roku 1744 provedla zátah na pařížskou lóži (jelikož však mnozí z členů byli šlechtici, kteří intervenovali i za ostatní spolubratry, vyšla celá akce naprázdno) a také Sorbonna zednářskou činnost roku 1745 odsoudila, žádné z opatření však nemělo žádný výrazný efekt (viz Ridley, 2004:71). Tajné společnosti prostě existovaly pod jinými názvy dál.

nýbrž z politických a státních zájmů. Problém působila (jako ostatně i u jiných společenství) zavazující přísaha nadnárodní instanci, stojící mimo stát.

Podobné reakce způsobilo i vydání buly *Providas*, na jedné straně je např. ve Francii přijetí buly přizpůsobeno „svobodám galikánské církve“ a jelikož parlamentně uznána nebyla, neměla zde účinnost zákona. Na straně druhé téměř panika, „podezření z kacířství“¹⁶⁰, jež bylo zdůrazněno oběma klatbami, a zásadní shoda všech vlád ve snaze zlikvidovat jednu z jejich největších obav, již byly ve druhé polovině 18. století doslova posedlé: „shromáždění“ a různá nepovolená sdružení, která přirozeně musela osnovat spiknutí proti zavedenému řádu.

Zednářství ve Španělsku a španělských koloniích

Právě ve Španělsku představovalo zednářství více než kdekoli jinde konspirační a revoluční společenství. Svobodní zednáři zde byli pronásledováni z politických a náboženských důvodů ještě více než na území dnešní Itálie, zejména díky úzké spolupráci státu a církve. Epochy pronásledování a konsolidace se střídaly dle průběhu španělských dějin. Když např. Ferdinand VII. v roce 1814 činnost zednářů opět zakázal¹⁶¹, nepovolené lóže se staly velmi dobře organizovanou tajnou společností. Určité podpory se španělským zednářům dostávalo ze strany šlechty, zatímco jinde tvořili lóže především měšťané – nejčastěji právníci a žurnalisté. Obecně lze tvrdit, že příslušníci nižší třídy inklinovali spíše ke králi a k církvi, zvláště na venkově. Ovšem mezi španělskými zednáři a jejich italskými a francouzskými bratry byl rozdíl v tom, že je podporovali i armádní důstojníci. Ti připravili v Cádizu, centru španělského zednářství, řadu povstání, především v jednotkách, které měly být poslány do Mexika k potlačení nepokojů (Ridley 2004:195). Právě Cádiz je tradičně jedním z měst, která byla často spojována se zednářstvím¹⁶². Je jisté, že během 18.

¹⁶⁰ Sem zřejmě náleží neapolský případ, kde byli uvězněni zednáři obviněni z urážky majestátu a provozování praktik blízcích se černé magii (viz Plongeron, 2000:100).

¹⁶¹ Též povstání proti Ferdinandu VII. roku 1820 (tzv. Riegovo povstání) bylo vedeno generálem Rafaellem del Riego (1785-1823), který byl liberálem a svobodným zednářem. Vítězné povstání donutilo Ferdinanda VII. přijmout cádízkou ústavu z roku 1812, ovšem po změně situace v zemi (důsledek francouzské intervence) španělští katoličtí kontrarevolucionáři Riega zajali (Ridley, 2004:195-197). Byl popraven v Madridu a následovalo zesílení represí, např. nařízení svobodným zednářům, aby se hlásili. Členové, kteří by se nedali poznat do 30 dnů, měli být do 24 hodin popraveni. Řada zednářů, důstojníků a měšťanů tak přišla o hlavu (Kischke et alii, 1997:26).

¹⁶² Viz Ferrer Benimeli, J. A., *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, sv. I., str. 102-104.

století nám inkvizice v Seville prostřednictvím svého komisaře v Cádizu poskytuje nemálo informací o množství udání (denunciací) o skutečných či domnělých zednářích ze zahraničí, kteří se usadili v daném městě.

At' již tedy existovala v polovině 18. století přímo v Cádizu¹⁶³ zednářská lóže, či nikoli, byl Cádiz považován za město osvícenství¹⁶⁴ a rozhodně měl kontakt se zednářským hnutím. A protože Cádiz stále kontroloval obchod přes oceán, dostalo se zednářství nejprve do hlavních přístavních měst Latinské Ameriky, do Havany, Veracruzu a Caracasu, kde kreolská buržoazie poprvé objevila tajná společenství¹⁶⁵, která do jisté míry uspokojovala její touhu po vědeckém a filosofickém vědění a představovala jisté osvobození od španělské byrokracie. To vše bylo ale stále velice vzdáleno duchu, který bude formovat hnutí za nezávislost na počátku příštího století. V této době sahaly ambice i těch nejodvážnějších kreolů pouze po reformy, které by jim daly jakožto Američanům to, co bychom dnes zřejmě nazvali vnitřní autonomií - tedy možnost činit stran vlastních veřejných záležitostí to, co oni sami považují za správné (Bethell, ed., 1985:699).

Problémem tedy zůstává diskutovaná a prozatím nevyřešená otázka skutečné role, kterou zastávali zednáři v boji za nezávislost Hispánské Ameriky, a která je zahalena tajemstvím od samého začátku. Není možné popírat napojení kreolů na politické, kulturní, sociální a zednářská centra tehdejší Evropy, obdobně jako úlohu, kterou tato centra a společnosti uskutečňovala v Latinské Americe, když umožňovala rozšiřování nových myšlenek svobody, demokracie, republikánství a emancipace, neboli jinými slovy nezávislosti. Kreolové, kteří mohli cestovat do Evropy, mezi nimi Miranda, Bolívar, San Martín, Balgrano, který navrhl vlajku argentinské republiky a byl jedním z nejschopnějších vojenských velitelů, Alvea Mier, Nariño a mnoho dalších, byli ovlivněni politicko-kulturními hnutími tehdy oblíbenými v Evropě, a tudíž se poté vrátili s novými myšlenkami a rozhodnutími, které uspíšily proces osvobození. Také valná část mužů, kteří řídili revoluci v Buenos Aires roku

¹⁶³ Nedostatečná dokumentace však nedovoluje přesně určit, jestli existovaly v Cádizu organizované lóže, at' již v 18. či na počátku 19. století, neboť o nich nebyl nalezen záznam v oficiálních seznamech Velkolóže v Londýně. Nemluví se o nich ani v seznamech a zednářských věstnicích, patřících francouzské lóži Velkého Orientu. Poprvé je Cádiz zmíněn v ročence z roku 1809, a vztahuje se k lóži *Double Alliance*, založené v tomto přístavu 22. listopadu 1806 jakýmsi Bougrainem. Tato lóže je dodnes první lóží v Cádizu, o níž byla nalezena dokumentace. Ferrer Benimeli 1988:163-164). O významu Cádizu pro svobodné zednářství více in: Ferrer Benimeli, 1988:161-173.

¹⁶⁴ R. Rodríguez O., J. E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 78.

¹⁶⁵ První soud se svobodnými zednáři před inkvizičním tribunálem se konal v Limě roku 1751, ale již 15 let před tím mělo Mexiko čtyři lóže (Bethell, ed., 1985:699).

1810, byla z řad svobodných zednářů – Carlos María de Alvear, Miguel de Azcuenaga, Antonio Luiz Berutti, Juan José Castillo, Vicente López y Planes, který napsal slova k argentinské hymně, Juan José Paso, jenž přednesl deklaraci argentinské nezávislosti, když vyšla s malým zpožděním roku 1816 a další. Dokonce se lze dočíst, že svobodným zednářem byl přes své kněžství i Miguel Hidalgo¹⁶⁶, katolický kněz¹⁶⁷, který vedl povstání roku 1811 v Mexiku. Právě v místokrálovství Mexiko byly ohlasy francouzské revoluce nejsilnější a způsobily španělské vládě velké potíže s liberály a revolucionáři. Svobodným zednářům pak zasadily mexické úřady velikou ránu. Pokračovatel v Hidalgově díle, kněz José Morelos, ale svobodným zednářem nebyl (Ridley 2004:193,194).

Nové myšlenky získali na univerzitách, kolegiích, akademiích a zejména v tzv. tajných společenstvích. Kulturní a politické povědomí, které bylo rozšířeno těmito společenstvími v Evropě, ať již byla tato tajná či nikoli, přispěly nemalým dílem k realizaci revolučních změn. Jednalo se o společnosti filosofické, literární, hospodářské, univerzitní, politické, patriotské, zednářské ad.¹⁶⁸, které tím, že často využívaly tajemnosti či utajení, sloužily v době, kdy se dostaly do Ameriky, k šíření myšlenek a ideálů svobody a nezávislosti.

Hlavní otázka, kterou si klade Ferrer Benimeli ve své studii o zednářství v Latinské Americe, tedy zní, zda se jedná o skutečné zednáře, nebo za ně tyto společnosti považování pouze na základě vnějších rysů, neboť autoři prohlášení a americkém zednářství zapomínají zhodnotit především důsledky činnosti, které jsou dle Benimeliho určující (Ferrer Benimeli 1988:150).

Jako konkrétní příklad uvádí slavnou lóži *Lautaro*¹⁶⁹ v Buenos Aires, která dle jeho názoru není zednářskou lóží, nýbrž jen tajnou politickou společností, založenou roku 1812. Tzv. společnost *Lautaro* podle něj udržovala kontakt s *Gran Réunion Americana*, založenou Mirandou v Londýně, a jejími pobočkami *Caballeros Racionales* z Cádizu a Madridu, které rovněž nepovažuje za zednářské, i přes tolikrát opakované tvrzení o opaku.

¹⁶⁶ Miguel Hidalgo (1753-1811), mexický kněz a patriot, který byl roku 1803 poslán do farnosti Dolores, odkud řídil povstání proti Španělům. Poté, co byl monarchisty poražen, byl sekularizován a zastřelen. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 576.

¹⁶⁷ O zajímavé a paradoxní provázanosti příslušníků katolické církve a svobodného zednářství, viz dále.

¹⁶⁸ Příklady a názvy některých těchto společností, viz Ferrer Benimeli 1988:150.

¹⁶⁹ Lóže *Lautaro* nesla jméno jihoamerického Indiána (hispanizovaného), který vedl v 16. století neúspěšné povstání proti španělské nadvládě. Ačkoli není pochyb o tom, že všichni jihoameričtí revolucionáři, považování za svobodné zednáře, byli členy této lóže, o jejím původu se vedou polemiky.

Nicméně jisté pochybnosti panují i ohledně předpokládaného zednářství samotných protagonistů bojů za nezávislost. Ani venezuelský rodák Francisco Miranda¹⁷⁰, který je obecně považován za zakladatele lóže *Lautaro*, není podle některých autorů (viz dále) pravým svobodným zednářem. Miranda, působil po jistý čas ve francouzské armádě a zúčastnil se boje Američanů v jejich válce za nezávislost. Tyto zkušenosti mu vnukly myšlenku, že by i Jižní Amerika mohla získat svobodu a nezávislost na Španělsku, jako Severoameričané získali na Británii. Po skončení Francouzské revoluce se vrátil do Francie a snažil se přesvědčit direktorium, aby pomohlo jihoamerickému boji proti Španělsku, jenže Francie a Španělsko se mezi tím staly spojenci v boji proti Británii, takže jakékoli příspěvní nezávislosti španělských kolonií padlo. Za svého pobytu v Londýně Miranda údajně vstoupil do dvou zednářských lóží, a právě díky této inspiraci založil v Buenos Aires lóži *Lautaro*. Angličtí svobodní zednáři to však vždy popírali. Dokonce byly vysloveny pochybnosti, zda byl Miranda vůbec svobodným zednářem, a jeho zednářské hnutí v Americe nazváno „španělsko-americkým revolučním pseudozednářstvím“¹⁷¹.

Pochybnosti panují i o zapojení generála San Martína¹⁷² do aktivit uvedené lóže, lze se setkat s tvrzeními, že generál nebyl zednářem, dokonce je jako důkaz takového tvrzení uváděno jeho katolictví, jako by snad katolicismus a zednářství byly pojmy zcela protikladné (viz dále), na druhou stranu mnozí brání morální i zednářskou osobnost San Martína tím, že se uchylují k takovým detailům, jakým je jeho iniciace do zednářské lóže či dokonce jeho domnělé zednářské působení v Belgii, kde měl být vyznamenán lóží *La Parfaite Amitié* (Ferrer Benimeli 1988:152). Co se týče členství či nečlenství v zednářských lóžích, podobná nejistota jako u San Martína se objevuje i v případě Simona Bolívara¹⁷³.

Pokud jsou tedy historikové ve své většině zajedno v tom, že Miranda byl předchůdcem boje za nezávislost v Americe, pak o to těžší je nalézt shodu v otázce

¹⁷⁰ Francisco de Miranda (1750-1816), venezuelský patriot, který se účastnil války za nezávislost v Severní Americe i francouzské revoluce. Žádal o pomoc Velkou Británií i Spojené státy ve snaze uskutečnit osamostatnění španělských kolonií. V roce 1810 odešel do Caracasu vést uvedený boj, ale roku 1812 byl nucen kapitulovat. Radikální křídlo odboje ho vydalo Španělům a Miranda roku 1816 umírá ve vězení. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 753.

¹⁷¹ Sc. F.W. Seal-Coon, in: Ridley, 1999:193.

¹⁷² José de San Martín (1778-1850), argentinský politik a vojenský velitel, člen lóže *Lautaro*, roku 1810 po květnové revoluci v Buenos Aires se uchýlil do Londýna, roku 1818 osvoboditel Chile, v roce 1821 vyhlásil nezávislost Peru a přijal titul protektora, jehož se vzdal a vrátil se do Argentiny, zemřel ve Francii. Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986, str. 1000.

¹⁷³ Navarro, Nicolás E., *La Masonería y la Independencia*, Ed. Sur-América, Caracas 1928. Snaží se ve svém díle dokázat, že ani Bolívar ani Miranda nebyli zednáři.

jak jména lóže, tak místa a data jeho iniciace. Někteří historici tvrdí, že byl zasvěcen v lóži v Londýně, jiní v Paříži, další se domnívají, že ve Virgínii nebo ve Filadelfii, a nechybějí ani ti, kteří se domnívají, že k iniciaci došlo na Gibraltar v době, kdy zde pobýval zhruba tři měsíce na počátku roku 1776 a využil takto svého pobytu v cádizské posádce¹⁷⁴. Ať již tomu bylo jakkoli, důležité je to, že Miranda pomýšlel na obdobnou organizaci v Americe, aby uskutečnil své politické plány v souvislosti s osvobozením španělských kolonií. Jistě zvolil záměrně typ tajné společnosti inspirovaný systémem lóží, který byl dle jeho názoru nejlepším prostředkem k zachování tajemství mezi příslušníky revoluční organizace a umožňuje vyhnout se kromě toho pozornosti a perzekuci ze strany španělské vlády.

Za tímto účelem zorganizoval v Londýně v roce 1797 společnost revolučního zaměření pod názvem *Gran Réunion Americana*, jejíž cílem byla emancipace španělských kolonií v Americe. První „lóži“, pobočku této společnosti, údajně založil rovněž v Londýně. Později došlo k založení dalších filiálek *Gran Réunion Americana* v Paříži a Madridu pod názvem *Juntas de las ciudades y provincias de la América Meridional*, v Cádizu pod názvem *Sociedad de Lautaro* či *Caballeros Racionales*, tak jako v Buenos Aires. V Mendoze a Santiagu de Chile pak pod názvem *Logia Lautaro* a v Caracasu pod názvem *Sociedad Patriótica* (Ferrer Benimeli 1988:153).

Ve své organizaci měl Miranda¹⁷⁵ zasvětit do vlastenecké revoluční lóže ty, kteří se později stali protagonisty boje za nezávislost Ameriky. Podle dostupných údajů to do roku 1810 byli Chilané Bernardo O'Higgins, José Manuel Carrera, Juan Martínez de Rosas, Gregorio Argomedo, Juan Antonio Rojas, Argentinci José de San Martín, José María Zapiola, Carlos María de Alvear, Bernardo Monteagudo a Mariano Moreno, kteří se měli roku 1811 podílet na organizaci lóže Lautaro v Buenos Aires. Tato lóže byla později rozšířena i do měst Mendoza (Argentina) a Santiaga (Chile). Mezi nimi byli také ti, kteří vstoupili do Mirandovy organizace, jako dominikánský mnich Servando Teresa de Mier z Mexika (viz výše), Vicente Rocafuerte, Carlos de Montúfar a Juan Pío de Montúfar z Ekvádoru, Pedro José Caro z Kuby, José Cecilio de Valle z Hondurasu, Andrés Bello, Luis López Méndez a Simón Bolívar z Venezuely, José María Vergara Lozano ze Santafé ad.

¹⁷⁴ Rodríguez de Alfonso, *Le siècle des Lumières conté par Francisco Miranda*, Paris 1974, str. 30-33.

¹⁷⁵ O organizaci generála Mirandy, jež měla sídlit v jeho domě na Grafton Street, č. 27, alespoň jak soudí historik Julio Mancini, více in: Ferrer Benimeli 1988:153.

Co se týče charakteru této organizace, přiklání se Ferrer Benimeli k názoru historika Carnicelliho (Ferrer Benimeli 1988:154), že v tomto revolučním hnutí měla velká část členů dvojí zasvěcení, jednou do klasických lóží a podruhé jako zednáři amerických lóží vlastenecko-revolučních, které je nutno odlišovat, protože lóže mirandistické sledovaly výhradně cíle politické, což je odlišovalo od filosofie skutečného zednářství¹⁷⁶.

Z toho důvodu je možno tvrdit, že Miranda a další vůdci boje za nezávislost z důvodů čistě strategických využili zednářství k vlastním revolučním cílům tím, že vytvoří organizaci paralelní co do vnější podoby, ale naprosto odlišnou stran cílů.

V každém případě zde máme instituce jako *Lautaro*, *Caballeros Racionales*, *Reunión de Americanos*, *Conjuración de patriotas*, *Unión Americana*, *Supremo Consejo de América*, které všechny pod různými názvy vyjadřují jedině, instituce či společenství, které ve skutečnosti nemají nic společného se zednářstvím, ačkoli často přijímají název lóže¹⁷⁷.

Jedná se tedy v případě Latinské Ameriky o skutečné zednářské lóže? Ferrer Benimeli odpovídá, že nikoli. Považuje je v podstatě pouze za „náležitý způsob, jak postupovat tajně, což si věc žádala. Když boj vzplanul a bylo možno bojovat se Španěly s odhalenou tváří, zednářství, bylo-li to zednářství, bylo odloženo a (revolucionáři) si vystačili se *Sociedad patriótica* (společenstvím patriotů) nebo s *Comité revolucionario* (revoluční komité), aby realizovali své plány“ (Navarro, in: Ferrer Benimeli 1988:155-156). „Co se týče organizace a cílů, podobaly se organizacím karbonářů, které byly založeny na zednářských ritech, z nich však nepřijaly nic s výjimkou formy a symbolů“¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Možné vysvětlení přetrvávajícího omylu nabízí Ferrer Benimeli (1988:154). Ve svém dopise místokráli Nové Granady z 27.4.1812 se královský komisař na Portoriku Antonio Ignacio de Cortavarría, jmenovaný regentskou radou (1812), vyjadřuje v tom smyslu, že ve městech jako je Londýn, Caracas, Cádiz, Filadelfie a jiných, se formovaly „lóže nebo tajná společenství“. A odsud dle Benimeliho onen zmatek a zavádějící spojování lóží s tajnými společenstvími či vlasteneckými společenstvími, které vydrželo až dodnes.

¹⁷⁷ Ani zde není shoda v otázce pojmenování těchto „společenství“. Martínez Zaldúa soudí, že *Caballeros Racionales* v Cádizu nejsou lóže, ale nedílnou součástí *Gran Reunión Americana* v Londýně. Nicméně pro Fernanda Madru se lóže založená Mirandou nazývala *Lautaro* nebo *Caballeros Racionales* (Ferrer Benimeli 1988:155). Názory dalších autorů, kterými Ferrer Benimeli podpirá svůj názor, se v tomto bodě často shodují, např. zednář Pedro A. Barbosa de la Torre z Maracaíba ve svém díle také zmiňuje tyto „mirandistické pseudolóže“, které byly dle jeho názoru putovní imitací vojenských bonapartistických lóží (Více o bonapartistických lóžích ve Španělsku ibidem, str. 156).

¹⁷⁸ O rozdílech mezi zednářstvím a karbonářstvím viz Ferrer Benimeli, J. A., *La Masonería actual*, Ed. AHR, Barcelona 1977.

O organizaci tajných politických společností sdružujících zastánce latinskoamerické nezávislosti dále Ferrer Benimeli píše: „Prvním stupněm zasvěcení bylo pracovat pro nezávislost Ameriky, druhým vyznávání demokratické víry, s tím, že přísahali, že neuznají za legitimního vládcu v Americe nikoho, kdo by nebyl zvolen svobodnou a spontánní vůlí lidu, a třetím pracovat na založení republikánského zřízení.“ Touto přísahou se tyto politické společnosti lišily od svých zednářských vzorů.

Katolická církev a svobodné zednářství

Obecně panuje názor, že mezi katolickou církví a svobodným zednářstvím vládne nepřátelství, které se odráží v četných klatbách (viz výše), podle nichž jakákoli účast katolíka v zednářském hnutí s sebou nesla exkomunikaci.

Tyto konflikty mají původ již v 18. století, avšak při bližším pohledu narážíme na zvláštní paradox, totiž jak je možné, že svobodné zednářství, velice záhy odsouzené Římem, až do francouzské revoluce zaznamenávalo takový úspěch mezi věrnými katolíky nejen v Evropě? Již v předcházející kapitole jsme se setkali s problémem, s nímž se někteří historikové potýkají, totiž se členstvím latinskoamerických katolíků v zednářských lóžích. Přestože někteří dokonce na katolické víře revolucionářů zakládají svou argumentaci, již se snaží popřít členství těchto význačných postav hnutí emancipace v lóži (např. D. Dothu a G. Furlong to považují za důkaz proti San Martínovu zednářství¹⁷⁹), máme zprávy dokonce o tom, že např. i mexický katolický kněz a vůdce vzpoury v Mexiku Miguel Hidalgo byl svobodným zednářem (viz výše). O tom, že katolicismus a zednářství nemusí být chápány jako protikladné pojmy, pojednává ve svém díle např. i Ferrer Benimeli¹⁸⁰.

Se zednářstvím však nesympatizoval pouze nižší klérus, ale i vyšší církevní hodnostáři. Je otázkou, co je vedlo k účasti na tzv. „zednářskému spiknutí“, které podvracelo církevní absolutismus. Zednářskou aktivitu, jež byla patrná zejména mezi

¹⁷⁹ Dothu, D., *San Martín y la logia Lautaro*, Rev. Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires, V., 1905, str. 900-902; Furlong, G., *La Logia Lautaro*, Criterio, Buenos Aires, X., 1930, str. 721-722.

¹⁸⁰ O této otázce pojednává Ferrer Benimeli v dílech *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid 1983 a *Massoneria e Chiesa Cattolica*, Roma 1982.

řeholníky¹⁸¹, lze snad vysvětlit tím, že církevní řády nepodléhající kontrole biskupů byly vůči zednářství otevřenější. Tato absence skutečných konfliktů snad dovoluje mluvit o pokojném soužití katolictví a zednářství, např. ve Francii na konci *ancien régime*. Není pak paradoxně právě tato koexistence tím, co vyvolalo tak protichůdné interpretace? Na jedné straně „zednářské spiknutí“, na druhé zkoumání ve jménu „křesťanského zednářství“? (Plonger 2000:102).

Někteří katoličtí autoři (Barruel) sice svobodným zednářům přisuzují „v převážné většině“ příznivý vliv ve Francii, v Německu a především v Anglii, avšak v 19. století katolická interpretace podobných děl vede k neblahým závěrům, obviňujícím společnost z toho, že toleruje ne už jen jedno, ale tři hned související spiknutí, filosofické, zednářské a iluminátské: „Z bezbožných a rebelantských sofistů se zrodili sofisté bezbožní a anarchističtí, ti se spikli už nejen proti křesťanství, ale proti všem náboženstvím, dokonce i proti náboženství přirozenému, nejen proti monarchům, ale proti všem vládám, proti každé občanské společnosti, a dokonce proti jakémukoliv vlastnictví... Onu třetí sektu zvanou ilumináti tvoří sofisté spiknuli se proti Kristu a proti králům. Toto spojení stoupců bezbožnosti, stoupců rebelie, stoupců anarchie dá vzniknout klubu jakobínů...“¹⁸².

Našli se i obhájci zednářského hnutí, ale nebyli příliš úspěšní¹⁸³. Panika již byla částečně zasetá a společnost potřebovala nějakého strašáka, toto „spiknutí“ totiž bylo pro vládcy stejně děsivé jako Tovaryšstvo Ježíšovo, které bylo také prezentováno jako podvratný „ideál“ bratrství rovných, postavené nad národy a náboženství. Zednářství mělo povahu nadnárodního tělesa a tajné organizace, z čehož bylo dříve obviňováno i Tovaryšstvo (o obvinění jezuitů viz výše). „Spiknutí jezuitů“ a „zednářské spiknutí“, jakkoli byla vedena opačnými motivy, by se tak účastnila stejného zápasu o destabilizaci vlád. Hypoteticky vzato, v případě Francie by dokonce posledně jmenované mohlo časově navazovat na prvně jmenované. Rok 1773 je totiž rokem zrušení jezuitského řádu a zároveň rokem založení lóže Velkého Orientu Francie. (Zde je ovšem na místě poznamenat, že ve Francii byl jezuitský řád zakázán již roku 1762).

¹⁸¹ Např. v Paříži, kde existovalo mnoho řádů, bylo mezi tisícem řeholníků odhaleno osmnáct mnichů, kteří byli členy sedmi lóží Velkého Orientu. Často šlo o klášterní knihovníky nebo generální provizory řádů (Plonger 2000:101).

¹⁸² Barruel, A., *Mémoires...* Vouillé 1974. I. díl, str. 45-47.

¹⁸³ Ideologických důsledků Barruelových tvrzení, jimž byly reakční kruhy nakloněny, si povšiml Jean-Joseph Mounier z Grenoblu. Pokusil se o obranu v díle *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*, 1801 (O údajném vlivu filosofů, svobodných zednářů a iluminátů na francouzskou revoluci).

Co se týče pojmu „katolického zednářství“, někteří přívrženci této teze se údajně opírají o katolickou interpretaci Andersonovy Konstituce (viz výše). Dle jejich názoru je možno vysledovat existenci jistého katolictví, jež bylo v osvěcenské Evropě legitimizováno zednářstvím. Ovšem představa „katolického zednářství“ by pak znamenala existenci dvojího zednářství, „dobrého“ a „špatného“. Tento argument se nezdá být z vědeckého hlediska odůvodněný a stěží si dokáží představit, že by jej představitelé zednářství 18. století akceptovali¹⁸⁴.

Závěry

Výše uvedené poznatky jsou důkazem toho, že námi podniknuté zkoumání se příliš neliší od počínů, které jsou svým způsobem průkopnické či propedeutické (obdobně jako tato práce), nebo od takových výzkumů, kde prozatím existují pouze izolované dílčí studie, mnohdy navíc značně odlišné co se metod, zaměření práce či konkrétních výstupů týče. I zde totiž bylo nutné analyzovat velké množství zdrojů z oblasti dějin a kultury Latinské Ameriky, evropských dějin církve a práva, filosofie, sociologie a dalších disciplín určitým způsobem reagujících na výzkum těch ideových vlivů, které měly vliv na emancipační myšlenkové hnutí ve specifických podmínkách španělských kolonií a další dílčí aspekty s tím spojené. Navíc nebylo možné omezit zdroje pouze na španělsky psané, nýbrž i na práce psané francouzsky, anglicky apod.

S tím pochopitelně souvisely i další dílčí problémy, například s rozvržením a uspořádáním kapitol této práce, ve které jsem se pokusila postihnout vznik, vývoj a vliv směrů spojovaných s působením církve v Latinské Americe, která měla po celé koloniální období významnou úlohu. Při sledování vývoje jednotlivých směrů jsem se proto sice snažila postupovat chronologicky, což však nebylo možné dodržet u všech proudů zároveň, proto např. kapitola o jansenismu končí v roce 1771, ale v následující se vracíme k založení jezuitského řádu do první poloviny 16. století. Bylo to dáno mou snahou vysvětlit každý zvolený směr pokud možno komplexně. Disproporčně může působit i skutečnost, že poměrně velký prostor věnuji jansenismu, což je dáno tím, že při zkoumání sporů mezi jansenisty a jezuity vysvětluji v rámci kapitoly o jansenismu i jezuitská stanoviska i z toho důvodu, že jde o nauku, jejíž vliv je zvláště

¹⁸⁴ Problém spojování na první pohled tak nepřátelských duchovních směrů, katolicismu a zednářství, které navenek působily naprosto neslučitelně a jejichž stoupenci se navzájem osočovali, se mi zdá být zajímavý i z toho důvodu, že ukazuje, jak postupně během 18. století nabývaly i v církevních kruzích politické důvody vrchu nad náboženskými.

v souvislosti s Latinskou Amerikou jen letmo zmiňován. I přes výše uvedené potíže výzkum některé vytčené hypotézy potvrdil, jiné vyvrátil, ale na některé otázky nebylo možné odpovědět s konečnou platností. V každém případě však snad bylo možno vnést světlo do několika oblastí zkoumané problematiky a zároveň připravit základní konstrukci pro další navazující studium, a to hned v několika možných okruzích.

Již od počátku bylo zcela zřejmé, což potvrdila analýza dostupných zdrojů, že v emancipačním hnutí svou úlohu nesehrály pouze liberální myšlenky a hnutí v evropských metropolích, což mohou naznačovat některá zkoumání podniknutá právě v této oblasti, ale dosti významnou, avšak ne vždy zcela jednoznačnou roli sehrála v místních podmínkách katolická církev, jež by se s jistou dávkou zjednodušení dala nazvat nositelkou tradic a „katolického osvícenství“ zároveň. Dosud ne zcela zodpovězenou otázkou zůstávají projevy kreolského patriotismu či tajných společností, napojených na svobodné zednářství a někdy s ním i ztotožňovaných. Otevřenou kapitolou zůstává vliv a působení jansenismu v Latinské Americe, neboť se jedná o téma dosti opomíjené, byť po zvážení všech nám dostupných poznatků lze usuzovat, že zásadnější vliv měl na myšlení reformistů v metropoli. Bylo rovněž jasné, že pokud bychom nechtěli pouze „klouzat“ po povrchu či naopak nechtěně orientovat výzkum pouze jednostranně, nelze vyčerpávajícím způsobem zodpovědět všechny naznačené problémy, protože téma církevních a náboženských vlivů působících v předrevoluční Latinské Americe je málo studované i příliš široké a roztříštěné. Další obtíž tkví v tom, že jak je někdy obtížné hodnotit objektivně události, tak ještě mnohem obtížnější je proniknout do myšlení, aniž bychom se uchýlili k analytickému pozorování jednotlivců. Ale je patrné, že vytčená duální metoda (analýza a syntéza) pomohla otevřít mnoho problémů, byť jsou výsledky (jak se však dalo i očekávat) často nejednoznačné.

Například při zkoumání vlivu osvícenských či jansenistických myšlenek na formování známých osobností, například Viscarda nebo Miera původně vybraných jakožto osobností, o kterých máme k dispozici nejvíce informací a na jejichž díle i životním osudu lze odhalit působení uvedených událostí a myšlenkových proudů, nešlo natolik zobecňovat, aby bylo možno vztáhnout jejich myšlenky na všechny ex/jezuity v prvním či mexické kreoly ve druhém případě. Vždyť například mexičtí kreolové stáli v bojích za nezávislost na obou stranách, nezávislosti i monarchie, a totéž by se jistě dalo říci i o dalších oblastech. Z výzkumu následně vyplynulo, že tomuto problému, totiž vlivu různých myšlenkových proudů na utváření postojů

teoretiků i protagonistů nezávislosti, se systematicky zatím nevěnuje žádná (nám dostupná) práce, snad s výjimkou studie Rafaela Gómeze Hoyose (1982), který se věnuje myšlenkovým proudům a myslitelům, jež ovlivnili postoj kreolských elit, později účastných boje za nezávislost Nové Granady.

Obdobně tomu bylo i v případě hledání odpovědi na vytyčené otázky. Například zda bylo osvícenství v koloniích tak proticírkevně zaměřené jako ve Francii, tedy zemi, která je označována za kolébkou osvícenství. Z výzkumu zde vyplynulo, že francouzské osvícenství se svým proticírkevním postojem je spíše výjimkou a zdaleka ne ve všech dalších zemích byla z učení francouzských osvícenců přejímána právě antiklerikální tvrzení. Bylo by omylem se domnívat, že v případě osvícenství se jednalo o nějakou dichotomii osvícenství a víry, mnoho osvícenců bylo věřících a mnozí kněží souhlasili s prospěšností „světla poznání“. I v Latinské Americe se jednalo spíše o jev, který bývá označován (někdy poněkud zavádějícím způsobem) jako „katolické osvícenství“. Nositeli osvícenských myšlenek v koloniích byli často právě příslušníci církve, díky kterým proudily do kolonií osvícenské knihy i myšlenky. Tohoto procesu se účastnili často právě jezuité, kteří díky své (rigidními jansenisty odsuzované) přizpůsobivosti, dokázali rychle pochopit prospěšnost nových myšlenek, s nimiž byli jakožto intelektuální elita v koloniích obeznámeni. Přijali je nejen v oblasti vědy a různých technických novinek, jejichž znalost přinesli do kolonií, ale i ve filosofii a společenských vědách, kam promítli znalost Descarta, Leibnize, Montesquieho ad.

Ukázalo se rovněž, že i přes sympatie protagonistů hnutí nezávislosti k novým formám vlády (francouzská republika), byli vůdčí osobnosti tohoto hnutí stále praktikujícími katolíky a rysy jako laicismus (ve smyslu vztahu k církvi), opozice k církvi či bezvěrectví, které jsou považovány za základní charakteristiku aristokratů a intelektuálů ve Francii od poloviny 18. století, u nich našel pouze malý ohlas (ovšem je pravda, že i v čele francouzských republikánů se objevili muži církve, kteří se snažili spojit ideál občana a křesťana). Čím však bylo kreolské myšlení charakteristické, je velmi hluboce promyšlené pojetí čistě právního a politického zdůvodnění revoluce, založené na důkladných znalostech státoprávních teorií.

Na otázku, která díla osvícenců se dostala do Latinské Ameriky a jak ovlivnila zdejší intelektuální klima, ve kterém se zrodila myšlenka nezávislosti, lze odpovědět opět pouze částečně. Kontakt s revolučními postuláty samozřejmě ovlivnil politické myšlení povstalců, ale zajímavé je zkoumat to, jak a do jaké míry tyto nové teorie

pronikaly do mentality tradicionalistů nebo jak byly známé teorie v 18. století modifikovány tím, že procházely náboženským a filosofickým formováním myslitelů nezávislosti (např. abbé Viscardo). Zde bylo nejdůležitějším zdrojem poznání dílo Gómeze Hoyose. I když primárně píše o situaci v Nové Granadě, je pravděpodobné, že podobné znalosti měli protagonisté nezávislosti i jinde. Ve svých odůvodněních boje za odtržení od Španělska opírali své teorie o myšlenky vycházející z filosofie státu a práva nejen starších filosofů jako byl Akvinský, Grotius, Suárez či Luis de Molina, ale i autorů anglického osvícenství a morální filosofie zaměřené na dosažení blaha společnosti, které má stát sledovat, Huma a Locka, a osvícenců francouzských, Montesquieho a zejména Rousseaua a jeho filosofii státu založeného na společenské smlouvě (navazující na myšlenky Hobbesovy a Lockovy).

V zájmu zachování objektivnosti při zkoumání argumentů a ideových východisek teoretiků nezávislosti bylo rovněž nutné provést analýzu myšlenek obsažených v Dopise Juana Pabla Viscarda, kde se dle mého názoru projevuje vliv suarezianismu (který ale např. Batllori /1995/ popírá) i vliv anglických (Hume, Locke), německých (Leibniz) a francouzských osvícenců (Montesquieu a Rousseau). Předpoklad, že tento Dopis byl v independistických kruzích vysoce oceňován, potvrdila i sekundární literatura, zejména Miranda ho uznával a učinil z jeho postulátů i část svého osvoboditelského programu. Měl ho k dispozici i Morelos v Mexiku a později se jeho výtisky, a tím i myšlenky, objevovaly zároveň se šířením nezávislosti po celém kontinentu. Jistý ohlas Viscardových myšlenek lze zaznamenat i v některých proklamacích nezávislosti, např. ve Venezuele roku 1811. Vzhledem k tomu, že ve své době vzbudil dopis živou diskusi, nelze pochybovat o jeho rozšíření a známosti mezi zastánci nezávislosti i jejími odpůrci.

Důležitým zdrojem poznání myšlenkových inspirací kreolské vrstvy byly i myšlenky Servanda Teresy de Mier, kde se odráží odpor ke Španělsku a volání po nezávislosti Mexika založené na svébytnosti mexické kultury i křesťanské tradice, která dle jeho názoru sahá do předkolumbovských dob. V jeho požadavcích zaznívají i myšlenky jansenismu, či toho myšlenkového směru, který byl v 18. století za jansenismus považován. Přitažlivost jansenismu částečně spočívala pro Miera v tom, že mu (jako směr známý svým kritickým postojem k Římu) dovoľoval odsoudit papežovu donaci (darování Západních Indií španělským králům v roce 1493), jakožto projev církevní autority založený na historickém podvrhu využitém k ospravedlnění papežské monarchie a jejího kanonického práva. Ale jako jansenista (či spíše

filojansenista) Mier velice kriticky přistupoval k jakékoli církevní tradici, který postrádá základ historické dokumentace. A to byl také důvod, proč pobyt v Evropě, kde se setkal s podobnými jansenistickými názory, pouze prohloubil jeho skepticismus ke španělské tradici Panenky z Guadalaupy.

Velmi důležité bylo rovněž určit míru skutečného vlivu jansenistů v Latinské Americe, resp. v Mexiku v porovnání s Evropou (pro jiné oblasti Latinské Ameriky nám bohužel chybí prameny) a poukázat na to, jakými cestami se vůbec dostal jansenismus do Ameriky. Z dostupných materiálů, a bohužel je jich skutečně málo (kromě jednotlivých zmínek zatím pouze práce Elisy Luque Alcaide o IV. koncilu v Mexiku /2005/), vyplývá, že do Latinské Ameriky se povědomí o jansenismu dostalo z Evropy spolu se španělským klérem (sc. zprostředkovali ho španělští kněží). Zde lze považovat za prokázané, že se již nejedná o první či prvotní jansenismus, ale proud, který působil v 18. století i ve Španělsku a vyznačoval se požadavky episkopalismu, regalismu a racionalizace katolické církve, který ve Španělsku podporovali hlavně ministři stojící v opozici k papeži a biskupové usilující o větší samostatnost a reformu církve. Byl tedy považován za jistý reformní směr. Také španělští biskupové v Mexiku se na koncilu mexických provincií (již jeho konání je dle mého názoru jistým projevem episkopalismu) projevovali jako „modernisté“ oproti kreolským tradicionalistům. Pokud jde o regalismus, tedy posílení královských pravomocí v církvi, účastníci koncilu uznávali jeho oprávněnost, ale v konkrétních případech se (dle mého názoru) snažili „manévrovat“. Že se nejedná o „staré“ jansenisty, je patrné z autorů, o kterých se při diskusích opírají, necitují např. stěžejní dílo prvního jansenismu, Janseniova Augustina (a možná ho ani neznají – názor Alcaide), ale modernější jansenistické autory nebo autory za jansenisty považované. Co se týče zmiňovaného odporu k jezuitům, odeslání žádosti o zrušení jezuitského řádu mezi nimi inicioval Španěl Fabián y Fuero, ostatní byli v tomto směru umírnění, ale nechali se přesvědčit nebo hlasovali z obav, že by mohli být nařčeni z protivení se koruně, a svým dopisem papeži sledovali i další zájem – svatořečení Palafoxe. Podle mého názoru by bylo zajímavé provést obdobné průzkumy, jaké jsou již prováděny v knihovnách španělských biskupství, a dle soupisu knih zjistit, které jansenistické autory zdejší církevní představitelé znali. Sama Alcaide (2005: 49) tvrdí, že je nutné a jistě i přínosné pokračovat ve výzkumu teologicko-kanonických myšlenek v Mexiku v období po koncilu, aby bylo možno odhalit případné pronikání jansenistických, ale i dalších myšlenek působících na koncilu do nezávislého kléru (jehož myšlenky a

směřování nebyly samozřejmě vždy homogenní). Ve Francii jansenisté do jisté míry opláceli jezuitům jejich útoky ze 17. století, ve Španělsku a zámořských koloniích v 18. století se ale méně zabývali věroučnými spory, a více zrušením náboženských rituálů, které považovali za neslučitelné s prostotou prvotní církve, ke které by se měli všichni vrátit (reforma katolické církve byla tématem mnoha diskusí a programem předních církevních představitelů ovlivněných jansenismem). Snažili se propagovat myšlenku očištěného a asketičtějšího náboženství a skromnějších ceremoniálů. (Často byl za jansenistu označován ten, kdo se takto snažil očistit kult, proto byl za jansenistu někdy považován bratr Servando Teresa de Mier, který brojil proti rozbujelému kultu španělských svatých a proti papežské moci).

K zajímavým zjištěním jsem dospěla v otázce podílu osvícenců a jansenistů na vypovězení jezuitů z kolonií, a posléze i na (dočasně) zrušení řádu, respektive jakým způsobem byla k těmto skutkům jejich argumentace využita. Jak je uvedeno výše, osvícenci pohlíželi na jezuitu kriticky, ovšem nejen na ně, ale i na církve obecně. Přesto není zcela pravda, jak se často dodnes tvrdí, že požadovali zrušení církve, ale spíše žádali, aby katoličtí hodnostáři uznali omyly církve a zjednali nápravu. Jezuitu však oslabovala nejen kritika osvícenců, ale i opozice uvnitř církve, a jejich vliv v Římě postupně upadal. Rozhodující ránu jim zasadily světské kruhy (vlády v Portugalsku, Francii a Španělsku), jejichž ministři byli ovlivněni jansenistickými myšlenkami (je obtížné míru tohoto vlivu zhodnotit, ale tradičně jsou za ovlivněné považováni např. Aranda ve Španělsku či Pombal v Portugalsku) a jezuitu považovali za překážku na cestě k zamýšleným reformám. K těmto úvahám byla přičítána i osvícenská kritika jezuitů, obvinění z touhy po moci, které se osvícenci obávali (nadvlády církve nad státem), přičemž vinili jezuitu ze snah o vytváření teokratických států (Paraguay), a z různých zločinů obviňovaly jezuitu i světské vlády (podněcování domorodců proti králi ve válkách v Paraguai), z podvratné činnosti (údajná špionáž nešpanělských jezuitů v koloniích) či hromadění bohatství (zejména jezuitů v koloniích) a z politického „intričování“ přímo ve Španělsku (obvinění z podněcování lidu ve vzpouře proti Esquilachemu) ad. Sehrály zde však svou roli i další faktory, často bývá za motiv vyhoštění jezuitů označována snaha získat majetek řádu (to se domnívá např. i Viscardo), pověsti o kterém však byly přehnané. V Evropě, ale zejména ve španělských koloniích bylo vypovězení jezuitů kromě výše uvedených obvinění ospravedlňováno také zrušením monopolu jezuitů v oblasti vzdělávání, kde měli nyní uvolnit místo liberálnějšímu programu. Nicméně toto opatření způsobilo

zejména v koloniích velké ztráty, neboť se odvolané jezuity nepodařilo adekvátním způsobem nahradit.

Jezuité byli v jansenistické rétorice obecně představováni jako překážka v procesu obrody církve. Osvícenci zprvu oceňovali jezuitské misie v Americe, ale po guaraníjské válce varovali před „hrozbou“ jezuitského teokratického státu a zpupností, s níž se postavili proti legálním světským autoritám. Proto ve své většině schvalovali vypovězení jezuitů. Na druhé straně si zřejmě neuvědomovali, jakou roli (možná odlišnou od evropské, kde již začali svou prestiž a významné postavení ve vzdělávání ztrácet) hráli jezuité v koloniích. Šíření vzdělanosti obecně mělo v osvícenském programu významné místo. I jansenisté považovali vzdělávání lidu za nezbytný předpoklad opravdové znalosti křesťanství (a proto např. podporovali i překládání bible do národních jazyků). Přitom často právě jezuité přinášeli do zámoří osvícenskou myšlenku a knihy osvícenských autorů, zvláště Montesquieho, a důležitou roli hráli především v procesu vzdělávání kreolů, proto lze požadavek nahradit jejich vzdělávací systém nějakým liberálnějším považovat za jeden z argumentů vlády, který nebyl v praxi realizovatelný, neboť v koloniích zkrátka nebyl dostatek těch, kteří by je nahradili, v tom se autoři vzácně shodují.

Pokud jde o otázku reakce jezuitů na jejich vyhoštění a jejich předpokládaného vlivu na hnutí za nezávislost, zde rovněž dospíváme k zajímavým závěrům. Co se týče vypovězení, které bylo výslednicí mnoha zájmů koruny, nelze je zjednodušovat na triumf státu nad církví jako takovou. Jezuité se totiž bránili většinou polemikami, rozhořčenými obranami proti španělské vládě, že byli neprávem nařčeni z hrozných činů, kterých si nejsou vědomi. Názor o jezuitech jako jedné z hlavních příčin hnutí za nezávislost je však dle mého názoru přehnaný, jednak pochází z dob, kdy jejich odpůrci zveličovali nebezpečí hrozící z jezuitské strany (jezuitské „spiknutí“) a obviňovali je z podvratné činnosti (dokonce je označovali za druhy zednářů), na druhé straně však jejich osudem argumentovali i sami protagonisté nezávislosti (např. Miranda). Jisté je, že kreoly takový zásah do koloniální kultury a jejich života rozhořčil a poskytl jim další důkaz o svévolném jednání metropole. Význam pro proces kreolského sebeuvědomování a též pro rozšíření znalostí o Novém světě v Evropě měly zejména knihy jezuitských a exjezuitských autorů o dějinách různých částí Nového světa (např. Mexiko, Chile). U vůdčích osobností boje za emancipaci bývá oceňován dopis exjezuity Juana Pabla Viscarda, zejména pro platnost a jasnost filosofických i politických motivů a konciznost myšlenek, jež činí z Dopisu

americkým Španělům revoluční dokument prvního řádu v dějinách boje za zrovnoprávnění Američanů.

Zkoumání toho, jak různé další myšlenkové proudy ovlivnily hnutí za nezávislost, přineslo několik zajímavých poznatků v souvislosti s působením svobodného zednářství. Zednářství je sice v poslední době opět poměrně populární problematikou, ale obvykle se autoři zaměřují spíše na původ hnutí a jeho působení v Evropě, ovšem v případě lóží v Latinské Americe se omezují na konstatování, že revolucionáři byli ve své většině také zednáři. Z toho důvodu jsem se snažila důkladněji zodpovědět otázky spojené s latinskoamerickými lóžemi a jejich členy, např. jakými cestami se svobodné zednářství dostalo do Ameriky, kdo byli příslušníci tohoto tajného společenství a jaký vliv na jejich činnost měla příslušnost k zednářskému cechu. Z relevantních zdrojů vyplývá, že u historiků panuje nejednotnost v názoru, zda latinskoamerické lóže byly skutečně lóžemi zednářskými. Někteří je ztotožňují s klasickými zednářskými organizacemi (samozřejmě s určitými modifikacemi), jež přinášely nové společensko-politické podmínky. Na druhé straně jsou tu myšlenky autorů, kteří považují latinskoamerické tajné společnosti za vysloveně politická sdružení, které se zednářstvím pojí pouze vnější podobnost. Já se domnívám, že zde jde o problém interpretace toho, co je to zednářská lóže, je zřejmé, že v 18. století již zednářství prošlo proměnou a jednalo se o poněkud jinou organizaci než ve středověku, ale to platilo i pro Evropu. A na druhou stranu, i v Evropě měly některé lóže politický program.

Otázka, zda vůdcové nezávislosti byli svobodnými zednáři, nemá dle mého názoru prakticky význam, neboť naprostá většina všech hlavních osobností nezávislosti (Miranda, San Martín ad.) byli mimo členství v latinskoamerických společnostech také členy evropských zednářských lóží (považovaných za ty „skutečné lóže“). Pokud tito lidé vnesli do amerických spolků příznivců nezávislosti prvek tajných přísah a symbolů, bylo to v souladu s jejich požadavky na utajení a zcela v duchu romantizujících ideálů doby. Zednářství (pro zjednodušení tak nazýváme tajná společenství) do Latinské Ameriky přivezli zámožní mladí kreolové, kteří jezdili do Evropy na zkušenou (obdoba kavalírských cest evropských šlechticů). Pokud jde o epicentrum šíření zednářství do Latinské Ameriky, obecně se mluví o Cádizu, ale někteří autoři (Ferrer Benimeli /1988/) to však zpochybňují. Já se přikláním k názoru, že Cádiz byl minimálně jedním z důležitých center, vedle dalších míst, zejména Londýna, kam se obvykle stoupenci nezávislosti uchýlovali (Miranda, Viscardo ad.).

Jak pravděpodobně vyplynulo z uvedených závěrů, je výzkum v dané oblasti sice na startu, ale do cíle má ještě poměrně daleko, neboť naše studie snad pomohla zodpovědět mnoho otázek, které se nabízely, ale přinesla i otázky další, zejména ohledně vlivu jansenistických myšlenek na místní klérus jinde než v Mexiku, které by poskytlo další srovnávací materiál, dále působení různých filosofických směrů (včetně osvícenských) i v dalších oblastech, nejen v Nové Granadě. Důležitější však je, a doufáme, že se to alespoň zčásti povedlo, tvorba obecné báze, jakéhosi korpusu, který obsahuje množství materiálu i poznatků, které by mohly do budoucna obohatit výzkum v oblasti této doposud jen málo dotčené kapitoly, totiž podílu katolické církve a s ní spojených proudů (například jansenismu) na hnutí za nezávislost, nebo nejednostranné hodnocení činnosti jezuitů a dalších vlivů v této skutečně rozmanité oblasti.

Resumé

Cílem diplomové práce bylo pohlédnout na problematiku ideových základů politické emancipace pozdějších hispanoamerických států (probíhající přibližně v letech 1810 až 1825), která je v českém kontextu doposud poměrně málo probádaná. To v praxi znamenalo zaměřit pozornost na studium těch ideových vlivů a vzorů, které (spolu s faktory ekonomickými a společenskými) zásadním způsobem ovlivňovaly emancipační myšlenkové hnutí ve specifických podmínkách španělských kolonií, a poukázat také na základní obtíže spojené s touto problematikou, zejména vliv katolické církve a s ní spojených proudů („katolické osvícenství“, regalismus, jansenismus, náboženský synkretismus) a další důležité fenomény (např. kreolský patriotismus či svobodné zednářství), neboť právě proudy a fenomény působící v církvi patří k málo studovaným tématům.

Celý proces stěžovala skutečnost, že doposud byl výzkum ve zkoumané oblasti značně roztržtý a je zde patrná absence snahy o propojení působení všech uvedených vlivů. V českém kontextu jsou dostupné totiž pouze jisté jednotlivé zmínky týkající se především bourbonských reforem a vypovězení jezuitů, většinou rozptýlené v publikacích věnovaných obecným dějinám určitých oblastí, ovšem nejsou zaměřeny na zkoumání vlivu osvícenských, regalistických či jansenistických názorů na utváření myšlení lidí v koloniích, které by je přivedly na myšlenku emancipace. Ani dostupné zahraniční materiály se primárně nevěnují tomuto tématu, spíše se jedná o určité dílčí výzkumy zaměřené spíše na kompilaci materiálu z dané oblasti.

Samotný výzkum odhalil problémy, s nimiž se potýká každý výzkum obdobného charakteru, kde existují pouze izolované dílčí studie, mnohdy navíc značně odlišné co se metod, zaměření práce či konkrétních výstupů týče. Výzkum některé vytčené hypotézy potvrdil, jiné vyvrátil, ale na některé otázky nebylo možné odpovědět s konečnou platností. V každém případě však snad bylo možno vnést světlo do několika oblastí zkoumané problematiky a zároveň připravit základní konstrukci pro další navazující studium, a to hned v několika možných okruzích.

Již od počátku bylo zcela zřejmé, což potvrdila analýza dostupných zdrojů, že v emancipačním hnutí svou úlohu nesehrály pouze liberální myšlenky a hnutí v evropských metropolích, což mohou naznačovat některá zkoumání podniknutá právě v této oblasti, ale dosti významnou, avšak ne vždy zcela jednoznačnou roli

sehrála v místních podmínkách katolická církev, jež by se s jistou dávkou zjednodušení dala nazvat nositelkou tradic a „katolického osvícenství“ zároveň. Dosud ne zcela zodpovězenou otázkou zůstávají projevy kreolského patriotismu či tajných společností, napojených na svobodné zednářství a někdy s ním i ztotožňovaných. Otevřenou kapitolou zůstává vliv a působení jansenismu v Latinské Americe, neboť se jedná o téma dosti opomíjené, byť po zvážení všech nám dostupných poznatků lze usuzovat, že zásadnější vliv měl na myšlení reformistů v metropoli. Bylo rovněž jasné, že pokud bychom nechtěli pouze „klouzat“ po povrchu či naopak nechtěně orientovat výzkum pouze jednostranně, nelze vyčerpávajícím způsobem zodpovědět všechny naznačené problémy, protože téma církevních a náboženských vlivů působících v předrevoluční Latinské Americe je málo studované i příliš široké a roztříštěné. Další obtíž tkví v tom, že jak je někdy obtížné hodnotit objektivně události, tak ještě mnohem obtížnější je proniknout do myšlení, aniž bychom se uchýlili k analytickému pozorování jednotlivců. Ale je patrné, že vytčená duální metoda (analýza a syntéza) pomohla otevřít mnoho problémů, byť jsou výsledky (jak se však dalo i očekávat) často nejednoznačné.

Jak pravděpodobně vyplynulo z uvedených závěrů, je výzkum v dané oblasti sice na startu, ale do cíle má ještě poměrně daleko, neboť naše studie snad pomohla zodpovědět mnoho otázek, které se nabízely, ale přinesla i otázky další, zejména ohledně vlivu jansenistických myšlenek na místní klérus jinde než v Mexiku, které by poskytlo další srovnávací materiál, dále působení různých filosofických směrů (včetně osvícenských) i v dalších oblastech, nejen v Nové Granadě. Důležitější však je, a doufáme, že se to alespoň zčásti povedlo, tvorba obecné báze, jakéhosi korpusu, který obsahuje množství materiálu i poznatků, které by mohly do budoucna obohatit výzkum v oblasti této doposud jen málo dotčené kapitoly, totiž podílu katolické církve a s ní spojených proudů (například jansenismu) na hnutí za nezávislost a dalších vlivů v této skutečně rozmanité oblasti.

Summary

The aim of my thesis is to provide an intensive introduction to the Problem of ideological basis of process of emancipation of Latinoamerican countries from Spain (in the period between 1810 and 1825, during which the Emacipation occurred) with strong focus on studying the ideological influences and the various

patterns (on top of economic and social factors) which influenced fundamentally the process of emancipation in Latinoamerican countries under very specific conditions of Spanish colonies. Special attention should be paid to explain and show the need to be extremely careful with all types of difficulties connected with this problem, especially influence of Catholic Church and church-related movements as Jansenism, Catholic Enlightenment, Regalism or Religious syncretism and other important phenomena (e.g. creole patriotism and Freemasonry), because only a relatively few researchers has addressed mentioned movements and phenomena.

The other serious problem making difficult further studies and research is a lack of complex sources including all mentioned fields, regardless of the fact that the research is sometimes outdated and fragmented in this area a National and International Context and the absence of the of the linkages between individual issues focusing on the mentioned problem. There are only individual references to the Bourbon reforms and expulsion of Jesuits, mostly scattered in papers specialised in general history all centering on a given place (France, Spain or New Granada, for instance) and we are short of papers giving particular attention to research that focuses on developing a better understanding of the role of influence of the Enlightenment, Regalist or Jansenist view of shaping thinking of people living in colonies.

From the very very beginning it has been obvious that If there is a unifying element, it is the Catholic Church, and the analysis of available resources has confirmed this observation. In other words, the research has confirmed the hypothesis that not only liberal views and movements in European metropolies affected the process of emancipation of Latinoamerican countries from Spain, but there is also another key factor involved in this process - Catholic Church. Nevertheless research has shown that its role was to a certain extent ambiguous, because On one hand, it was vehicle of old ideas (traditions), but on the other hand, it was vehicle of Catholic Enlightenment. Although the analysis of available resources has helped answer fundamental questions concerning the influence mentioned movements on the process of emancipation in Latinoamerican countries, there are still many things that this reserch cannot explain, e.g. manifestations of Creole patriotism or secret organisations connected with Freemasonry (and sometimes interchangeable), influence and activities of Jansenists in LA, mainly its influence on local clergy outside Mexico or

the growing influence of school of thoughts (including those of the Age of Enlightenment), etc.

In short, the research has revealed the same problems which are perceptible in many others projects based on partial researches, differing by individual methods or concrete inputs and outputs. Nevertheless the research has carried out have the task - create a basis for further studies in this very diverse area or many different fields of study.

Použité prameny a literatura

Použité prameny:

- Mier, S. T. de, Carta de despedida a los Mexicanos, in: O'Gorman, ed., Fray Servando Teresa de Mier, Ideario político, Caracas 1978, str. 5-15

- Mier, S. T. de, Cartas del doctor Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias, doctor don Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe de México II. a III., in: Obras completas, III – El heterodoxo Guadalupano, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1981, str. 103-153

- Viscardo, J. P., Carta derijida a los españoles americanos, P. Boyle, Londýn 1801 [překlad do španělštiny: F. Miranda], in: Batllori, M., El abate Viscardo, Mapfre, Madrid 1995

Použitá literatura:

- Abou, S., La „République jésuite“ des Guaranis (1609-1768) et son héritage, Librairie académique Perrin /UNESCO, 1995

- Bastin, G. L., Castrillón, E. R., La „Carta dirigida a los españoles americanos“, una carta que recorrió muchos caminos..., Hermeneus No. 6, 2004, str. 276-290

- Batllori, M., El abate Viscardo, Mapfre, Madrid 1995

- Black, J., Evropa osmnáctého století, Vyšehrad, Praha 2003

- Bethell, L. (ed.), The Cambridge History of Latin America, sv. II., III., XI., 1985

- Bolton, H. E., The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies, American Historic Review 23 (1917), str. 42-61 (repr. in: Bolton and the Spanish Borderlands, ed. J. F. Bannon, Norman 1964, str. 187-211)

- Brading, D. A., Mexican Phoenix, Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across five centuries, Cambridge University Press, Cambridge 2002

- Coreth, E., Schöndorf, H., Filosofie 17. a 18. století, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002

- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J., Filosofie 19. století, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003

- Čornejová, I., Tovaryšstvo Ježíšovo: jezuité v Čechách, Mladá fronta, Praha 1995

- Dussel, E., Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992), šesté vydání, Madrid 1992

- Echandía, D., Antecedentes intelectuales de nuestra independencia, in: Gómez Hoyos, R., La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821, I. díl, ICCH, Bogotá 1982, str. 9-20
- Ferrer Benimeli, J. A., Cádiz y las llamadas „Logias“ Lautaro o Caballeros Racionales, in: De la ilustración al romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad – 1750-1850, Universidad de Cádiz, Cádiz 1988, str. 149-176
- Ferrer Benimeli, J. A., La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa, I. díl: 1766-1770, UC de Táchira, San Cristóbal 1993
- Ferrer Benimeli, J. A., La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa, II. díl, Córcega y Paraguay, Editorial arte, Caracas 1996
- Fuentes, C., Pohřbené zrcadlo, Mladá fronta, Praha 2003
- Gómez Hoyos, R., La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época 1781-1821, I. díl, ICCH, Bogotá 1982
- Harnack, A. von, Dějiny dogmatu. Ústřední církevní nakladatelství, Praha 1974
- Horák, P., Svět Blaise Pascala. Vyšehrad, Praha 1985
- Chaboud, J., Svobodní zednáři, Nakladatelství KMa, s.r.o., 2007
- Chalupa, J., Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999
- Im Hof, U., Evropa a osvícenství. Lidové noviny, Praha 2001
- Kašpar, O., Nový svět v české a evropské literatuře 16. – 19. století, UK, Praha 1983
- Kašpar, O., Dějiny Mexika, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999
- Kischke, H., Andicz, H., Haubelt, J., Svobodní zednáři (Mýty, výmysly, skutečnost a výhledy), ETC Publishing, Praha 1997
- kolektiv autorů, Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548 – 1617), právníkovi, filosofovi & teologovi, Refugium, Olomouc – Velehrad 2004
- kolektiv autorů, Historia general de México, díl I., 3ed, Mexiko 1981
- Lafaye, J., Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, 2^a ed. - 1^a reimpr. 1991
- Leibniz, G. W., Theodicea. Oikuméné, Praha 2004

- Luque Alcaide, E., Debates doctrinales en el IV concilio provincial mexicano (1771), *Historia mexicana*, sv. 55, No. 1, 2005, str. 5 - 66
- Maurois, A., *Dějiny Francie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1994
- Matoušek, J., Katolická reformace a zápas o Západní Evropu, in: Šusta, J.: *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*, V. díl, Melantrich, Praha 1938
- Morgado Garcia, A., La difusión de las ideas jansenistas y regalistas en la España del siglo XVIII. La biblioteca de fray Juan Bautista Servera, obispo de Cádiz (1782), in: *De la ilustración al romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad – 1750-1850*, Universidad de Cádiz, Cádiz 1988, str. 205-214
- Munck, T., *Evropa 17. století*. Vyšehrad, Praha 2002
- O'Gorman, E., Prólogo, notas y cronología, in: O'Gorman, ed., *Fray Servando Teresa de Mier, Ideario político*, Caracas 1978
- Opatrný, J., *Mexiko*, Nakladatelství Libri, Praha 2003
- Ördöghová, G., *Osudy jansenistických tisků v Čechách*, bakalářská práce, FHS UK Praha 2006
- Pascal, B., *Myšlenky*. [Výbor, přel. M. Žilina], Odeon, Praha 2000
- Pérez-Cuesta, Los jesuitas y la autoridad. La teoría de Francisco Suárez, *IAP XXXII*, 1998, str. 31-42
- Plongerón, B., *Zrození republikánského křesťanství*, CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), Brno 2000
- Ridley, J., *Svobodní zednáři*, BB/art, Praha 2004
- Rodríguez Monegal, E. (ed.), *Noticias secretas y públicas de América*, Tusquets/Círculo, Barcelona 1984
- Rodríguez O., J. E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge University Press, Cambridge 1998
- Roedl, B., *Dějiny Peru a Bolívie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007
- Skrzypek, M.: Les discussions autour de la „République des Guaranis“ dans les Lumières françaises, in: Tietz, M. (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Iberoamericana, Madrid 2001, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 2001
- Taveneaux, R., *Jansenismus a katolická reforma*, [překlad Ördöghová, G.], FHS UK Praha 2006

- Ubieto Arteta, A., Reglá Campistol, J., Jover Zamora, J. M., Seco Serrano, C., Dějiny Španělska, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1995

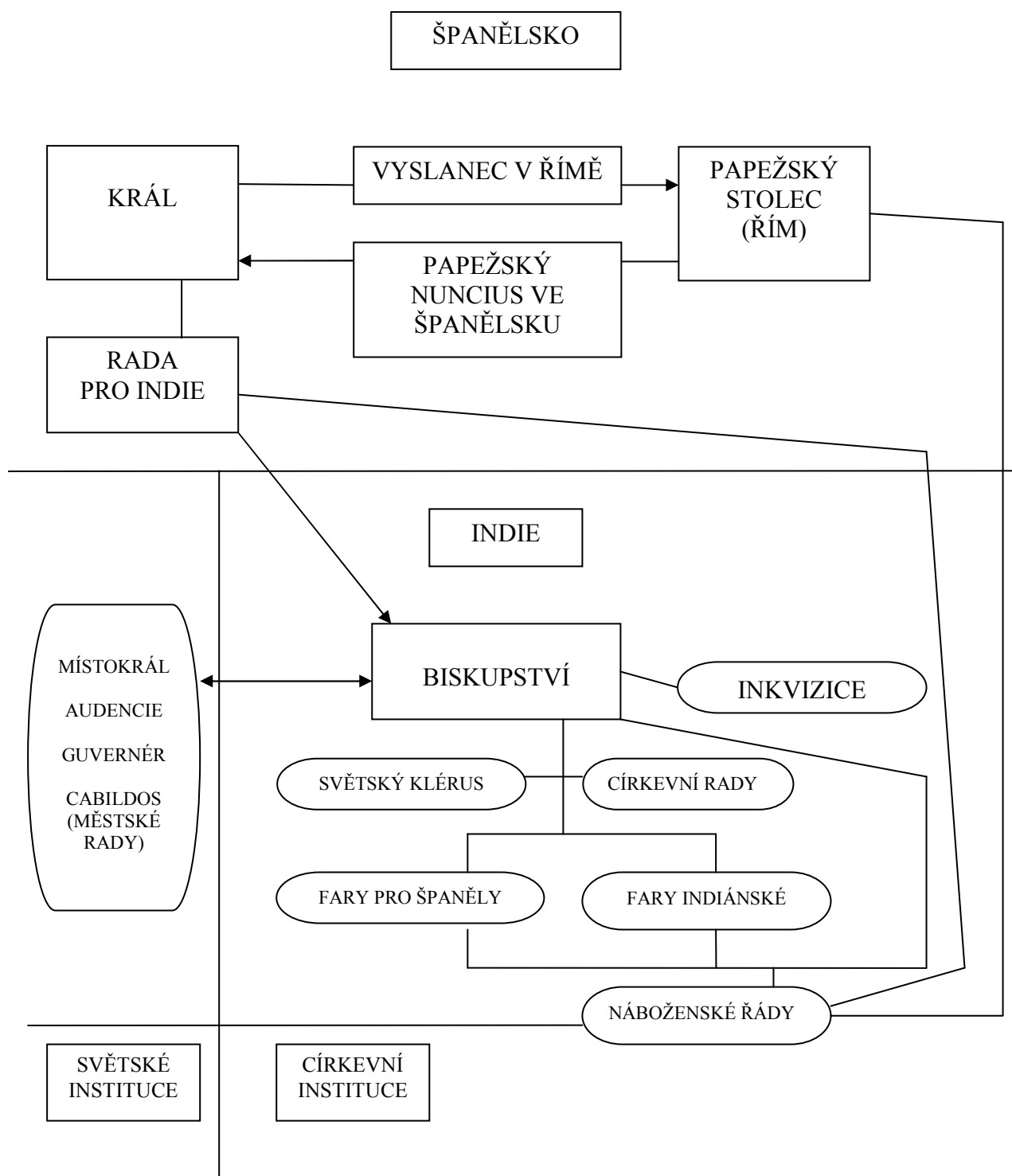
Použité encyklopedie:

- Diccionario Esencial Santillana de la lengua Española, Santillana, Madrid 1991
- Hroch, M. a kol., Encyklopedie novověku. Libri, Praha 2005
- Kolektiv autorů, Filosofický slovník, Nakladatelství Olomouc s.r.o., Olomouc 2002
- Opatrný, J.: Amerika v proměnách staletí, Libri, 1998
- Salvat Alfa. Diccionario Enciclopédico. Barcelona: Salvat, 1986
- Šimandl, J., Mádr, O., Bartoň, J., Hlavsová, J., Jak zacházet s náboženskými výrazy, Academia, Praha 2004

Jiné použité materiály:

- Křížová, M., Historiografie Latinské Ameriky, nepublikované materiály, 2006
- <http://www.artehistoria.jcyl.es>
- <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>
- <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>
- <http://www.histal.umontreal.ca/espanol/documentos>
- <http://www.iencyklopedie.cz>

Přílohy

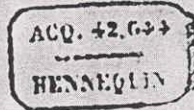


Převzato z E. Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación 1492- 1808, (1492-1992), šesté vydání, Madrid 1992, str. 83

LETTRE



AUX



ESPAGNOLS-AMÉRICAINS.

PAR

UN DE LEURS COMPATRIOTES.

Vincet Amor Patriæ.
"L'Amour de la Patrie l'emportera."

A PHILADELPHIE.

MDCCXCIX.

Pc



CARTA DERIJIDA

À LOS

Españoles Americanos.

—
POR

UNO DE SUS COMPATRIOTAS.

~~~~~  
*Vincet amor Patrie.*

“El Amor de la Patria Vencera.”  
~~~~~

IMPRESO EN LONDRES POR P. BOYLE,
VINE STREET, PICCADILLY.

1801.

